Akal~Atlas
de
etnología

Diseño de cubierta: RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en
el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización
reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente,
en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica,
fijada en cualquier tipo de soporte.

Título original
dtv-Atlas Ethnologie

© Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München, 2005

Este libro ha sido publicado mediante acuerdo con
Ute Körner Literary Agent, S. L., Barcelona – www.ukllitag.com

© Ediciones Akal, S. A., 2011
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2580-1
Depósito legal: M-30.511-2011

Impreso en Gráficas Rogar, S. A.
Navalcarnero (Madrid)

Material protegido por derechos de autor

Dieter Haller

Atlas de etnología

Diseño gráfico de las ilustraciones
Bernd Rodekohr

Traducción
María Dolores Ábalos

akal

Desde bien temprano, investigadores y aventureros, embajadores y comerciantes, peregrinos y conquistadores emprendieron viajes a países lejanos. Y al regresar escribieron sus aventuras para los que se habían quedado en casa y describieron sus encuentros con lo desconocido... muchas veces, exagerando un poco. Pero lo que estos primeros «etnólogos» contaban no era todo inventado; lo que les pasaba, como a muchos etnólogos modernos, es que tenían dificultades para reproducir lo visto de manera objetiva, es decir, sin desfigurarlo a través de la propia cultura.

Hoy en día, las investigaciones etnológicas ya no se centran exclusivamente en lo ajeno de los países exóticos; el entorno inmediato puede ser desconocido y puede convertirse en objeto de estudio y curiosidad. Con ello queda superada la antigua separación –habitual sobre todo en Alemania– entre etnología y folclore, cuando éste se ocupaba únicamente de la propia cultura, en especial de las costumbres tradicionales de la población campesina.

El presente atlas de etnología tiene en cuenta esta circunstancia. Mediante gráficos en color y páginas de texto describe la historia de la disciplina, define conceptos fundamentales como «cultura» o «etnicidad», explica los campos de actividades y métodos actuales, y da un repaso detallado y fundado de las diferentes formas sociales, religiones y mitos, así como de los sistemas económicos de nuestro mundo... ya sea el ajeno o el propio.

Dieter Haller, nacido en 1962, estudió Etnología, Hispánicas y Sociología en Sevilla y Heidelberg, y sacó la cátedra universitaria en 1999, en Fráncfort del Óder. Ha impartido clases en Fráncfort del Meno, en Hamburgo, en Granada y en la New School University de Nueva York; en la actualidad es profesor asociado adjunto en el Departamento de Germanística de la Universidad de Texas, en Austin. Su principal interés está centrado en la región mediterránea (sobre todo en Gibraltar y España) y en EEUU. Ha publicado numerosos artículos y varios libros sobre temas como la corrupción, las fronteras y Gibraltar.

Bernd Rodekohr, nacido en 1959, estudió Comunicación Visual en la Escuela Superior de las Artes de Berlín; terminó sus estudios en 1988 como diseñador diplomado y «alumno magistral». En 1955 se independizó como diseñador gráfico y trabajó de docente en la Academia del Diseño de Berlín, hasta que en 1999 fundó la agencia de publicidad Full Service [botschaft mitte]. Como diseñador y autor dramático trabajó para el Theater des Westens, la Fundación Warentest y el *Berliner Zeitung*. Más información en: www.botschaft-mitte.de.

Prólogo

Por el hombre únicamente se pregunta el hombre, y ya sólo por el planteamiento de la pregunta aprendemos algo sobre el hombre, sobre sus límites y sus posibilidades. En la vida pública, en los medios de comunicación y en la política, pero también en la vida del individuo y en su necesidad de experimentar lo ajeno mediante viajes, películas y a través de la literatura, estas preguntas desempeñan un papel cada vez más importante. La etnología es la ciencia que se plantea estas preguntas mediante la observación de lo ajeno y de lo propio de las distintas culturas, de lo específicamente cultural y de lo universalmente humano.

En este libro se utiliza el concepto de «Ethnologie» para presentar los conocimientos que, en el espacio lingüístico alemán, han conformado la asignatura universitaria denominada «Völkerkunde». Se prestará especial atención a los enunciados de orientación interdisciplinar. De todos modos, en un sentido mucho más amplio, se hablará de etnología para describir los poderosos impulsos para la investigación antropológica que parten de las disciplinas antropológicas culturales y sociales de otras naciones. Así pues, el concepto de etnología del presente volumen está estrechamente vinculado a la antropología social y cultural y, a no ser que se indique expresamente, se utiliza como un sinónimo de la misma.

En los últimos años, la teoría y el método etnológicos no sólo se han visto influidos por otras ciencias humanísticas, sino que también han influido en éstas: desde la sociología, pasando por la historiografía, hasta la lingüística y la teoría literaria. El punto de partida ha sido una oleada sin precedentes de autocríticas, reflexiones y reformulaciones de la investigación etnológica, en su intento por liberarse de la sombra del colonialismo y del racismo.

El debate etnológico apunta a una ciencia del hombre que se replantee continuamente y de manera crítica sus propias premisas. En algunos países esto tiene lugar sobre todo en el marco de una asignatura universitaria, como por ejemplo en la *Cultural Anthropology* norteamericana. En otros países, como Francia o Gran Bretaña, existen disciplinas de integración que están centradas en un debate interdisciplinar acerca de la cultura humana. La *Völkerkunde* alemana mantiene un activo intercambio interdisciplinar e internacional, sin el cual la disciplina no sería capaz de coordinar y dominar la discusión etnológica ni, en especial, la investigación antropológica de las sociedades industrializadas.

En la etnología, lo principal siempre ha sido la experiencia de la investigación de campo. Una experiencia de la que no disponen todas aquellas ciencias que se ocupan de culturas muertas o de testimonios escritos, o que se aproximan a las culturas vivas con métodos estadísticos.

En este sentido, parece justificado escribir hoy en día un atlas de etnología desde la perspectiva de la *Völkerkunde* (Alemania), la *Ethnologie* (Francia), la *Cultural Anthropology* (EEUU) y la *Social Anthropology* (Gran Bretaña). Los críticos procedentes de disciplinas cercanas con fines antropológicos, así como de escuelas antropológicas de otras ciencias (por ejemplo, sociología cultural y etnosociología, antropología lingüística, folclore, etnología europea, ciencias culturales, biología e investigación de la conducta humana, y antropología histórica) que no se sientan suficientemente representados en el presente volumen, están invitados a hacer las consultas que deseen.

El autor da las gracias especialmente a Thomas Hauschild y a Bernd Rodekohr, así como a todos los que han contribuido con sus contenidos a la publicación de esta obra, sobre todo a Eberhard Haussmann, Hans Boas, Michi Knecht, Dorle Dracklé, Ralph Ulrich, Katharina Stöcker, Christoph Antweiler, Corinne Flacke, Balázs Borsos y Sibylle Zerr.

Berlín, primavera de 2005 — Dieter Haller

Índice

Prólogo 7

Introducción
Etnología I: definiciones 10
Etnología II: sentido y utilidad 12
Etnología III: objetos de investigación 1 14
Etnología IV: objetos de investigación 2; la extrañeza 1 16
Etnología V: la extrañeza 2; el etnólogo 18
Etnología VI: campos de trabajo 20
Historia de la disciplina I 22
Historia de la disciplina II 24
Historia de la disciplina III 26
Cultura I: definiciones 1 28
Cultura II: definiciones 2; modos de observación 1 30
Cultura III: modos de observación 2 32
Cultura IV: modos de observación 3 34
Cultura V: modos de observación 4 36

Teorías / Principios clásicos
Evolucionismo 38
Difusionismo 41
Etnología histórica 42
Psicología y psicoanálisis I 44
Psicología y psicoanálisis II 45
Relativismo cultural 46
Funcionalismo I 48
Funcionalismo II 50
Estructuralismo 52

Teorías / Tradiciones nacionales
Francia 54
Rusia 56
Italia, Países Bajos, España 57
La etnología en el nacionalsocialismo, República Federal Alemana I 59
República Federal Alemana II 60
La India, *Native Anthropology* 61

Teorías / Principios recientes
Principios de la segunda mitad del siglo xx I 62
Principios de la segunda mitad del siglo xx II 64
Antropología cognitiva I 66
Antropología cognitiva II 68
Antropología interpretativa 70
Práctica, *performance* 72

Uso y abuso
El relativismo cultural de los EEUU 73
Nacionalismo 74
Sociobiología y genética I 76
Sociobiología y genética II 78
Xenofobia y racismo I 80
Xenofobia y racismo II 82
Investigación cultural de las organizaciones 84

Cimientos
Proceso y estructura I 86
Proceso y estructura II 88
Proceso y estructura III 90
Identidad 92
Etnicidad I 94
Etnicidad II 96
Cuerpo 98
Sexo y sexualidad I 100
Sexo y sexualidad II 102
Sexo y sexualidad III 104
Hambre y alimentación 106
Salud y enfermedad 108
Tiempo I 110
Tiempo II 112
Tiempo III: la noche 114
Ciclo vital y edad I 116
Ciclo vital y edad II 118
Enculturación I 120
Enculturación II 122
Territorio y espacio I 124
Territorio y espacio II 126
Territorio y espacio III 128
Territorio y espacio IV: la ciudad 130
Emigración 132
Entorno y adaptación 134
Energía 136
Herramientas 138

Métodos de trabajo
Investigación de campo 140
Datos, informadores, utensilios de trabajo 142
Métodos cualitativos 144
Métodos cuantitativos 146
Escritos etnográficos 147
Comparación entre culturas, presentación de datos y ética en la investigación 148
Museos y colecciones 150
El cine etnográfico 152

Economía
Introducción 154
Producción, consumo y eliminación I 156
Producción, consumo y eliminación II 157
Trabajo 158
Distribución I 160
Distribución II, posesión y propiedad 162
Formas de economía I: cazadores, horticultores 1 164
Formas de economía II: horticultores 2, pastores 166
Formas de economía III: agricultores 168
Formas de economía IV: economía industrial 1 170

Formas de economía V: economía industrial 2 ... 171
Economía monetaria y sistema universal ... 172

Sociedad
Organización social I ... 174
Organización social II ... 176
Organización social III ... 178
Estatus, prestigio, rol ... 180
Clase ... 181
Redes I ... 182
Redes II ... 184

Política y derecho
Organización política I ... 186
Organización política II ... 188
Poder I ... 190
Poder II ... 192
Poder III: esclavitud ... 194
Estado y nación I ... 196
Estado y nación II ... 198
Estado y nación III ... 200
Derecho y conflicto I ... 202
Derecho y conflicto II ... 204
Derecho y conflicto III ... 206
Derecho y conflicto IV ... 208
Guerra ... 210

Parentesco
Introducción I ... 212
Introducción II ... 214
Descendencia I ... 216
Descendencia II ... 218
Casamiento y matrimonio I ... 220
Casamiento y matrimonio II ... 222
Familia ... 224
Residencia ... 226

Religión
Introducción I ... 228
Introducción II ... 230
Concepción del universo, cosmología I ... 232
Concepción del universo, cosmología II ... 234
Variedad de religiones ... 236
Crisis ... 238
Fuerzas y seres sobrenaturales I ... 240
Fuerzas y seres sobrenaturales II ... 242
Especialistas religiosos I ... 244
Especialistas religiosos II ... 245
Mitos ... 246
Ritos y rituales I ... 248
Ritos y rituales II ... 250
Estados de conciencia alterados ... 252
Magia y brujería ... 254

Comunicación y expresión
Introducción I ... 256
Introducción II ... 258
Las lenguas del mundo ... 261
Contacto lingüístico ... 262
Lengua y cultura ... 264
Etnografía del habla ... 265
Lingüística I ... 266
Lingüística II ... 268
Escritura ... 270
Medios de comunicación de masas ... 272
Ruidos y música I ... 274
Ruidos y música II ... 276
Arte y estética I ... 278
Arte y estética II ... 280

Índice de ilustraciones ... 283

Bibliografía y fuentes ... 284

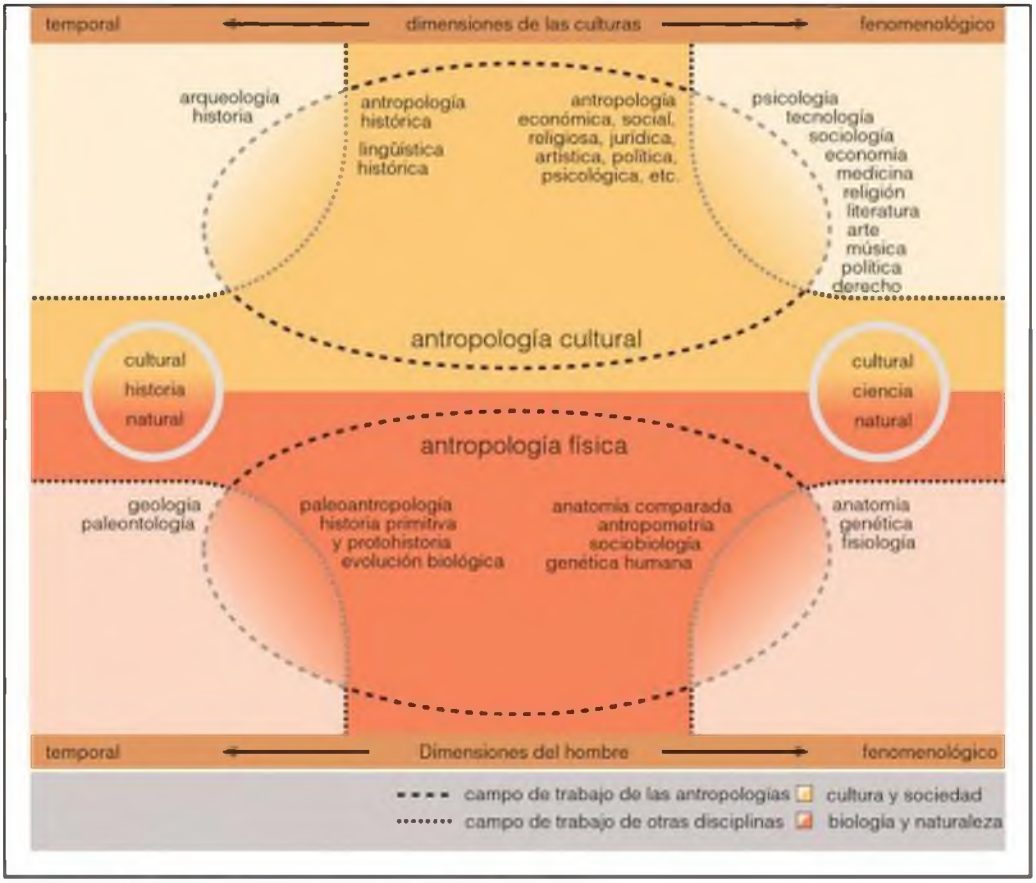
Índices
Índice de nombres ... 291
Índice de países, lenguas, religiones y etnias ... 294
Índice de materias ... 296

Alemania	Völkerkunde, Ethnologie	Volkskunde
Suecia	Socialanthropologi	Folklivsforskning
España	Antropología Social	Artes y Costumbres Populares
Francia	Ethnologie, Anthropologie (Sociale/Culturelle)	Arts et Traditions Populaires, i. e. Folklore
Dinamarca	Anthropology	folkeminnevidendkab
Italia	Antropologia	Demologia, i. e. Storia delle Tradizioni Popolari
Grecia		Laographia
Polonia		Ludoznawstwo
Chequia	Ethnology	Narodopis
Eslovaquia		Lidopis
Hungría		Néprajz
Reino Unido	Social Anthropology	Folk-Life, i. e. Ethnology
Rusia		Etnografija
Países Bajos	Sociaale/Culturele Antropologie	
Noruega	Sosialantropologi	

A) Disciplinas etnológicas y folclóricas de Europa

Cultural Anthropology	Physical Anthropology	Linguistics	Archaeology
Economic Anthropology	Paleontology	Historical Linguistics	Historical Archaeology
Psychological Anth.	Primatology	Descriptive Linguistics	Prehistorical Archaeology
Educational Anth.	Human Variation	Ethnolinguistics	Contract Archaeology
Medical Anthropology	Sociobiology	Sociolinguistics	
Urban Anthropology			
Political Anthropology			
etc.			

B) Cuatro campos de la antropología americana de los EEUU



C) Orientación histórico-fenomenológica o biológico-cultural

Material protegido por derechos de autor

En la Ilustración alemana, la antropología, la ciencia del hombre (del griego *ánthropos* = 'hombre', y *lógos* = 'ciencia'), se utiliza como lo contrario de la teología: la ciencia de Dios es contrapuesta a la ciencia del hombre como un ser físico e intelectual. En Alemania, la antropología se divide pronto en disciplinas *culturales, filosóficas, históricas* y *biológicas*.

En los **países de habla alemana** son dos las principales disciplinas que reclaman una interpretación global de las culturas cotidianas y, con ello, una interdisciplinaridad etnológica:

- **La *Völkerkunde* o ciencia de los pueblos** investigaba originariamente las culturas no europeas, así llamadas, primitivas.

El concepto aparece acuñado por vez primera en los trabajos del historiador y lingüista de Gotinga, August Ludwig von Schlözer.
Hoy en día, la palabra alemana *Völkerkunde* ha sido reemplazada por el concepto de *Ethnologie* (etnología).

> La **etnología** (del griego *éthnos*, 'pueblo' y *lógos*, 'ciencia') se puede definir también como la ciencia del hombre como ser cultural. En el transcurso del tiempo, la etnología se desarrolla de forma diferente en cada país.

Y son objeto de investigación todas las culturas, incluida la propia.

> El concepto de **etnografía** (del griego *gráphein* = 'escribir') se emplea más bien para la recogida de datos que utilizan los trabajos científicos, en apariencia, puramente descriptivos.

- **La *Volkskunde* o ciencia popular** investiga de manera clásica la propia cultura, en especial, la de las clases bajas rurales y urbanas.

En la mayor parte de los países europeos existen disciplinas etnológicas (A). Hoy en día, en los países de habla alemana se han impuesto también otros conceptos (p. e., etnología europea y ciencia cultural empírica). Estrechamente vinculado con lo anterior está el concepto de **folclore**, que en el siglo XIX designaba la investigación de las costumbres tradicionales de la población rural europea, pero que hoy se utiliza cada vez más para designar las pequeñas tradiciones del mundo cotidiano de todas las sociedades.

> La investigación internacional comparativa de la ciencia popular y del folclore es un componente fijo de los estudios etnológicos.

En la *Volkskunde* y en la *Völkerkunde*, que están organizadas en diferentes federaciones (Sociedad Alemana de la Etnología o Sociedad Alemana del Folclore), se han cultivado unos *principios metódicos* muy diferentes.

La *Völkerkunde* alemana ha ido evolucionando en los últimos 50 años cada vez más hacia una disciplina en cuyo centro se halla el método de la investigación de campo temporalmente intensiva y estacionaria.
La *Volkskunde* cultivaba especialmente la forma de aproximación crítico-histórica. La investigación de campo estacionaria aparece rara vez en esta disciplina, que emplea otros métodos cualitativos, como p. e. las entrevistas.

> Estos perfiles diversos y complementarios se abren cada vez más por impulsos procedentes de la respectiva disciplina.

En otras muchas sociedades industriales no estaban tan interesados como en Alemania por hacer la distinción entre cultura propia y ajena, entre culturas vivas e históricas. Sin embargo, en el centro de las investigaciones teóricas se hallaban también unos apartados que se ocupaban de unas culturas aparentemente sencillas, prehistóricas, «primitivas» y campesinas, y también aquí se produjeron especializaciones:
Así p. e., la *Anthropology* de los **EEUU** abarca cuatro subdisciplinas (B).
El concepto de *Cultural Anthropology*, antropología cultural, fue elegido en los EEUU en torno a 1900 por el etnólogo emigrado de Alemania Franz Boas (1858-1942) para designar una tendencia histórico-fenomenológica que se diferenciara de la antropología física (C).

> Curiosamente, los *Folklore Studies* quedaron fuera durante mucho tiempo, hasta que en las últimas décadas se produjo una aproximación a ellos.

El concepto de antropología, en el sentido de Boas, no pudo imponerse en Alemania (por antropología se entendía la búsqueda idealista o biológicamente fundada del núcleo esencial del hombre). Hasta los últimos años no ha regresado a los países de habla alemana el uso lingüístico americano en este terreno.
En **Francia** se recorrió el camino contrario. El nombre de una disciplina, en otro tiempo muy centrada en el estudio de las culturas no europeas, la etnología, se utilizó cada vez más para designar una disciplina que abarcaba la ciencia popular y la de los pueblos y que influyó profundamente sobre las ciencias humanísticas francesas e internacionales en el debate –que aún perdura– sobre el estructuralismo y el postestructuralismo.
En el **Reino Unido** se diferencia entre la *Ethnology*, más bien museística y de orientación histórica, que hoy en día prácticamente no existe, y la antropología social *(Social Anthropology)*, influida por la sociología francesa. Los investigadores de todo el mundo estudian hoy, con la ayuda

Material protegido por derechos de autor

	investigadores de campo	año	lugares, regiones u objetos de la investigación de campo
1	H. Baldus	1923, 1933 ss.	Chaco
2	F. Barth	1954-1978	Pakistán
3	R. Benedict	1922 ss.	Pima
4	R. Benedict	1930	Apache
5	R. Benedict	1938	Indios de las praderas del norte
6	F. Boas	1883-1884	Isla de Baffin
7	F. Boas	1888-1931	Indios de la Costa nororiental
8	V. Bogoras	1895-1897	Chucki
9	M. Douglas	1949-1950, 1953	Lele, Kasai
10	C. DuBois	1937-1939	Alor
11	E. E. Evans-Pritchard	1926-1940	Nuer, Azande
12	R. Firth	1928, 1952, 1966, 1973	Tikopia
13	D. Forde	1928-1929	Arizona, Nuevo México
14	D. Forde	1935, 1939	Yaco
15	C. Geertz	1952-1954	Java
16	C. Geertz	años 1960	Marruecos
17	M. Gluckman	1936-1938	Zulú
18	M. Gluckman	1939-1941	Lozi
19	J. Goody	1950-1952	LoWiili
20	J. Goody	1956-1957	DoDagaba
21	M. Griaule	1928	Etiopía
22	M. Griaule	1931-1937	Dogon
23	M. Gusinde	1912-1924	Tierra del Fuego, Patagonia
24	A. E. Haddon	1888-1889	Estrecho de Torres
25	M. Herskovits	1934, 1936	Surinam
26	A. E. Jensen	1934 ss., 1950 ss.	Etiopía
27	R. Keesing	1962 ss.	Islas Salomón
28	W. Koppers	1938-1940	Bhils
29	E. Leach	1938	Kurdistán
30	E. Leach	años 1940	Estado Kachin
31	C. Lévi-Strauss	1938-1939	Nambikwara, Bororo
32	R. Linton	1925-1927	Madagascar
33	R. Lowie	1906	Shoshoni
34	B. Malinowski	1915-1918	Islas Trobriand
35	M. Mead	1936-1938	Bali
36	M. Mead	1925	Samoa
37	M. Mead	1938	Iatmul
38	L. H. Morgan	1844 ss.	Seneca-Iroqueses
39	G. P. Murdock	1934-1935	Tenino
40	S. Nadel	1937	Nuba
41	J. Pitt-Rivers	1951	Alcalá
42	H. Powdermaker	1929	Nueva Irlanda
43	A. R. Radcliffe-Brown	1906-1908	Islas Andaman
44	A. R. Radcliffe-Brown	1910-1913, 1916	Australia Central
45	C. G. Seligman	1909 s., 1911 ss., 1921	Sudán
46	J. H. Steward	1936	Shoshoni
47	S. Tax	1934-1941	Guatemala
48	R. Thurnwald	1930	África oriental
49	R. Thurnwald	1906-1908	Nueva Guinea, Melanesia, Micronesia
50	L. A. White	1925	Pueblo Indio Acoma

Selección de lugares y regiones donde se practica la investigación de campo de la etnología

Material protegido por derechos de autor

de la investigación de campo estacionaria, las culturas de la vida diaria e intentan así contribuir a una sociología y antropología comparadas.

La *Social Anthropology* puede estar orgullosa de contar con el mayor número de informes de campo.

En **otros países europeos** (p. e., Italia, Rusia y los Países Bajos), en **Japón** y en las **antiguas colonias** (p. e., India, Brasil, Sudán) también se han desarrollado disciplinas culturales o socioantropológicas con una ya larga tradición independiente.

Sentido y utilidad de una ciencia de la cultura

La filosofía, la arqueología, la psicología, la sociología, la biología, las ciencias políticas, literarias, históricas y económicas, así como la lingüística de las distintas regiones investigan aspectos individuales de la experiencia y de la existencia humanas. La etnología, por el contrario, pretende abarcarlo todo (es holística).

El interés de los etnólogos se centra en principio en las distintas culturas o grupos humanos. Sin embargo, el conocimiento acerca de ellos es relacionado y contrastado con el de otros grupos y culturas, para así poder constatar los puntos en común y las diferencias.

La etnología se diferencia de otras disciplinas que se ocupan del hombre como ser cultural y social tanto por el modo de aproximación al objeto como por la perspectiva con la que éste es contemplado.

Así pues, esta disciplina concede especial valor a establecer, mediante **investigaciones de campo** (fig.) concentradas en el tiempo, relaciones con las personas sobre las que se trabaja, para así tener acceso a los aspectos informales de la cultura y del plano semántico. En eso precisamente se basan los estudios sobre etnología desarrollados por Clifford Geertz (1926-2006) –que en lo sucesivo se convertirían en decisivos–, a saber, el *análisis simbólico-hermenéutico de lo oculto de una cultura a través de una descripción detallada*.

El campo informal se vuelve reconocible sólo a través de un testimonio ocular de larga duración y se pierde tanto en las ciencias textuales como en los macroanálisis de aquellas disciplinas que están únicamente orientadas al campo estructural de una cultura.

Cuando Jules Henry (1904-1969) critica que las ciencias humanísticas que trabajan de un modo formalista «huyen siempre ante lo humano de los hombres», está remitiendo a la necesidad del acceso etnológico, es decir, al método minuciosamente observador y participativo. En este sentido, la etnología es una razonable y necesaria *corrección de los discursos y las prácticas imperantes*, especialmente de la política, de la economía y de las ciencias de orientación cuantitativa.

De todos modos, el método etnológico no se limita sólo a la investigación de campo, sino que considera p. e. la tarea de archivo y los macroestudios sociológicos como complementos valiosos.

El tradicional acceso etnológico se caracteriza por adoptar la **perspectiva desde abajo**.

Esto ha hecho que la disciplina se ocupe especialmente de aquellos grupos que, en lo relativo a su poder e influencia, se hallaban en una posición infraprivilegiada y sometida, como los pueblos tribales dentro de los sistemas coloniales, las minorías étnicas en los Estados nacionales, los marginados de los centros urbanos o las mujeres de las sociedades patriarcales. Por lo general, estos grupos se encontraban en una posición desventajosa también con respecto a los etnólogos. La práctica del *studying down* tenía con frecuencia el propósito de otorgar a estos grupos una voz y el reconocimiento de su dignidad, así como un peso político.

Hoy en día, esa perspectiva se amplía teniendo también en cuenta a los grupos privilegiados de los centros de poder.

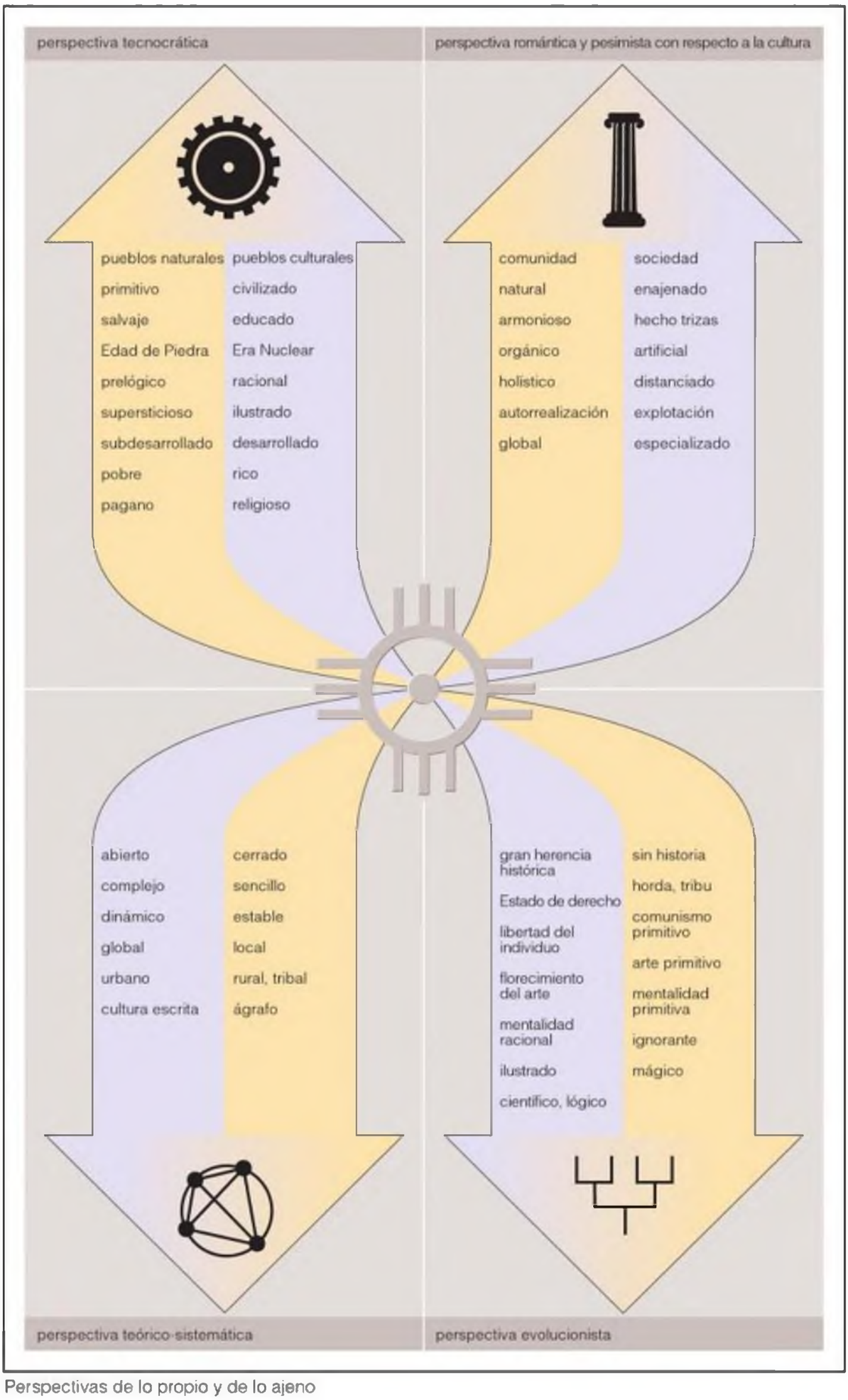
La etnología profundiza, pues, en el potencial de un conocimiento inagotable sobre el hombre como ser cultural.

Por eso corre continuamente el riesgo de producir generalizaciones o banalidades exageradas.

La **utilidad de la etnología** es diversa:

- **Investigación de los fundamentos:** la etnología profundiza en el conocimiento de culturas específicas, formula teorías culturales y traduce lo ajeno a conceptos propios.
- **Práctica:** como expertos en una región o temática determinada, los etnólogos trabajan como especialistas, asesores y planificadores no sólo en las universidades y en los museos, sino también en las administraciones estatales y en puestos internacionales (p. e., planificación de la salud, epidemiología, urbanismo, gestión cultural), en proyectos de ayuda al desarrollo, en organizaciones humanitarias, en publicidad y en empresas o asociaciones comerciales.
- **Ética:** el postulado de la equivalencia de todas las culturas convierte a la antropología cultural estadounidense, después de la Segunda Guerra Mundial, en precursora de la comprensión y la tolerancia entre los pueblos.
- **Compensación:** la etnología satisface la necesidad social de exotismo y encantamiento de la vida cotidiana.

Material protegido por derechos de autor



Perspectivas de lo propio y de lo ajeno

Material protegido por derechos de autor

- **Crítica:** La etnología cuestiona los valores que la propia cultura considera naturales y válidos para la humanidad en general, comparándolos con posibles proyectos vitales procedentes de otras culturas.

Los objetos de investigación de la etnología

La etnología considera al hombre como un ser culturalmente marcado y como un sujeto que actúa dentro de la cultura.

De este modo se diferencia de otras disciplinas con las que tiene un origen histórico común:

- la *antropología filosófica* intenta definir lo universalmente humano;
- la *antropología física* reconstruye el desarrollo del hombre a partir de su pasado animal y de sus particularidades biológicas.

Toda cultura y todo grupo humano se considera en la etnología equivalente y con el mismo derecho a ser objeto de investigación.

El concepto de cultura de la etnología no está, sin embargo, unificado, sino que a lo largo del tiempo ha experimentado cambios a través de diversas escuelas.

Junto a la tendencia teórica a la descripción y explicación de los conceptos universales y las peculiaridades culturales, las **culturas y los pueblos ajenos** tradicionalmente han ocupado un primer plano en la *Völkerkunde* alemana, en la *Cultural Anthropology* americana y en la *Social Anthropology* británica.

La orientación regional de las disciplinas se explica a partir de su génesis en el contexto histórico-político de la colonización de espacios no europeos por las naciones europeas y por los EEUU.

En la etnología –a diferencia de la arqueología– fueron durante mucho tiempo objeto de investigación casi exclusivo los **«pueblos primitivos»** supervivientes o **«pueblos naturales»**.

El término peyorativo de «primitivo» sugería un primitivismo atribuido a las tribus. Representantes de un principio evolucionista vieron en ellos la antesala de las culturas «más evolucionadas». Se pensaba que los «pueblos naturales» dependían más de la naturaleza que las sociedades industriales europeas, suposición que parece rebatida por las catástrofes del medio ambiente (p. e., el agujero de ozono o la deforestación). También la división en «pueblos culturales» y «pueblos naturales» (fig.) remite a la suposición de que a la propia cultura (europea) le corresponde una posición privilegiada.

Otros conceptos que definen los objetos de la investigación clásica se basan en la organización social **(pueblos tribales)**, el estatus material **(pueblos preindustriales)**, la localización geográfica **(pueblos no europeos)** y la posesión de la escritura **(pueblos ágrafos)**.

Desde finales de la Segunda Guerra Mundial, cada vez más se incluyen en la investigación las comarcas que se hallan más próximas a la patria de los etnólogos, como Oceanía, África, Asia y Latinoamérica.

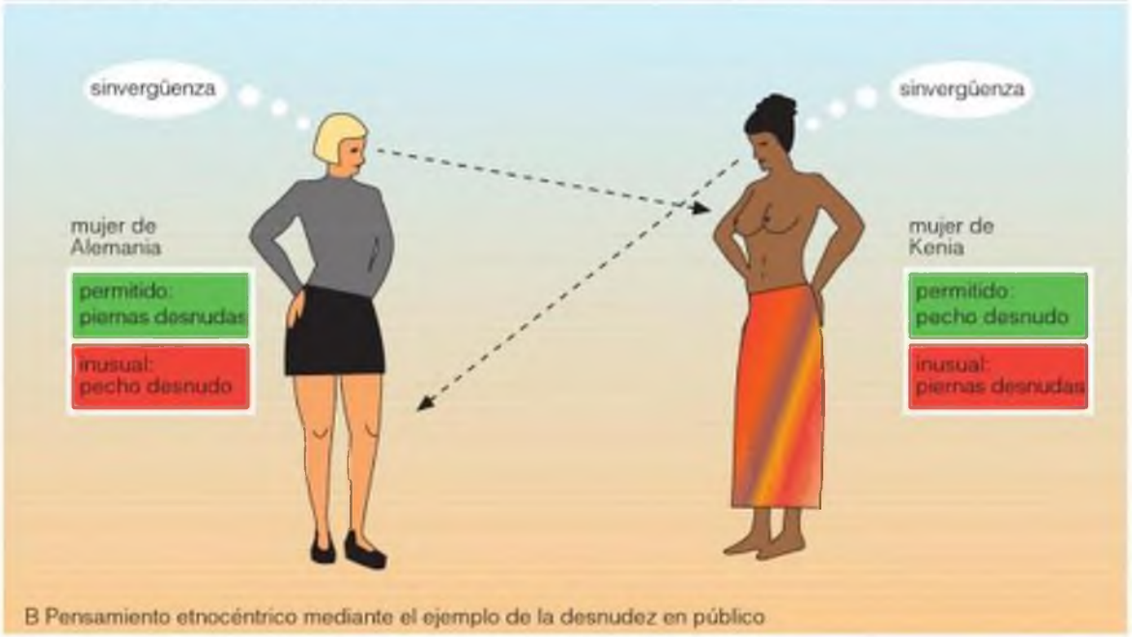
La creación de la disciplina regional *etnología mediterránea (Mediterranean Anthropology)*, como también de una subdisciplina que se ocupa de las metrópolis industriales *(etnología urbana)*, sirve para ilustrar esta evolución. En la actualidad, por lo tanto, no sólo ocupa el centro de la disciplina lo ajeno, sino también el amplio entramado de las relaciones entre lo propio y lo ajeno.

De la orientación hacia nuevos campos de investigación son responsables varias causas:

- **La descolonización:** tras la independencia de las antiguas colonias, a los investigadores europeos y americanos les resultaba cada vez más difícil obtener permisos para investigar y trabajar allí. Las personas investigadas en otro tiempo han desarrollado una nueva conciencia de sí mismas como investigadoras. Será importante saber qué opinan sobre nuestra cultura e integrarlas en nuestras teorías culturales.
- **La ética:** algunos etnólogos tienen escrúpulos morales y políticos a la hora de investigar a los antiguos pueblos coloniales.
- **La globalización:** el entramado económico (p. e., la industrialización, el sistema económico universal), social (p. e., la urbanización), demográfico (p. e., las diásporas y la emigración a las metrópolis del norte), mediático (p. e., internet) y político de alcance universal ha destruido el ideal de poner claros límites entre lo ajeno y lo propio. Al mismo tiempo, sin embargo, la etnología se muestra escéptica con respecto a las apologías de una cultura universal homogénea y, a cambio, insiste en la interrelación entre los procesos globales o translocales y las estrategias locales de apropiación o de resistencia.
- **El cambio paradigmático:** la frontera entre lo propio y lo ajeno, que antes se caracterizaba por la idea de una clara relación entre el objeto y el sujeto *(difference between)*, se pone cada vez más en duda. Además, como consecuencia de las perspectivas posmodernas, tanto la supuesta homogeneidad de lo propio como la de lo ajeno son sometidas a una observación diferenciada *(difference within)*.
- **Las popularizaciones:** la necesidad que una amplia parte de la sociedad tiene de lo ajeno y

Material protegido por derechos de autor

A El etnocentrismo valora aspectos individuales de otras culturas según estándares propios



B Pensamiento etnocéntrico mediante el ejemplo de la desnudez en público

cultura	denominación propia	traducción
esquimales	»Inuit«	»el pueblo«
indios mohawk	»Ankwe-honwe«	»el verdadero pueblo«
meo	»hmong«	»persona«
Itelmen	»Itel'men«	»persona viva«
mordwinen	»Mordva«	»persona«
bantú	»mtu«	»persona«

C En muchas culturas, la perspectiva etnocéntrica se muestra en la denominación propia, que a menudo es un sinónimo de »verdadera persona«.

A)-C) Etnocentrismo

Material protegido por derechos de autor

de lo exótico (p. e., en el ámbito de los medios de comunicación, de la gestión cultural o de la política) crea nuevos fenómenos que a su vez se convierten en objeto de investigación (p. e., la ola de esoterismo y el turismo).

- **La culturalización:** al principal objeto de la disciplina, la cultura, se le concede hoy cada vez más importancia. Conceptos genuinamente etnológicos (p. e., minoría étnica o multiculturalismo) se utilizan para describir fenómenos sociales (p. e., «lucha entre culturas», «limpieza étnica»), aunque a menudo sólo como una frase hecha, es decir, de un modo simplificador y naturalizador. La etnología ha de plantearse este desafío.
- **Razones pragmáticas y de tipo técnico y formativo:** desde los años setenta del siglo xx las universidades han experimentado un fuerte incremento en el número de estudiantes de etnología (asignatura de masas).

Como consecuencia del orden económico neoliberal, en los años noventa se limitó considerablemente la financiación de plazas, los proyectos de investigación y las becas. De ahí que las investigaciones en el país de origen sean a menudo más baratas que las estancias en el extranjero.

La *Völkerkunde* alemana, dadas sus bases teóricas y su dotación personal, no será capaz de asumir la tarea de investigar las sociedades industriales. La etnología de la modernidad tendrá que basarse en una amplia discusión interdisciplinaria, naturalmente sin renunciar a los logros de la *Völkerkunde*, en especial, a la técnica de la investigación de campo y al reflejo de lo propio en lo ajeno.

La extrañeza

Napoleon Chagnon [1968] describe su primer contacto con los indios brasileños yanomamo del siguiente modo:

> «Miré hacia arriba y me quedé sin respiración al ver a una docena de hombres fuertes, desnudos y feísimos que nos apuntaban con sus flechas tensas. Entre la mandíbula y los labios llevaban adheridos enormes manojos de tabaco verde que los hacían parecer aún más monstruosos; tiras de mocos de color verde oscuro goteaban de sus narices. [...] Me quedé agarrado a mi cuaderno de apuntes, en un estado lamentable y desvalido. Luego percibí el pestazo a plantas podridas y a basura y me dieron ganas de vomitar. ¡Estaba horrorizado!»

La **enajenación** ha sido siempre el suceso inicial del debate etnológico.

El límite entre lo propio y lo ajeno no se puede trazar con claridad. Ambos forman más bien un *continuum*. Lo uno no puede existir sin lo otro.

La palabra «identidad», en su lógica lingüística, pone de manifiesto esta dialéctica (lat. *idem* = lo mismo). Para ser inconfundibles e idénticos tenemos que coincidir con otra cosa.

La **experiencia de la extrañeza** es la base para la comparación de diferentes culturas, así como el espejo para reconocer la propia cultura.

Así, el antropólogo cultural estadounidense Horace Miner [1956] describe los rituales corporales de la tribu de los nacirema desde la óptica de una persona ajena ficticia. Cuando se publicó el artículo, muchos lectores no se dieron cuenta enseguida de que había que leer el nombre de esta tribu al revés, para comprender lo que quería decir.

Por regla general, la conducta ajena es interpretada a partir de las tradiciones y los valores de la propia realidad (cultural) **(etnocentrismo).**

Hablamos de **eurocentrismo** cuando la cultura europea representa la escala de valoración. Pero con eso nos arriesgamos a perder tanto el enigma de lo ajeno como la posibilidad de ver, desde la atalaya de una forma de vida ajena, algo que desde la propia puede permanecer oculto.

Sin embargo, con el requisito de traducir lo ajeno a conceptos de lo propio (alteridad), se corre el riesgo de perder tanto el enigma de lo ajeno como la posibilidad de que, desde la atalaya de una forma de vida ajena, se vea algo que desde la propia atalaya no se puede descifrar (alienación).

La perspectiva relacionada con uno mismo separa el «grupo de nosotros» de «los otros» mediante atribuciones positivas y negativas (A-C). En principio, lo ajeno es percibido según el grado de diferencia y de coincidencia con lo propio. El sujeto que ha de ser juzgado desde una perspectiva etnocéntrica siente una comprensible preferencia por la cultura propia. Sin embargo, el sentimiento hacia lo que se considera «propio» no tiene por qué ser necesariamente evidente. En cualquier caso, desde una perspectiva etnológica no sólo se puede producir un rechazo, sino también una predilección por lo ajeno.

El conocimiento de que toda perspectiva –incluida, pues, la de los etnólogos– es etnocéntrica, ha provocado una y otra vez en la etnología un examen crítico de la propia investigación y de los propios escritos, así como una denominación de los valores etnocéntricos implícitamente mencionados.

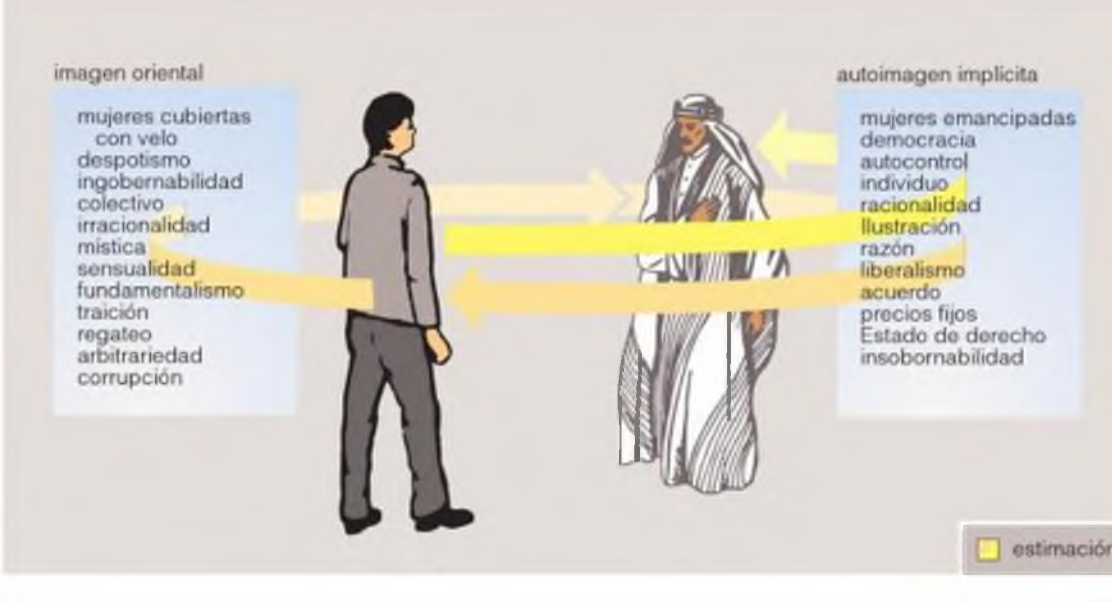
Lo inusual y lo desconocido llaman la atención del observador más que lo familiar; de ahí que la

Material protegido por derechos de autor

regiones	en términos absolutos	en %	regiones	en términos absolutos	en %
África sin especificar	151	19,87	Sur de Europa	37	4,87
Sudeste asiático	127	16,71	Asia oriental	36	4,76
África occidental	122	16,05	Polinesia	36	4,74
Oceanía sin especificar	111	14,61	Región polar	33	4,34
Sudamérica	103	13,55	Australia	33	4,34
Centroamérica	95	12,50	Caribe	31	4,08
Europa sin especificar	89	11,71	Noreste de África	30	3,95
Norteamérica	86	11,32	África central	27	3,55
Sudasia	83	10,92	Sudáfrica	24	3,16
América sin especificar	78	10,26	Europa occidental	23	3,03
África occidental	71	9,34	Asia del Norte	19	2,50
Asia sin especificar	62	8,16	Europa del Este	14	1,84
África del Norte	48	6,32	Alpes	12	1,58
Asia central	47	6,18	Micronesia	11	1,45
Oriente Próximo	46	6,05	Madagascar	10	1,32
Melanesia	46	6,05	Europa del Norte	10	1,32
Sáhara	39	5,13	África del Sur	6	0,79
Asia oriental central	37	4,87			

intereses regionales de 760 etnólogos de habla alemana (posibles menciones repetidas), 1993

A) Lo ajeno y el interés de la investigación



B) Orientalización

Material protegido por derechos de autor

mirada etnológica se dirigiera en la mayor parte de los casos hacia regiones lejanas (A).
Así, antes del cambio paradigmático anteriormente mencionado, lo propio era el punto de partida para la observación de lo ajeno, a menudo sin haber reflexionado sobre en qué consistía realmente eso propio. Esto provocaba con frecuencia que la cultura ajena fuera comparada con una cultura «occidental» indefinida.

> La **imagen de la cultura ajena** devenía así a menudo en lo negativo de lo propio, cuyas características se encontraban más bien implícitamente esbozadas.

Este proceso denominado **orientalización** considera al «oriental» como contraproyecto de la propia imagen –a menudo implícita (B).

Dicho proceso no sólo minimiza los puntos en común con lo ajeno, volviéndolo así aún más ajeno de lo que es (**otredad**; ***othering***); no sólo erige lo ajeno, sino también el Occidente y a sus habitantes (**occidentalización**), en tipos ideales monolíticos.

Pero esto en ningún caso significa una referencia positiva al individualismo ni a la tradición liberal de la Ilustración europea.

Los etnólogos, precisamente al abordar el pasado colonial, a menudo han estigmatizado en términos globales a la «cultura europea» responsabilizándola a ella exclusivamente de las atrocidades cometidas en la guerra, de la corrupción, de la represión y de la explotación en el denominado Tercer Mundo.

De ahí surgió, sobre todo en los años sesenta y setenta, un compromiso de muchos etnólogos con los intereses de los reprimidos, en cuyo portavoz se erigieron. De todos modos, en la práctica resultó con frecuencia que esa toma de partido negaba los múltiples intereses sociales internos, ya que el interés «del pueblo» sólo podía ser, forzosamente, el interés de un único grupo.

La personalidad del etnólogo

La capacidad y la necesidad de trazar límites son constantes antropológicas universales:

Las cosas sólo pueden ser unidas después de haber sido separadas entre sí.

En consecuencia, el trazado de límites es la clave de la cognición humana:

El límite espacial es «sólo la cristalización de los verdaderos procesos delimitadores morales» [G. Simmel, 1908].

Pero las situaciones límite también son contextos en los que se revela el carácter constructivo de las categorías culturales. En este sentido, los límites son fuente de inestabilidad, inseguridad, amenaza y conflicto, pero también de nuevas posibilidades y oportunidades.
Esta ambivalencia caracteriza sobre todo a aquellos que se mueven dentro de un límite y, por lo tanto, entre categorías, es decir, también a los etnólogos.
En la diferencia con respecto a lo familiar se basa gran parte del atractivo que ejercen en los etnólogos las culturas «ajenas».
Ya en la primera infancia, las **necesidades** que escapan a los intereses científicos son las que motivan el encanto de lo ajeno:

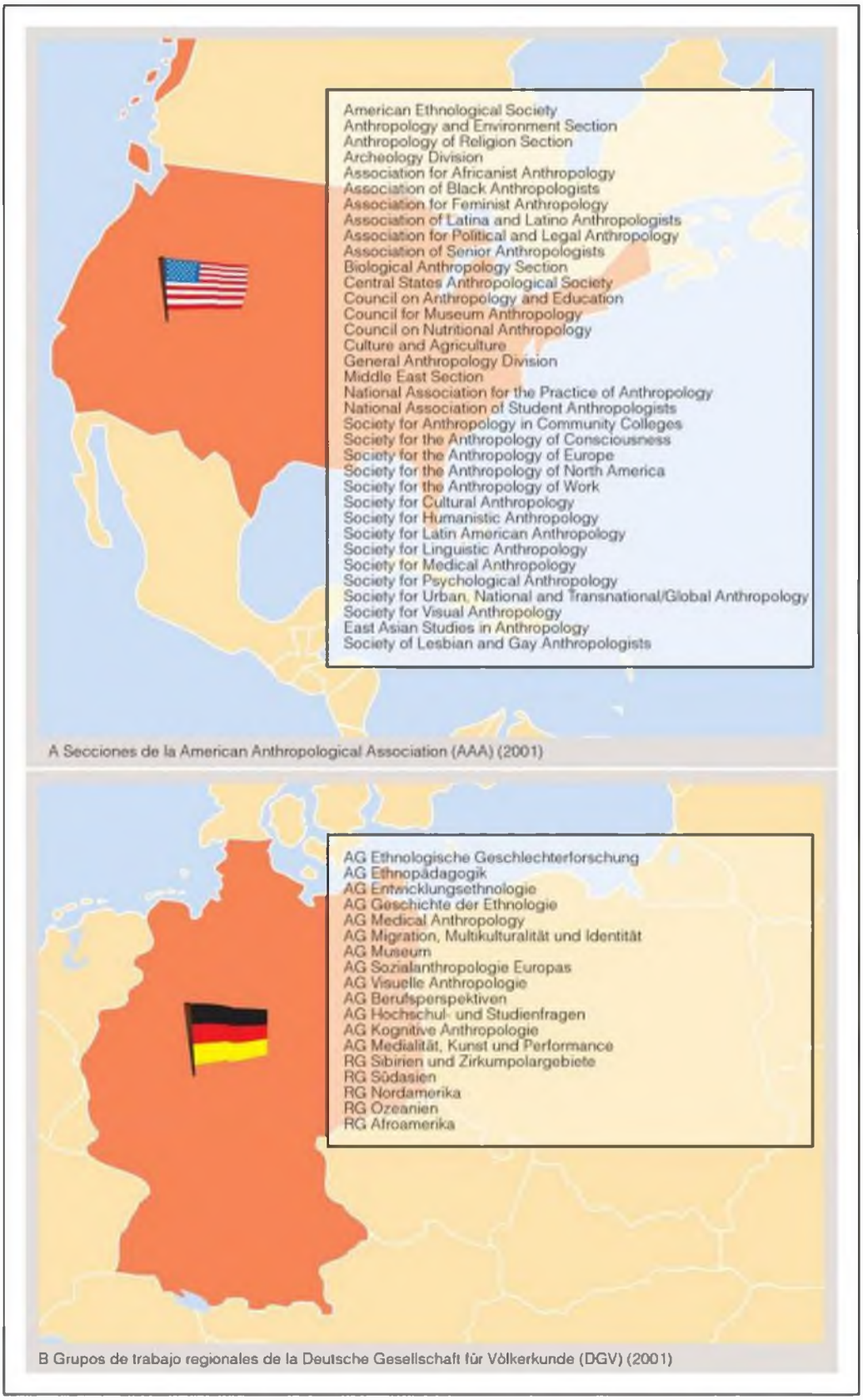
- Afán de riesgo, ganas de viajar y de aventuras.
- Amor a una existencia humana variada.
- Curiosidad, entretenimiento a través de lo extraordinario.
- Ideas sobre una concepción completa del mundo entero.
- Necesidad elemental de orden.
- Ideas sobre un mundo íntegro.

Justin Stagl [1974] afirma con razón que la marginalidad intrafamiliar, cultural, social y geográfica, así como la sensación de hallarse fuera de los límites, constituyen a menudo la fuerza motriz para ocuparse de lo propio y de lo ajeno.

A este respecto, no existen estadísticas convincentes, pero entre los clásicos de la etnología se encuentran muchos judíos (C. Seligman, M. Mauss, A. Goldenweiser), pertenecientes a otras minorías (E. Dossler, M. Chiri, F. Hsu, Te Rangi Hiroa), emigrantes (F. Boas, C. Nimuendaju, B. Malinowski), exiliados y desterrados (W. Bogoras, A. Shternberg), mujeres emancipadas (M. Mead, W. Hoernlé) y homosexuales (R. Benedict, G. Tessmann, E. Westermarck).

La observación de Stagl sigue teniendo validez, aunque la etnología se haya profesionalizado en gran parte y no se dé tanta marginalidad entre los antropólogos culturales de hoy en día. Pero los etnólogos siguen moviéndose en la frontera que separa las categorías de lo propio y de lo ajeno. Así pues, puede hablarse justificadamente de **la etnología como paso fronterizo.**
La extrañeza dentro de la propia sociedad es un distintivo que los etnólogos a menudo comparten con aquellos con los que estrechan relaciones durante sus investigaciones de campo: sus principales informadores.
Si contemplamos la etnología *como una disciplina*, como lo hacen los norteamericanos, podemos decir que tiene diferentes *subdisciplinas*.
Si la contemplamos *como una tendencia del pensamiento*, como un campo de trabajo interdisciplinario, podemos decir que está compuesta por una serie de disciplinas distintas.

Material protegido por derechos de autor



A), B) Campos de trabajo regionales y temáticos de las asociaciones profesionales etnológicas

Material protegido por derechos de autor

La división de las disciplinas y subdisciplinas temáticas y regionales proviene de la separación, típica de la sociedad industrial, de cada uno de los ámbitos vitales en dominios claramente diferenciados (p. e., religión, política, medicina, parentesco) y es de cuño nacional (A, B).

Esta separación es etnocéntrica y no se lleva a cabo en la mayor parte de las culturas extraeuropeas ni en la mayor parte de nuestra propia cultura.

Los fenómenos aislados observados en el mundo vital de las personas no se pueden adscribir claramente a una u otra subdisciplina. Sin embargo, por razones de orden y para poder interpretar la cultura como un todo después de haberla dividido en diferentes aspectos, es muy importante hacer una clasificación de los **campos de trabajo:**

La **etnología económica** investiga el aseguramiento de la existencia material mediante determinados sistemas económicos.

El hombre es capaz de adaptarse a diferentes entornos naturales y artificiales. La etnología económica estudia los siguientes aspectos: la adquisición de alimentos (p. e., recolección, caza, cultivo, cría de animales), la obtención (producción) de bienes y alimentos, su distribución, el trueque y la circulación de mercancías.

Las condiciones geográficas y sociales del sistema económico, de la tecnología, de la organización del trabajo humano (división del trabajo) y de las relaciones de propiedad están vinculadas con otros aspectos de la cultura.

La **etnología social** investiga ante todo las relaciones sociales de las unidades sociales existentes dentro de una cultura. Estas relaciones pueden estar organizadas (organización social) de diversas maneras (p. e., por vínculos de parentesco, sexo, edad, intereses políticos, económicos y emocionales).

La interacción de los individuos como representantes de determinadas posiciones sociales (estatus) y funciones (rol) está sujeta a diferentes grados de formalización (estructura informal o formal).

Hay muchísimas formas diferentes de organización,

como p. e. la organización estatal, no estatal o tribal de sociedades colectivas, los subgrupos –como los grupos por el linaje, los clanes, las castas, las sociedades secretas y los partidos– o mediante corporaciones y asociaciones voluntarias o forzosas.

Son objeto de la **etnología de parentesco,** como principal subdisciplina de la antropología social, la familia, el casamiento, el matrimonio y el parentesco.

La **etnología política** investiga el origen, la dinámica y los rasgos de la desigualdad social, así como de las relaciones sociales de poder.

Explora la forma de organización del poder, el reparto de éste y su vinculación con individuos y grupos pertenecientes a una cultura, así como la relación de poder entre los grupos (p. e., conquista, colonización, guerra o segmentación, anarquía regulada u hostilidad).

Las comunidades políticas pueden organizarse con arreglo a los principios del parentesco, la territorialidad, la asociación voluntaria y la validez jurídica. El individuo se mueve entre estas esferas de acción intentando manipular o cambiar a su conveniencia las estructuras existentes.

La **etnología religiosa** investiga la relación con lo sobrehumano o sobrenatural (lo trascendente).

Lo divino, el sentido de la vida, las ideas sobre el alma, la vida más allá de la muerte y el efecto de las fuerzas sobrehumanas (p. e., espíritus, antepasados, objetos animados) son descritos por las culturas de las más diversas maneras.

Toda sociedad cultiva ideas sobre el origen, el fin y el orden interno del mundo, y sobre la relación entre el mundo sensiblemente percibido por el hombre y el mundo de lo invisible (cosmologías e imágenes del mundo).

Toda cultura conoce también la duda y la visión racional de las cosas, y traiciona los misterios de las tradiciones religiosas.

En esencia, la relación con lo sobrenatural ha de ser contemplada en relación con la estructura social, la economía y la política del grupo en cuestión.

Otros campos de trabajo (p. e., la comunicación, la etnología artística, la antropología psicológica y la etnomedicina) serán tratados más adelante en este atlas.

Sin embargo, las teorías y los métodos esenciales de la disciplina quedan definidos por el trío formado por la etnología económica, la etnología social y política, y la etnología religiosa.

Material protegido por derechos de autor

	publicaciones	obras influyentes	soc. etnol., etnogr. y anth.	primeras cátedras	otros
1845			Abt. für Ethnographie i.d. Russ. Geograph. Ges., St. Petersburg		
1851-59			Soc. d'Anth., Paris		Weltreisen (A. Bastian)
1859		C. Darwin, *Origin of Species*			
1861		J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*			
1863			Anth. Soc. of London		
1865				Berlin	
1869	ZS f. Ethnologie		Ges. f. Anth., Ethnologie und Urgeschichte, Berlin		
1870-71					Neuguinea-Exp. (N. N. Miklukho-Maklai)
1871		E.B. Tylor, *Primitive Culture*			
1873					
1877		L.H. Morgan, *Ancient Soc.*		Leyden	
1881			Soc. del Folklore Español		
1882			Anth. Sektion d. Am. Soc. for the Advancement of Science		
1886					North-West-Coast Indianer (F. Boas)
1888	J. of Am. Folklore				
1896	Ann. sociologique			Oxford	
1899	Am. Anthropologist			Columbia U./N.Y.	
1899-65	J. of the Royal Anth. Inst.				
1900-01					Jesup Northern Pacific Exp. (F. Boas)
1901	MAN				
1902			Am. Anth. Ass.		
1903		F. Graebner, *Kulturkreise u. Kulturschichten in Ozeanien*			
1906	Anthropos				
1906-08					Ft./Andamanen (R. Radcliffe-Brown)
1907				Liverpool	
1909		A. Van Gennep, *Les rites de passage*			
1911-15		Sir J. Frazer, *The Golden Bough*			
1912		E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*			
1915-18					Ft./Trobriand (B. Malinowski)
1922		B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*			
1925				Inst. d'Ethnologie de l'U. de Paris	Ft./Samoa (M. Mead)
1928	Primitive Man (ab '53 Anth. Quarterly)	M. Mead, *Coming of Age in Samoa*			
1929	Ann. d'histoire économique et sociale				
1930					Ft./Nuer (Evans-Pritchard)
1931-33					Dakar-Djibouti Exp.
1934		R. Benedict, *Patterns of Cult.*			
1936	Ethnos	R. Firth, *We, the Tikopia*			
1937			Soc. de Estudios Afrocubanos		
1938		F. Boas, *The Mind of Primitive Man*			
1940		Evans-Pritchard, *The Nuer*			
1942	Human Organization				
1943			Inst. Int. de Estudios Afroamericanos		
1946	Archiv für Völkerkunde				
1949					Gründung Human Relations Area Files
1957		A. R. Radcliffe-Brown, *A Natural Science of Soc.*			
1958	Current Anth.				
1961	L'Homme				
1962					
1963		Lévi-Strauss, *Structural Anth.*			
1972	Ann. Review of Anth.				
1973		C. Geertz, *The Interpretation of Culture*			
1974	Am. Ethnologist				
1977		Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*			
1978		H.P. Duerr, *Traumzeit*			
1986		J. Clifford & G. Marcus, *Writing Culture*			
1989			Eu. Ass. of Social Anth.		

Abt. Abteilung
Am. American
Ann. Annales, Annual
Anth. Anthropologie, Anthropology etc.
Ass. Association
Cult. Culture
Eu. European
Exp. Expedition
Ff. Feldforschung
Ges. Gesellschaft/-en
Inst. Institut, Institute, Instituto etc.
Int. Internacional
J. Journal
N.Y. New York
Russ. Russisch
Soc. Sociedad, Society
U. Université, University
ZS Zeitschrift

Datos clave de la etnología

Material protegido por derechos de autor

Los representantes de las culturas vecinas o muy alejadas se han formado siempre una imagen de ellas y han emprendido viajes. Las culturas europeas y sus precursores del Oriente Próximo, los mesopotámicos y los egipcios, se revelaron como particularmente interesados por una descripción realista de lo ajeno.

Herodoto (*ca.* 490-424 a.C.) está considerado «el padre de la etnografía» en el sentido occidental de la palabra.

En la **Alta Edad Media**, gracias a los viajes de Willem van Rysbruck (*ca.* 1215-1270) y Marco Polo (1254-1323), llegaron a Europa noticias de gente exótica.

El erudito islámico Ibn Jaldún (1332-1406) comparó por escrito el nomadismo con el sedentarismo.

Los informes detallados acerca de los indios llegaron a Europa a través de los españoles Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Bernardino R. de Sahagún (1500-1590).

Los grandes **viajes expedicionarios** (p. e., de James Cook, 1768-1781) de los siglos XVII y XVIII se emprenden con el trasfondo de la expansión de la economía y del poder de los europeos.

Las teorías antropológicas sobre la historia y las consideraciones metafísicas y filosófico-estatales fueron a menudo respaldadas por el material etnográfico y de las ciencias naturales.

En la **época de la Ilustración** los pueblos exóticos también sirvieron como superficie de proyección de las utopías y los temores europeos: los indios y los habitantes de las islas de los Mares del Sur fueron romantizados como «nobles salvajes» que, a diferencia de los europeos, se hallaban más próximos a la naturaleza.

Esto se refleja especialmente en los escritos de Jean Jacques Rousseau (1712-1778), que adopta la dicotomía entre naturaleza y cultura de Michel de Montaigne.

> Según Rousseau, en principio el hombre se encuentra en un estado natural de felicidad, sin saber nada de obligaciones sociales ni religiosas. Sólo la cultura lo vuelve un ser degenerado y enajenado. A lo largo de la evolución cultural, los individuos llegan a un pacto social *(volonté genérale)* acerca de la constitución de su sociedad, la cual es inculcada por medio de la educación.

Además de estas concepciones, más bien fantasiosas, encontramos también muy pronto el esfuerzo por hacer una descripción precisa y realista de las zonas recorridas en los viajes y de sus habitantes (p. e., en Fray Bernardino de Sahagún, Georg Forster, Alexander v. Humboldt).

Con la **apertura económica y militar de Europa al mundo** se desarrolla entre una amplia mayoría de la población europea un interés creciente por lo ajeno, lo extraño y lo exótico. Esta necesidad se ve satisfecha a través de museos, libros y exposiciones universales.

> Así, p. e., las exposiciones de fieras son enriquecidas con personas exóticas vivas (véanse, a partir de 1874, las exposiciones de pueblos de Carl Hagenbeck).

En la fase inicial de las etnologías como asignaturas universitarias, en la **segunda mitad del siglo XIX**, son fundadas las primeras revistas, asociaciones, cátedras y museos etnológicos (fig.), a menudo por juristas, médicos y especialistas en ciencias naturales.

Las clásicas fantasías exóticas y la necesidad de una descripción realista se alían entonces para formar las combinaciones más variadas, desde la romantización de los salvajes, pasando por los intentos de una descripción realista, hasta el desprecio colonial y la justificación científica del odio racista.

> Los médicos dan con frecuencia la pauta y fomentan la antropología física; así, Anders Retzius (1796-1860) introduce la creación de un índice. Las matemáticas (Adolphe Quetelet, 1796-1874) emprenden estadísticas masivas. En 1900, el zoólogo ruso Joseph Deniker (1852-1918) presenta un sistema racial que recurre a la medición de determinadas partes del cuerpo. Las teorías racistas de los siglos XIX y XX (Houston Stewart Chamberlain, 1855-1927; Arthur de Gobineau, 1816-1896) formulan la superioridad de los blancos y la inferioridad de los demás, sobre todo, de los negros.

Con la expansión de las zonas europeo-americanas de poder e influencia, las averiguaciones científicas se centran también en el interior de África, Asia, América y Australia.

> Aventureros osados de la burguesía y de la nobleza, así como misioneros, recorrieron los continentes y las islas del océano Pacífico por encargo de asociaciones científicas y organizadores con fuertes capitales, y algunos de ellos también por iniciativa propia.

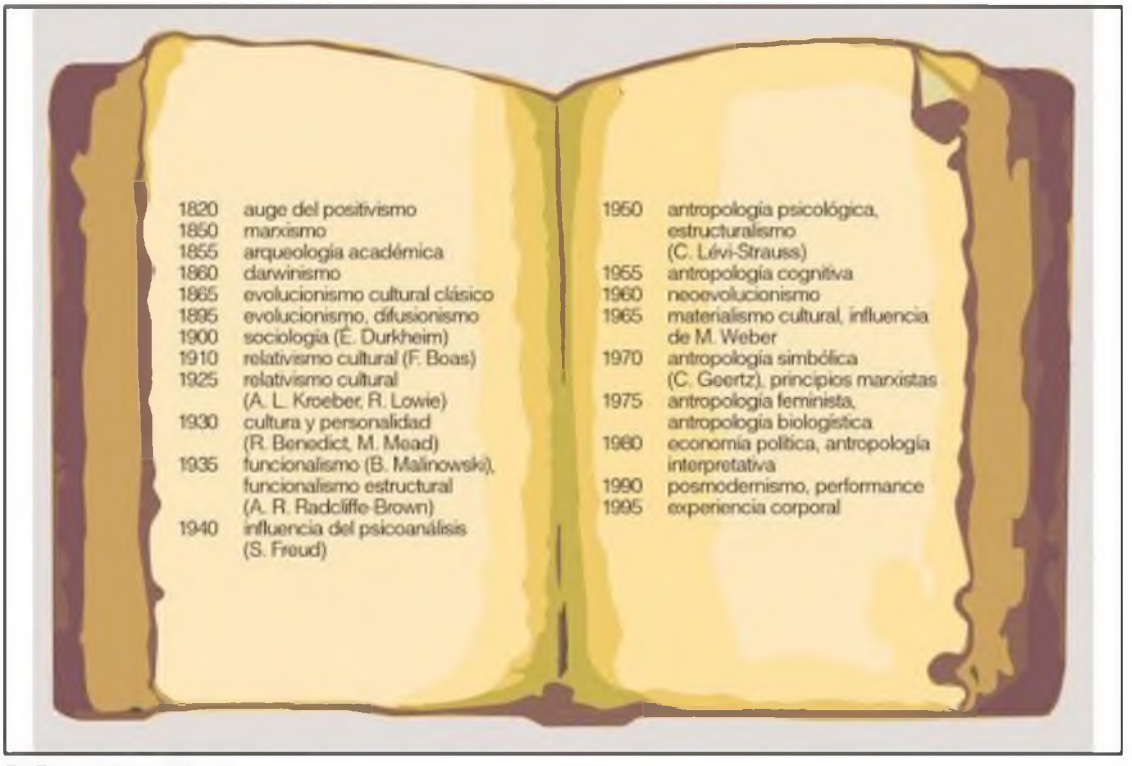
Además de los viajes expedicionarios con el tiempo limitado, a mediados del siglo XIX se empezó a practicar también una **investigación de campo estacionaria**.

Dicha investigación se inició primero en aquellos países cuyos territorios albergaban «pueblos naturales», así como en colonias y dominios con unas estructuras administrativas bien asentadas. Las administraciones coloniales, a través de la colaboración con los etnólogos, esperaban obtener información acerca de las peculiaridades culturales de los nativos, para poder llevar a la práctica una política colonial efectiva. Durante mucho tiempo, casi todos los etnólogos y antropólogos culturales creyeron

Material protegido por derechos de autor

	etnólogo	viajero
traje nacional y «going native»	tabú; se considera superficial	no es tabú
emociones en el texto	son canalizadas	no son canalizadas
relaciones sexuales con los nativos	tabú; suposición básica: no se garantiza el distanciamiento necesario para el análisis	no son tabú
valoraciones morales negativas	renuncia (se silencian las frustraciones, el malestar físico y los prejuicios)	no hay renuncia (mención de frustraciones, malestar físico y prejuicios)
imagen de uno mismo	el extranjero en el extranjero	visitante cosmopolita
importancia del sexo, el origen y la sexualidad	no se resalta mientras se trate de un investigador varón y blanco	es recalcada; los viajeros mencionan con frecuencia el papel del color de la piel y hablan a menudo desde una posición racista
comprensión de lo ajeno	profunda comprensión	comprensión superficial
	co-residencia de larga duración; observación sistemática y recogida de datos; comunicación efectiva mediante conocimientos lingüísticos; interés en las estructuras y los significados profundos o implícitos	breves visitas, como de paso; observación no sistemática; a menudo carecen de conocimientos lingüísticos; interés por las diferencias superficiales
«auténtica» negación de la cultura ajena	interior/mental; un acto hermenéutico	externa/física; un acto físico

A) Diferencias en los hábitos y los textos entre los etnólogos y los viajeros



B) Proyectos teóricos

C) Teorías: característica principal de las concepciones sociales

Material protegido por derechos de autor

que la expansión del colonialismo haría desaparecer las culturas «primitivas», que eran consideradas como los restos de las culturas originarias. Esto indujo a la compilación de una gran cantidad de datos acerca de esas culturas, para así preservarlas del olvido *(salvage anthropology)*.

En la segunda mitad del siglo XIX se crean las primeras cátedras universitarias de etnología. En la época del arraigo académico, la etnología se distanció de los viajeros y de los escritores de viajes.

Entonces adquirió relevancia el concepto de investigación de campo, con el que la etnología se estableció claramente como una ciencia de observación empírica.

El concepto de campo posee distintivos tanto alusivos al espacio como a los hábitos; de ahí que el corpus normativo de la disciplina recalque el trabajo in situ. El investigador etnológico de campo se diferencia del viajero por la conducta y por el plano textual de la representación (A). En la práctica, sin embargo, a menudo se desvanecen las diferencias entre el viajero etnólogo y los demás viajeros.

Hoy en día, debido al giro literario que tuvo lugar en los años ochenta, la disciplina está otra vez más cerca de la literatura viajera.

Así, James Clifford destaca que en la investigación de campo el aspecto de la presencia estacionaria en el campo *(fieldwork as dwelling)* se ha superpuesto al aspecto móvil del viaje al campo, en el campo o desde el campo *(fieldwork as travel)*.

En la época de la **expansión colonial europea**, aproximadamente desde 1880 hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, una serie de etnólogos, al servicio de la imposición administrativa de la «madre patria», profundizó en los conocimientos sobre la forma y la estructura de las poblaciones colonizadas. La etnología se convirtió en parte en una ciencia auxiliar del colonialismo.

En 1906, en la colonia alemana de Nueva Guinea, el gobernador le encargó al etnólogo Richard Thurnwald que investigara la estructura social y la cosmología de las tribus, con el fin de aplicar las ideas jurídicas alemanas a los grupos indígenas.

El aprovechamiento de la cultura autóctona para la vinculación política, económica y administrativa en el sistema de la madre patria fue enmascarado aludiendo a motivos sublimes y, en parte también, bienintencionados; aseguraban, p. e., que querían llevar la civilización a los «nativos» con todas sus bendiciones: con la religión, la medicina, la alfabetización, la cultura, la democracia, etcétera.

La base de todo ello era la ideología del crecimiento ilimitado, de la expansión ilimitada y del continuo progreso de la humanidad, según la cual merece la pena –y es factible– esforzarse por elevar todas las culturas al escalón más alto de la evolución humana, es decir, al de Occidente. Sin embargo, sería erróneo interpretar cualquier investigación etnológica de la era colonial desde un punto de vista político-colonialista; en muchas ocasiones, las investigaciones estaban más bien motivadas por un interés humanista sobre la diversidad del mundo.

En esta época, la creación teórica (B) fue dominada por los grandes proyectos del pensamiento, las *Grand Theories:*

- La creación teórica del siglo XIX fue dominada por el evolucionismo (p. 39).
- El proyecto teórico del difusionismo (p. 41) y la escuela de la historia cultural (p. 43) dominaban sobre todo, antes de 1930, el espacio germanoparlante.
- Desde 1900, en los EEUU dominaban los principios del relativismo cultural (p. 47).
- En el Reino Unido se desarrolló el proyecto teórico del funcionalismo (pp. 49 ss.) entre 1920 y 1940.
- La sociología francesa influyó tanto en el funcionalismo estructural británico como en el estructuralismo francés (p. 53).

A veces, las concepciones sobre la sociedad de estas tradiciones se diferencian considerablemente (C).

Con el **fin de la Segunda Guerra Mundial** y de la **descolonización**, después de 1945, la disciplina entró en una crisis de legitimidad; comenzó la denominada **crisis de la etnología**, que sin embargo también dio lugar a que se erigiera en una disciplina generalmente respetada dentro del canon de las ciencias humanísticas y sociales.

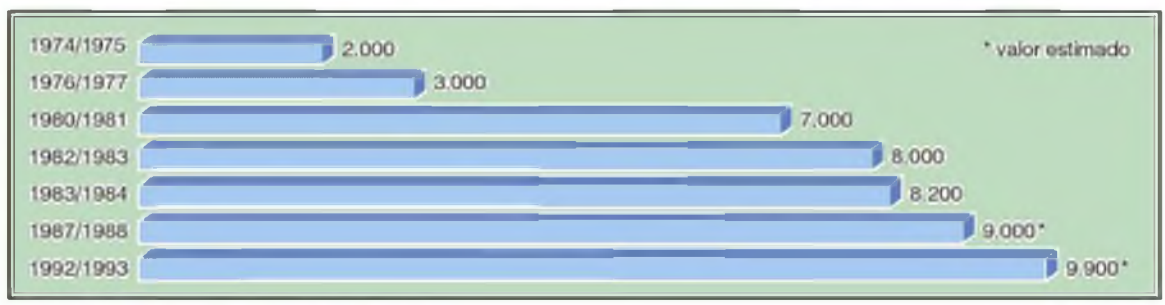
Sin embargo, las eufóricas esperanzas –que a menudo acompañaban al trabajo de los etnólogos– en un mundo progresista para todos los pueblos no se cumplieron. Y la disciplina se vio en la necesidad de replantearse su utilidad.

En el campo de la teoría y de los objetos de investigación, los puntos de vista holísticos se rinden a los intereses particulares: en principio, las *Grand Theories* son rechazadas, y la etnología se divide en una serie de subdisciplinas (p. e., *Urban Anthropology, Medical Anthropology*) que se ocupaban de objetos de investigación particulares. Además, cada vez se llevaban a cabo más investigaciones en el propio país.

Con la **crítica tecnológica** y la crisis de fe en el progreso, desde los años setenta surge en las sociedades industriales democráticas una amplia necesidad social de comunidades aparentemente auténticas, de exotismo y esoterismo:

Material protegido por derechos de autor

A) Institutos universitarios de etnología y antropología social y cultural en Europa (1994)



B) Estudiantes de etnología en Alemania

C) Los mayores Departamentos de Antropología en los EEUU (1990-1991)

Material protegido por derechos de autor

- En el estudio de los chamanes falsos y verdaderos, los celtas y los indios se buscan respuestas a las preguntas sociales y ecológicas del presente.
- Los libros de C. Castañeda, R. Sheldrake, P. Feyerabend, F. Capra y H. P. Duerr formulan la reclamación de la vuelta a lo irracional en la ciencia, haciéndola más popular.
- Además, el interés por lo exótico y por las culturas y los pueblos ajenos es promovido también por los medios de comunicación de masas y por las ofertas de viajes lejanos ***(etnoboom)*** (B).

A ello se añade otra evolución de signo contrario: el incremento de las zonas catastróficas provoca cada vez más intervenciones de las sociedades altamente tecnificadas en el «cinturón del hambre» y en zonas afectadas por guerras civiles; de ahí que aumente el interés por la etnología y por especialistas que hagan de mediadores, p. e., en la implantación de medidas de ayuda al desarrollo.

Actualmente [2002], los institutos universitarios alemanes (23), germano-suizos (4) y austriacos (1) se han especializado en aspectos regionales. En los EEUU [1990], 270 universidades disponían de un Departamento de Antropología con un total de 3.196 cátedras (2.690 de las cuales eran de profesorado a tiempo completo).

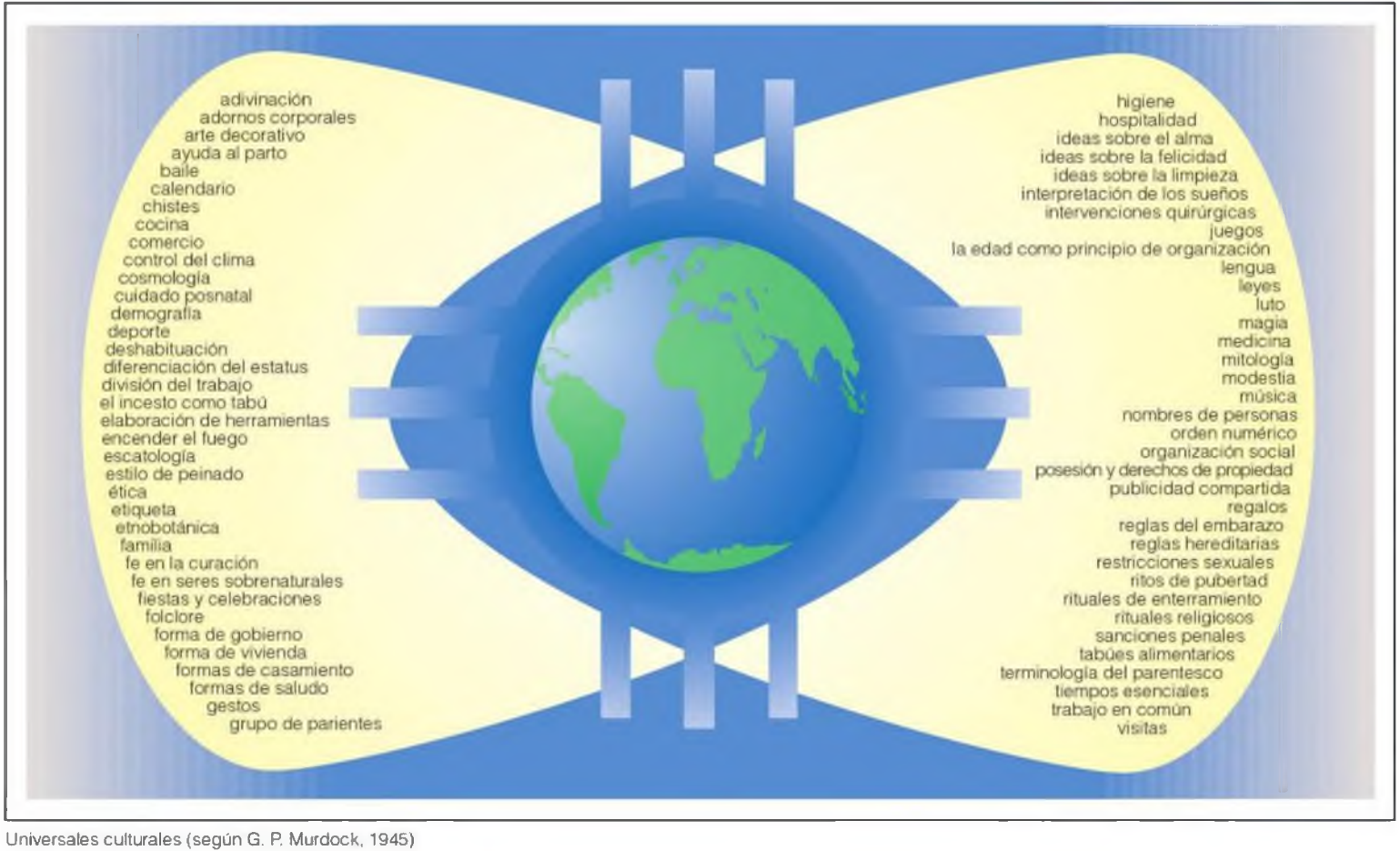
En 1989, con la European Association of Social Anthropologists (EASA), se creó una representación profesional europea con más de 1.100 miembros [1994] (fig., p. 22). La American Anthropological Association (AAA), la asociación de los antropólogos americanos (A, p. 20), tiene unos 10.000 miembros, aunque también incluye arqueólogos, lingüistas y antropólogos físicos.

La etnología como disciplina universitaria, al menos en Alemania, no está personalmente adaptada a la aglomeración masiva de estudiantes. El camino que siguen a menudo los jóvenes etnólogos empieza por una carrera bajo el signo del romanticismo y termina en una práctica profesional bajo el signo del dominio técnico de las situaciones catastróficas. Las perspectivas profesionales de los etnólogos alemanes, pese a la abundancia de nuevos campos de trabajo, como en la investigación de la organización cultural y en el terreno de la administración pública, de la ayuda en las catástrofes y del asesoramiento a extranjeros, siguen siendo inciertas.

En los años ochenta y noventa, la pérdida de la fe en la factibilidad y en el progreso de la modernidad halla su repercusión en el plano de la creación teórica en los principios –desarrollados en origen sobre todo en Francia– del análisis discursivo y del deconstructivismo. Junto con la antropología interpretativa de inspiración hermenéutica, forman los cimientos de la antropología cultural posmoderna dominante en los años noventa. La antropología cultural posmoderna, que se halla en la tradición del relativismo, debido a los efectos económicos y políticos de la revolución posterior a la Guerra Fría de 1989, es crecientemente desafiada por posiciones esencialistas. De este modo, los conflictos sociales y políticos son cada vez más atribuidos a valores esenciales de tipo étnico-cultural (p. e., en el eufemismo de la «limpieza étnica»). Este proceso es respaldado por un cambio paradigmático, principalmente científico, cuya expresión más visible es la implantación de la investigación genética como ciencia directriz. Recurriendo a las ciencias biológicas, los teóricos de la sociobiología y de la etnología humana intentan explicar los fenómenos sociales y políticos a través de combinaciones genéticas: universales aparentes –como p. e. la etnicidad y el sexo– son reducidos a sus componentes biológicos. Esta evolución es recogida en los conceptos de «etnopolítica» o «biopolítica».

Los peligros del cambio paradigmático estriban, entre otras cosas, en la relativización de los principios explicativos racistas. La investigación de las bases de la antropología cultural puede contribuir a comprender mejor la diversidad de la vida y la concepción de ésta como proceso, como p. e. la manipulación de los símbolos étnicos para enmascarar los problemas sociales o los intereses particulares de poder. De nuevo se fomenta el considerar el viejo requisito ético de disciplina, diversidad y diferenciación de las culturas como una expresión equivalente del comportamiento humano. Para ello, será necesario continuar con la investigación de los grupos menos favorecidos y, al mismo tiempo, centrar también el interés etnológico en las elites sociales, a base de valorar las –supuestamente independientes de la cultura y racionales– «ciudadelas de la racionalidad» (p. e., los laboratorios genéticos, las instituciones académicas, las empresas de economía y las burocracias estatales) como productos y productores de cultura.

Material protegido por derechos de autor



Universales culturales (según G. P. Murdock, 1945)

Material protegido por derechos de autor

La palabra **cultura** se remonta a un concepto latino procedente del ámbito de la agricultura: *colere* (cultivar, labrar) designa la delimitación de un campo mediante el arado de un surco, es decir, la definición de un **campo de siembra.**

Ya en este sentido etimológico, la cultura y el campo aluden a un ámbito que, al igual que el trozo de tierra sin labrar, fue arrebatado a la naturaleza y purificado de influencias molestas.

En la tradición de los naturalistas del siglo XIX, de la que procede el concepto de **campo de investigación,** se definieron como influencias molestas aquellas circunstancias que perjudicaban a la observación de los investigados en su entorno supuestamente natural (p. e., las comunidades translocales, el régimen colonial o las sociedades misioneras).

Los nativos fueron naturalizados a base de adscribirlos a un lugar; la cultura y el campo fueron geográficamente definidos.

Hoy se entiende por cultura, en el sentido más amplio, lo que hacen las personas para reafirmarse en el entorno natural o artificial.

Este concepto de cultura muy general se diferencia:

- de la «cultura» que designa el arte y la poesía –reducidos al lenguaje cotidiano– occidental o el estilo de vida refinado;
- de la dicotomía desarrollada en el pesimismo cultural alemán entre cultura y civilización: se entendía por cultura la vida sencilla y casi natural, mientras que la civilización expresaba el distanciamiento del hombre de la tradición y de las relaciones interhumanas.

La cultura también se puede entender como la realidad construida por las personas. La mayoría de la gente cree en «un» mundo real incuestionable y obligatorio para «todos» los hombres que se halla situado en alguna parte, fuera de uno mismo. La etnología, sin embargo, muestra que las personas de diferentes culturas también viven en mundos diferentes. Hoy en día se sabe que incluso las interpretaciones sobre la «naturaleza» están siempre influidas por la cultura.

En el *perspectivismo* de los indios amazónicos se les atribuye a los animales, a los fenómenos naturales inanimados, a las plantas y a los espíritus una cualidad espiritual dotada de subjetividad e intencionalidad que los cualifica como «personas»; su forma física aparente está considerada como un envoltorio que oculta un auténtico ser humano. Cada una de estas «personas» se percibe a sí misma como humana, sus costumbres como «cultura» y su organización social como «sociedad».

Del concepto general de cultura se diferencian las «culturas» específicas (sistemas de ideas colectivamente compartidas, modos de conducta y de expresión).

Esto a veces es confuso, pues cuando los etnólogos hablan de «cultura» pueden referirse a la capacidad cultural humana en general o bien a una «cultura» independiente en el sentido de una «sociedad» o de una «etnia» que consta de elementos presentes en todas partes, pero diferenciados (*universales*, fig.).

En ocasiones, la desaparición de las culturas independientes por su inclusión en el sistema capitalista industrial universal, y la aparición de una **cultura mundial** *(occidentalización)* son admitidas por el proceso de la homogeneización global. Esta interpretación, que sigue la tradición del pesimismo cultural y de la crítica de la civilización, parte de la base de que el proceso de la modernización industrial expone a las personas y a la cultura a la «masificación» y la «mezcla» **(cultura de masas).**

En esta ideología la «masa» se caracteriza por un estilo de vida unificado y por el mal gusto (*kitsch*, vulgaridad, suciedad).

Esta perspectiva también occidentaliza «la sociedad industrial occidental» como algo homogéneo e ignora la *difference within.*

A menudo se considera el prototipo de la cultura de masas a los EEUU, cuyo *American way of life* se difundió sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial.

De todos modos, la adopción de decorados culturales de «Occidente» (p. e., la música pop o los electrodomésticos) por las culturas no industriales no sólo da lugar a una masificación de las culturas, sino a la integración de elementos individuales en contextos ya existentes y, por lo tanto, a la dinamización de la cultura.

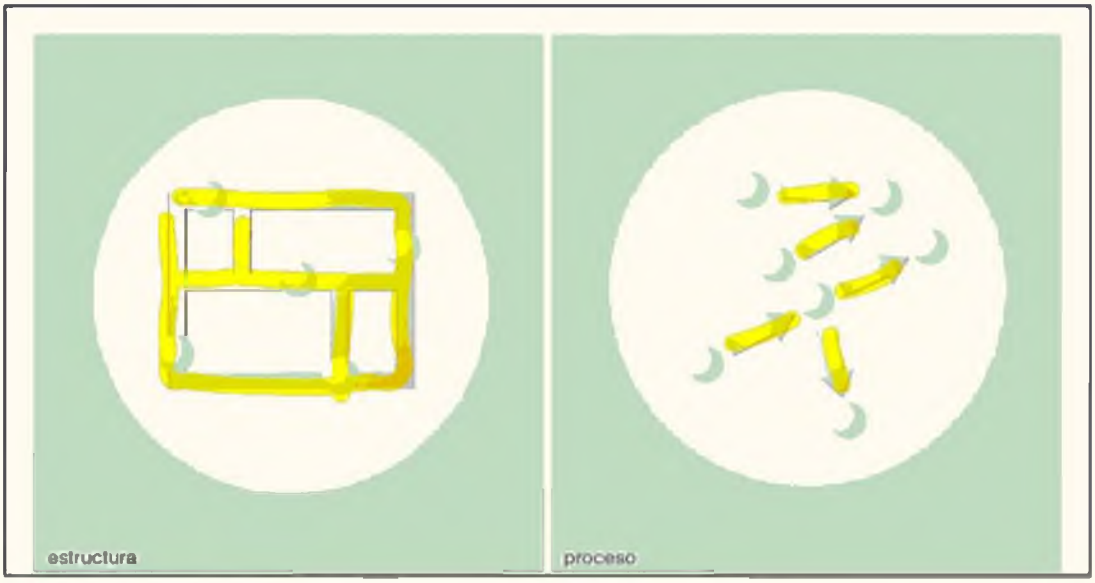
Así, diferentes investigaciones acerca del fundamentalismo religioso han mostrado que la adopción de innovaciones técnicas por los fundamentalistas no significa que también se adopten los valores que «en Occidente» van asociados a esas innovaciones (p. e., el individualismo o el consumismo).

La idea de que la diversidad de las culturas, sobre todo extraeuropeas, se perdería por la influencia del capitalismo o de los modos de vida europeos y americanos, nos la encontramos ya en la teoría evolucionista que dominaba en el siglo XIX.

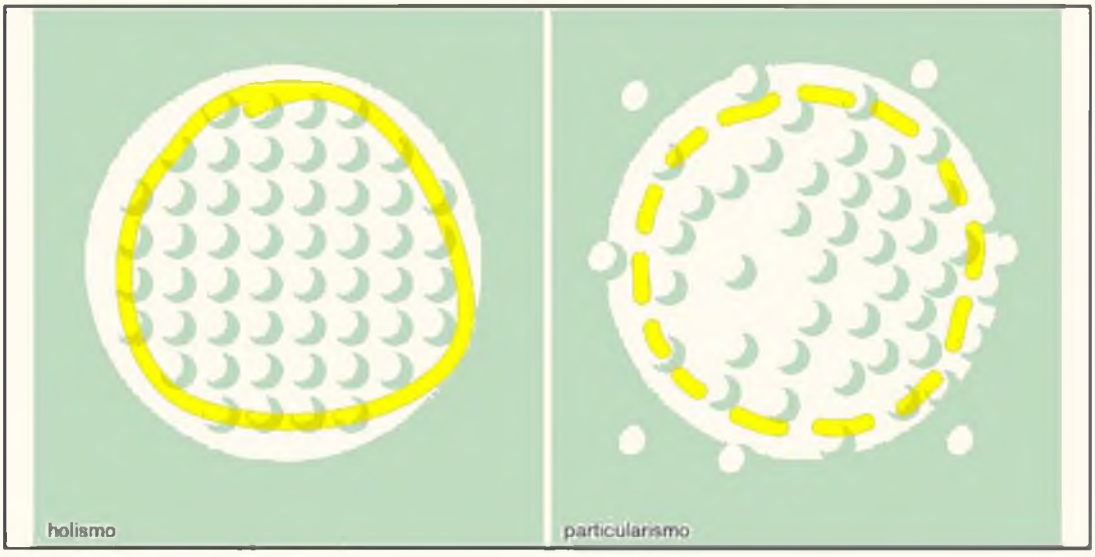
«Salvad lo que sea salvable», decía ya el etnólogo Adolf Bastian (1826-1905), hablando del tratamiento científico de las culturas tradicionales.

La idea de la desaparición de las culturas y de su salvación por la investigación etnológica se basa en un concepto de cultura estático y casi atemporal,

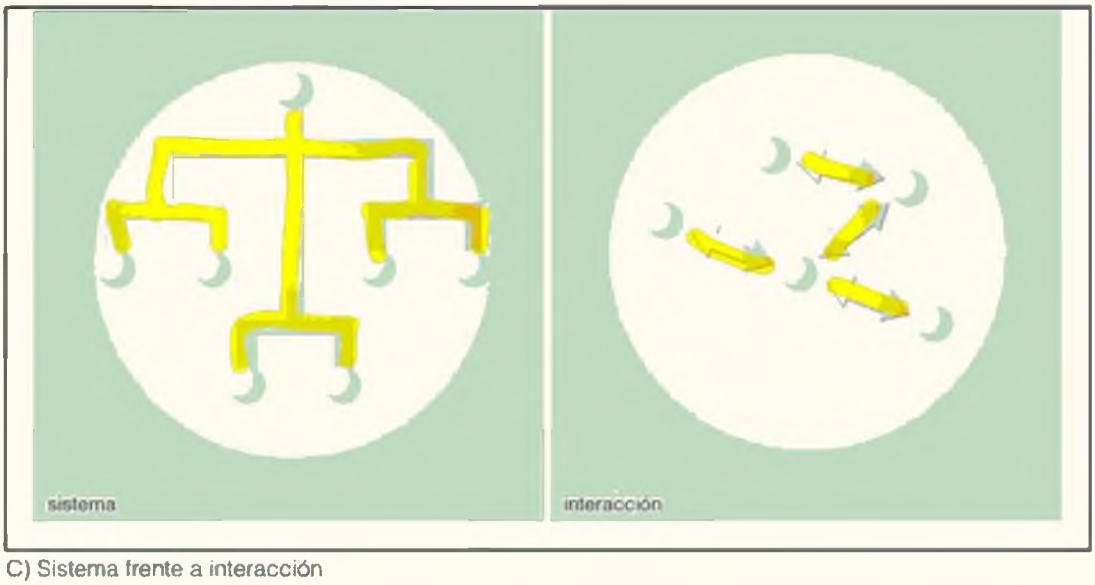
Material protegido por derechos de autor



A) Estructura frente a proceso



B) Holismo frente a particularismo



C) Sistema frente a interacción

en el que el dinamismo y el cambio aparecen como desvíos de la «auténtica cultura».

En este sentido, toda cultura es entendida como un proceso que se nutre, entre otras cosas, de la adopción y transformación de modelos ajenos.

Todavía está por aclarar si realmente los antiguos estilos culturales «se hunden» irreversiblemente, si el mundo de la modernidad se diferencia fundamentalmente del mundo de la tradición. La definición de cultura [1871] del antropólogo inglés Edward B. Tylor (1832-1917) se consideró durante mucho tiempo como irrebatible:

«La cultura de la civilización [...] es un todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la ley, la costumbre y otras capacidades y hábitos adquiridos por los hombres como miembros de la sociedad.»

A todo grupo humano le corresponde, pues, la posesión de la cultura, que consta de determinados elementos de carácter obligatorio general y se basa en unas tradiciones que el individuo ha de aprender.

Las cuestiones sobre el origen, las características y la transmisión de la cultura determinan todavía hoy la investigación etnológica.

La definición de Tylor abarca la *totalidad de la cultura* y puede ser contemplada como punto de partida de todos los demás conceptos de cultura.

Sin embargo, en la etnología no existe una definición única del concepto de cultura. Dicho concepto varía en función del planteamiento de la cuestión y de la orientación teórica.

En su libro *Culture* [1952], Alfred L. Kroeber y Clyde Kluckhohn presentan ya 175 definiciones diferentes de cultura.

Sin embargo, cualquier concepto de cultura científico-antropológico que tenga validez hoy en día está basado en la idea de que todos los hombres comparten las mismas condiciones básicas y necesidades físicas y psíquicas.

La mayor parte de los conceptos etnológicos de cultura presentan unas características generales que destacan tanto la cultura en el sentido de las facultades humanas como en el sentido de «una cultura». La cultura:

- es esencial en el hombre y lo diferencia del animal;
- es compartida por personas de un grupo;
- es adquirida y aprendida por el hombre mediante la tradición, la enculturación y la socialización, no siendo pues una realidad biológica;
- se compone de realidades materiales (p. e., el cuerpo, los artefactos, la vestimenta, la construcción de casas), sociales, lingüísticas e ideales (p. e., conocimientos, símbolos, fe, normas), que guardan relación entre sí.

En la historia de la etnología se desarrollan diferentes **modos de visión** de la cultura que se agrupan por determinados planteamientos y por pares contrarios, pero que rara vez aparecen como puros tipos ideales:

1. Estructura, holismo y sistema frente a proceso, particularismo e interacción (A-C)

Hasta los años ochenta seguía generalizada la visión totalista **(holística)** de la **cultura como sistema total** (teoría sistemática).

Así, p. e., el configuracionalismo (E. Sapir) destacaba la totalidad de los aspectos intelectuales, o el funcionalismo estructural (A. R. Radcliffe-Brown) la realidad social como parte de un todo orgánico.

Desde esta perspectiva parecía evidente que la cultura fuera un fenómeno que, como cultura individual, se podía delimitar claramente de otras culturas, y que se caracterizaba por determinada combinación de distintivos individuales. Cada variación de una parte aislada repercutía en todo el sistema.

Los teóricos del enfoque holístico resaltan la situación de equilibrio en la que se encuentra una cultura que funciona.

Los enfoques estructurales están basados en la idea de que la estructura social de una cultura puede ser investigada como si existiera independientemente de las acciones de los hombres.

Este pensamiento estructural influyó durante mucho tiempo en la creación teórica etnológica, en la que la estructura era interpretada de diversas maneras: para algunos teóricos, la estructura sólo servía como telón de fondo de su investigación, mientras que para otros ocupaba el centro de la misma.

Los enfoques estructurales dejan poco espacio al individuo y a sus intenciones; en ellos, el hombre, sus posibilidades y su conducta están determinados por su posición dentro de la estructura social.

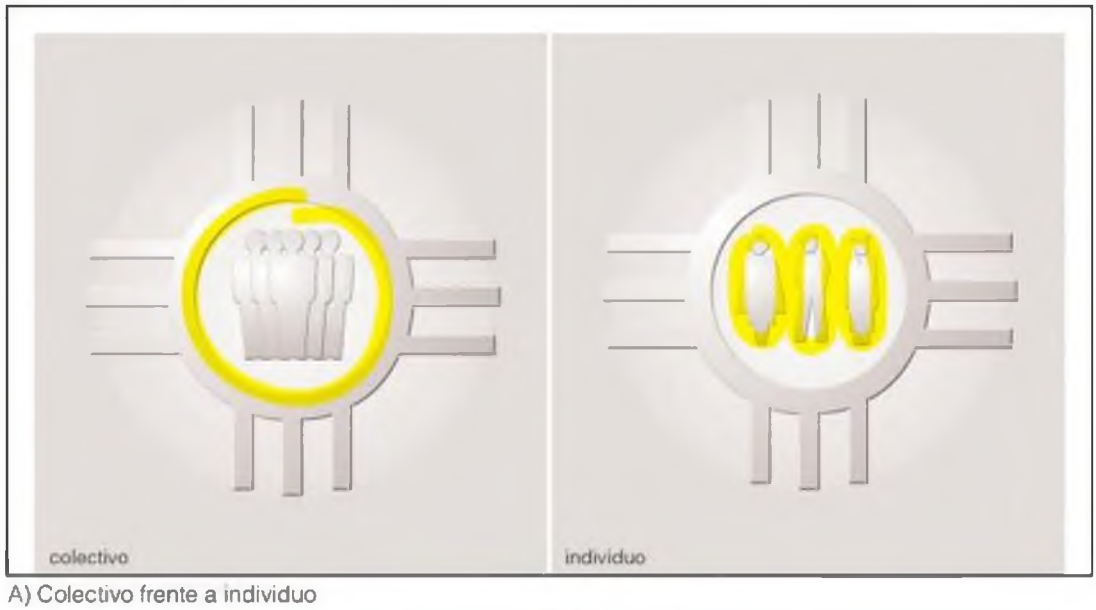
K. Marx, E. Durkheim, L. Althusser y C. Lévi-Strauss están considerados como los defensores de esta tendencia, que atribuye a las estructuras una realidad objetiva.

Las estructuras también pueden ser interpretadas como imperativos que, sin embargo, no son absolutos, sino que están considerados como estrategias de acción del individuo.

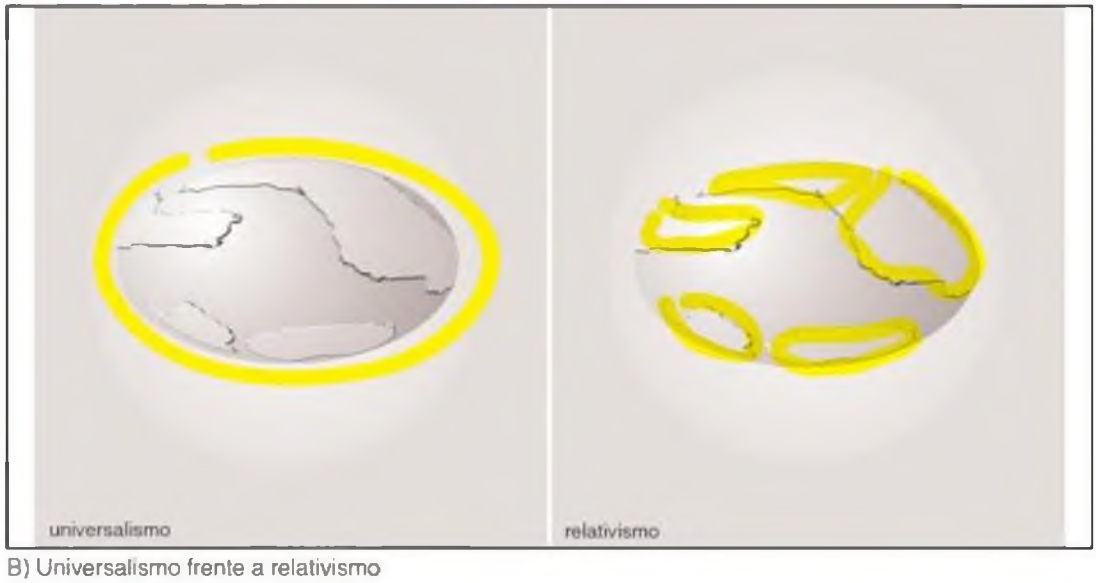
Los enfoques que se centran en la **interacción** entre los hombres destacan, por el contrario, el **carácter procesual y generativo de la cultura:** ésta surge mediante la interacción de los individuos, y sus límites no son claramente definibles.

Los enfoques interpretativos y fenomenológicos ven el problema de los imperativos en los procedimientos que utiliza el individuo para crearse un mundo estructurado.

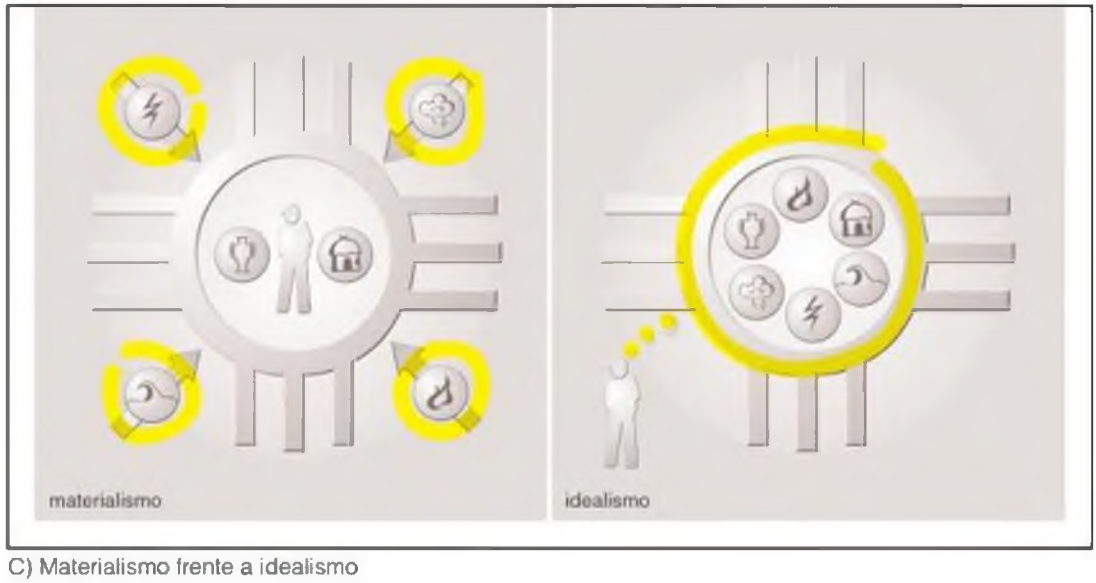
Material protegido por derechos de autor



A) Colectivo frente a individuo



B) Universalismo frente a relativismo



C) Materialismo frente a idealismo

Material protegido por derechos de autor

Las estructuras no poseen entonces una existencia, salvo en las mentes de los que actúan, que nombran una estructura y le otorgan un significado.

Desde esta perspectiva, las estructuras sólo poseen un significado en la experiencia subjetiva.

Si las estructuras influyen en las acciones es sólo porque se les atribuye una especie de realidad, pero esta realidad, al fin y al cabo, es construida por quien actúa.

No han faltado intentos por establecer una relación entre el proceso y la estructura, y entre los individuos que actúan y los imperativos culturales. Un intento importante fue el que desarrolló el etnólogo y sociólogo francés Pierre Bourdieu (1930-2002) mediante su concepción del *habitus*.

Se denomina *habitus* al conjunto de las pequeñas inmovilidades dentro de la dinámica de la vida cotidiana, siendo así un principio estructurador de las estrategias colectivas y de las prácticas sociales.

El *habitus* es la actitud que se ha establecido entre los hechos y las ideas, entre las costumbres y las decisiones, entre la libertad y las necesidades. De este modo, el *habitus* es tanto un producto como un productor de historia y cultura: los miembros de una cultura reproducen aquellas condiciones que han hecho posible la aparición de la misma.

Dentro de una cultura coexiste un gran número de sistemas interpretativos (p. e., subculturas) que no son compartidos del mismo modo por todos los integrantes del grupo.

Desde esta perspectiva, parece dudoso que se pueda hablar de «una» cultura, p. e., «de los» esquimales.

Los conceptos presentados en la literatura etnológica a menudo reproducen sólo el modelo de sociedad del grupo dominante.

2. Colectivo frente a individuo (A)

La relación entre lo individual y lo colectivo, abordada en el siglo XVIII por la Ilustración, influye en la creación del concepto antropológico de cultura:

La concepción del individuo como sujeto de una libertad absoluta (I. Kant, J. G. Fichte), que hace del **individuo el líder de la historia de la humanidad,** contrasta con las ideas del *contrat social* de J. J. Rousseau y, más tarde, con el «espíritu del mundo» de G. W. F. Hegel, que consideran al individuo como expresión y herramienta de la historia y de la sociedad. Para J. G. Herder, la capacidad de reafirmarse dentro del entorno mediante construcciones auxiliares materiales, sociales y espirituales (capacidad cultural), es un potencial exclusivo del hombre.

A mediados del siglo XIX, Gustav Klemm define la cultura como fenómenos supraindividuales (p. e., costumbres, valores, religión) que el individuo adquiere de otros.

Estos fenómenos existen en cualquier grupo humano de manera diferente; sin embargo, se desarrollan a distinta velocidad adoptando desde formas sencillas hasta otras paulatinamente más elevadas.

El contraste entre las interpretaciones centradas en el individuo y las colectivistas se ha transformado poco a poco en una fructuosa dialéctica de la **mutua dependencia del individuo y la sociedad.**

3. Universalismo frente a relativismo (B)

¿Existen universales culturales y, por lo tanto, son comparables las culturas? ¿O son las culturas figuras únicas y, por lo tanto, relativas?

Aunque las posiciones absolutas universalistas o relativistas constituyen más bien una excepción en la historia de la etnología, una y otra vez se ha subrayado o desdeñado uno de los dos principios.

Las **teorías culturales universalistas** recalcan la unidad del género humano y, basándose en ello, **el carácter comparable de las culturas.**

Se buscan, p. e., las similitudes entre los rituales religiosos, los objetos de la cultura materializada y la organización social, pero para la comparación hay que recurrir una y otra vez a un tercer factor: a las ficciones y a los artefactos que representan conceptos como «rituales religiosos», etcétera.

Las teorías universalistas tienen su origen en el evolucionismo del siglo XIX (L. H. Morgan, E. B. Tylor, J. G. Frazer), que deduce este carácter comparativo de la idea de una evolución histórica unificada. Según esta idea, toda cultura más desarrollada (p. e., los Estados) surgió de formas más sencillas y más primitivas (p. e., de las hordas, los clanes o las tribus).

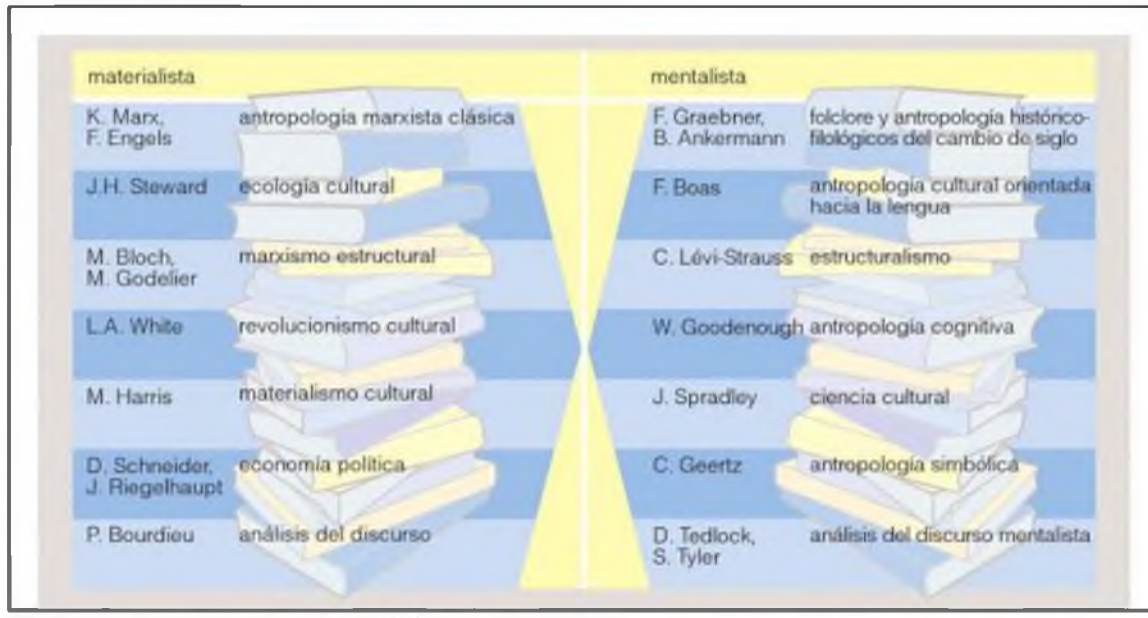
El universalismo de la británica *Social Anthropology* (B. Malinowski) se expresa en la idea de unas necesidades básicas humanas de carácter general que han de ser satisfechas por toda cultura.

El estructuralismo francés (C. Lévi-Strauss) formula unas estructuras básicas que aparecen en todas las culturas.

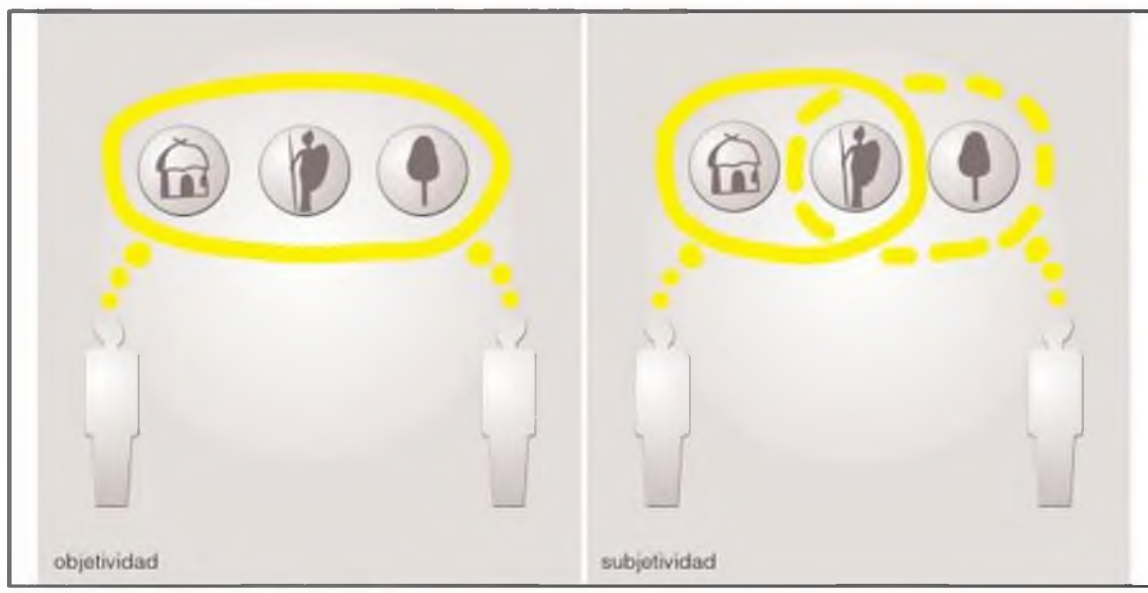
La comparación de las culturas es sistematizada por George Murdock con arreglo a patrones culturales universalmente presentes.

La americana *Cultural Anthropology*, fundada por Franz Boas, destaca en cambio la **unicidad**

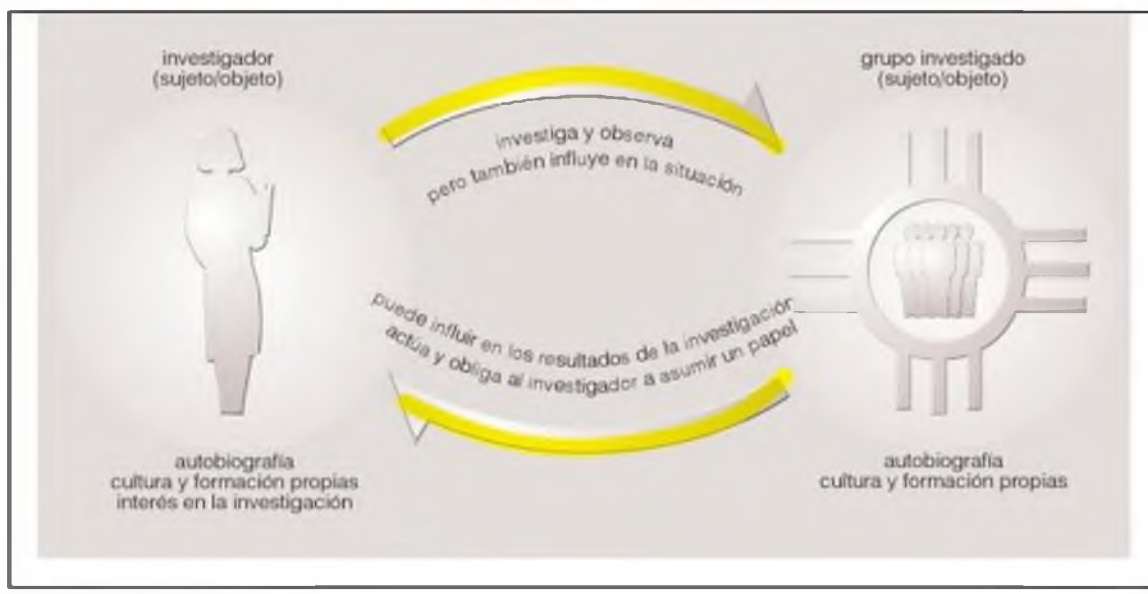
Material protegido por derechos de autor



A) Escuelas de pensamiento materialistas y mentalistas



B) Objetividad frente a subjetividad



C) Intersubjetividad

Material protegido por derechos de autor

de toda cultura, a la que el investigador tiene acceso no por la comparación con otras culturas, sino a partir de su propio contexto.

Esta perspectiva la encontramos ya en J. G. Herder, que atribuye a cada nación una esencia que le es inherente (*Volksgeist* o «espíritu del pueblo»).

Los discípulos de Boas (M. Mead, R. Benedict), bajo la influencia de la revolución lingüística (De Saussure), desarrollaron el relativismo cultural, en el que se observan las distintas características culturales que están vinculadas a un grupo social en lo relativo a la vida habitual de las personas.

El **relativismo cultural** no sólo subraya la equivalencia y la unicidad de todas las culturas, sino también la **incomparabilidad de sus imágenes del mundo** y –en su forma más extrema– la imposibilidad de traducir la experiencia de una cultura a otra.

4. Materialismo frente a idealismo o mentalismo (A)

La cultura es entendida como un mecanismo de adaptación (mental) material e intelectual al entorno natural (hábitat) y al creado por el hombre.

Los **principios materialistas** subrayan la dependencia del desarrollo intelectual y cultural de un grupo, de su capacidad de adaptación al entorno natural y al creado por él mismo.

Así, los ritos de la fertilidad se interpretan como una reacción ante el sistema económico, que a su vez está determinado por el clima, la topografía, la flora y la fauna.

El **modo de observación idealista o mentalista** parte de la cultura como producto intelectual. Para el análisis antropológico no es decisiva la conducta observable, sino las reglas mentales (p. e., símbolos, valores, normas) en las que se basan, en cierto modo como un cianotipo, el moldeo y el uso de los bienes culturales.

5. Objetividad frente a subjetividad (B)

Aunque rara vez se da exclusivamente el objetivismo o el subjetivismo, en ocasiones la discusión entre ambos principios ha sido acalorada (p. e., J. J. Honigman contra D. Hymes/P. y G. Pelto). Dicho debate está basado en la división teórico-científica entre **sujetos que descubren** (los que investigan) y **objetos investigables** (los investigados y su cultura).

Ya la literatura viajera de los siglos XVIII y XIX se caracteriza por oscilar entre un principio en el que la inclusión de la subjetividad narrativa garantiza precisamente la seguridad de la observación, y un estilo objetivista en el que la persona del narrador pasa conscientemente a un segundo plano.

Los **principios objetivistas** se orientan por los estándares de objetividad de las ciencias naturales más antiguas de Laplace (capacidad de cálculo, de verificación y de comprobación, así como estandarización).

Dichos principios parten de la base de que se puede adquirir un conocimiento de validez universal de forma deductivo-dogmática, crítico-deductivo-teórica, inductiva o dialéctico-materialista. Los objetos de investigación han de ser claramente reconocibles y descriptibles por todos los observadores.

Los **principios subjetivos**, por el contrario, se orientan por los estándares de las ciencias humanísticas y culturales. Su objeto de investigación –la realidad cultural– no tiene una sola, sino muchas interpretaciones.

Parten de la base de que no existe ningún principio de Arquímedes del que se pueda obtener un conocimiento de validez universal; el conocimiento depende del sujeto que conoce.

Desde los años sesenta, remontándose a la filosofía hermenéutica (Gadamer, Ryle, Langer, Ricoeur), los principios subjetivistas como la *Symbolic Anthropology* y el *Análisis de los textos* (C. Geertz) experimentan un auge en las disciplinas etnológicas.

La **hermenéutica** (ciencia de la explicación, la interpretación y la comprensión) fue introducida como procedimiento científico por Wilhelm Dilthey (1833-1911) para diferenciar las ciencias humanísticas y culturales de las ciencias naturales analíticas:

La naturaleza se puede explicar mediante supuestas leyes teóricas basadas en el empirismo, mientras que el sentido y la esencia de las personas y los fenómenos sólo se pueden comprender e interpretar dentro de su contexto.

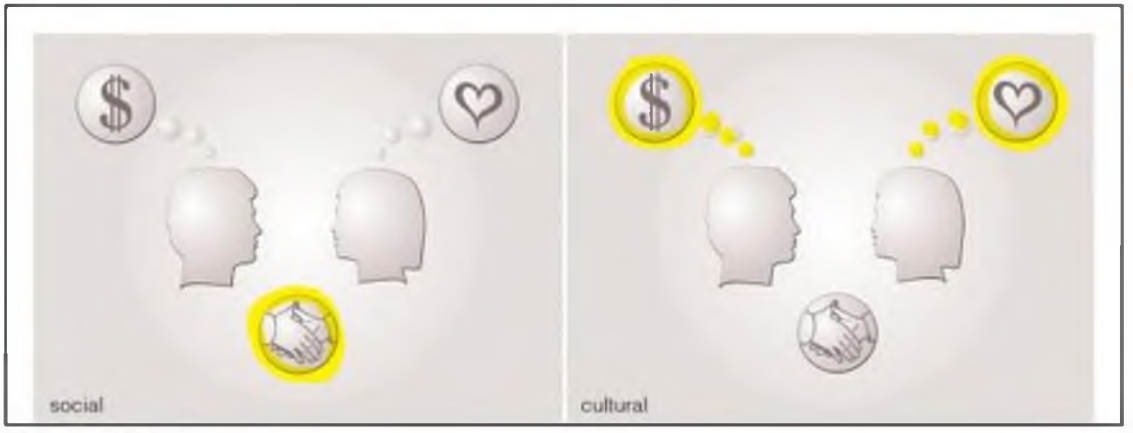
Los humanistas se ocupan de sucesos únicos, mientras que los naturistas abordan sucesos repetibles.

Los **principios intersubjetivos** (C) consideran obsoleta la división entre objetividad y subjetividad e intentan superarla:

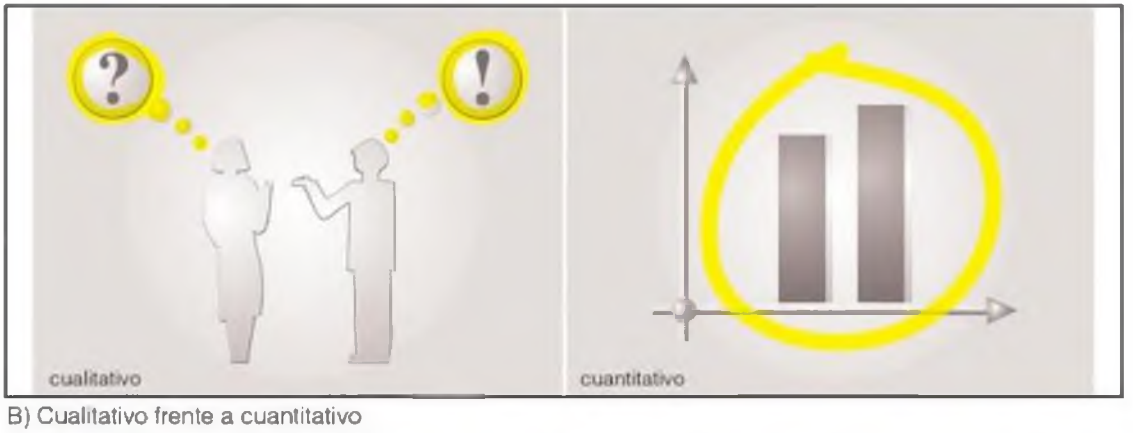
Aunque aquí el conocimiento también se considera dependiente del sujeto investigador, sin embargo el modo de proceder metodológico y teórico-cognitivo ha de ser objetivo y transmisible.

Los estándares de la etnología, a través de la intersubjetividad de la superación que se produce en las ciencias naturales (la teoría de la relatividad de A. Einstein, el relativismo de N. Bohr, la física cuántica de W. Heisenberg, el pensamiento fractal de B. Mandelbrot y la teoría del caos de la autoorganización de sistemas), se aproximan a una clara separación del objeto y el sujeto.

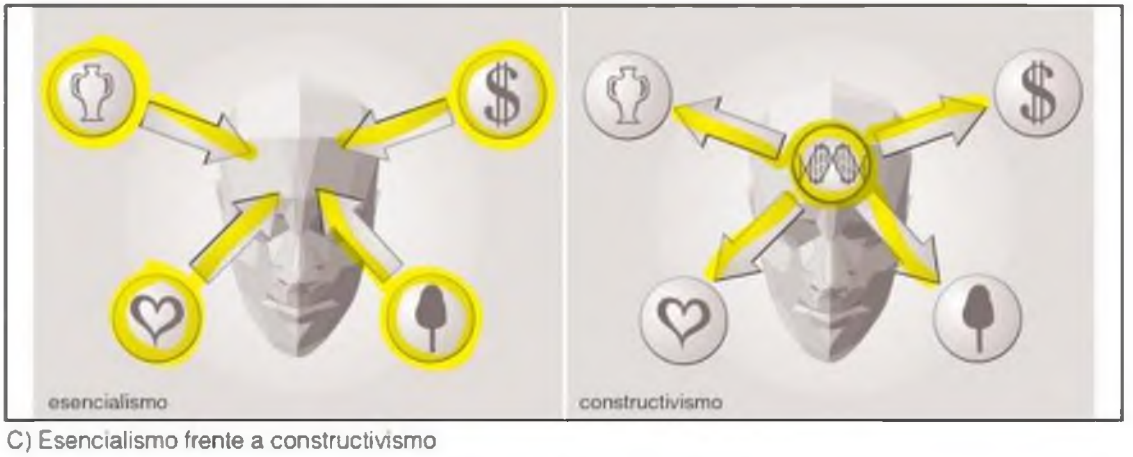
Material protegido por derechos de autor



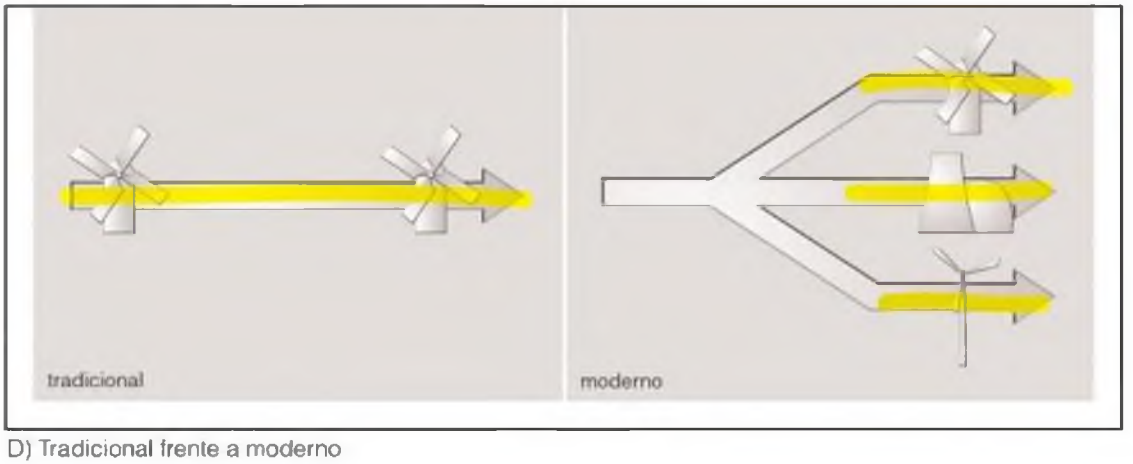
A) Social frente a cultural



B) Cualitativo frente a cuantitativo



C) Esencialismo frente a constructivismo



D) Tradicional frente a moderno

Material protegido por derechos de autor

6. Social frente a cultural (A)

La diferenciación entre los conceptos de «cultura» y «sociedad» puede ser razonable para la comprensión de los grupos humanos:

La **sociedad**, vista así, designa en el sentido más amplio a un grupo que se organiza como una comunidad reproductora o como una unidad política. El término **social** alude, por tanto, a formas de organización, conductas y actuaciones humanas.

Las reglas en las que se basan la conducta y la organización pueden entonces denominarse **«culturales»**.

El modo de observación funcionalista de la conducta humana ha aunado así un aspecto «social» y uno «cultural» bajo el feo nombre de «sociocultural».

Estos modos de observación, que hoy apenas se cultivan ya, formulaban el desarrollo superior de las sociedades estatales industriales de Europa frente a las tribus y los pueblos exóticos.

El objeto de investigación tradicional de la *sociología* era la forma de organización de la propia sociedad; la *etnología y el folclore* investigaban formas «más sencillas» (culturas «primitivas» o grupos «atrasados» de la propia cultura, como p. e. «el pueblo llano»).

De todos modos, desde muy pronto, los sociólogos se han ocupado también de las culturas extraeuropeas, los objetos de investigación clásicos de la etnología (E. Durkheim: Australia; F. Engels: los sistemas de parentesco indios; M. Weber: la India). Con ello influyeron, sobre todo, en la británica *Social Anthropology*, que sitúa en el centro de sus investigaciones el aspecto social de las culturas ajenas y que siempre se ha definido como una rama de la sociología.

En realidad, la práctica de la investigación es la que decide si un investigador se orienta más hacia la conducta social adhiriéndose a la sociología, que trabaja aspectos más bien cuantitativos, o hacia la etnología, que es de orientación holística, está centrada en las distintas culturas y aborda aspectos más bien cualitativos.

7. Cualitativo frente a cuantitativo (B)

Desde mediados del siglo XIX, se produce en las ciencias humanísticas y sociales un enfrentamiento en torno a la metodología, la mensurabilidad y la forma descriptiva de los resultados de la investigación:

Los **principios cualitativos** subrayan la importancia de la casuística *(case studies)*.

Los **principios cuantitativos** recurren a métodos estadísticos y, en especial, a encuestas *(surveys)*.

Los métodos cualitativos (p. e., la observación participante) dominan ampliamente en el empirismo etnológico.

En la práctica investigadora, los principios cualitativos y cuantitativos (como los estudios aislados y el levantamiento del censo) aparecen con frecuencia combinados entre sí.

8. Esencialismo frente a constructivismo (C)

La discusión sobre si determinados fenómenos culturales (p. e., la mentalidad, las ideas sobre la higiene y la identidad) son innatos **(esenciales)** o adquiridos **(construidos)**, fue planteada en la etnología como debate acerca de *nature or nurture*: los **principios esencialistas o primordiales** subrayan la existencia de un núcleo esencial definitivo que, p. e., determina la identidad étnica. El esencialismo sugiere también con ello una realidad objetivamente observable por el investigador.

Los **principios constructivistas**, por el contrario, resaltan la influencia del contexto (situacionalidad) en los fenómenos culturales, cuya forma y rasgos son entonces, en principio, arbitrarios.

Esto sugiere que los datos dependen de la perspectiva del investigador (subjetividad).

El constructivismo riguroso induce a concebir a los individuos como absolutamente libres en sus decisiones; el esencialismo riguroso ve en el individuo el mero producto de su entorno.

9. Tradicional frente a moderno (D)

La tradición y la modernidad son puntos de orientación temporal.

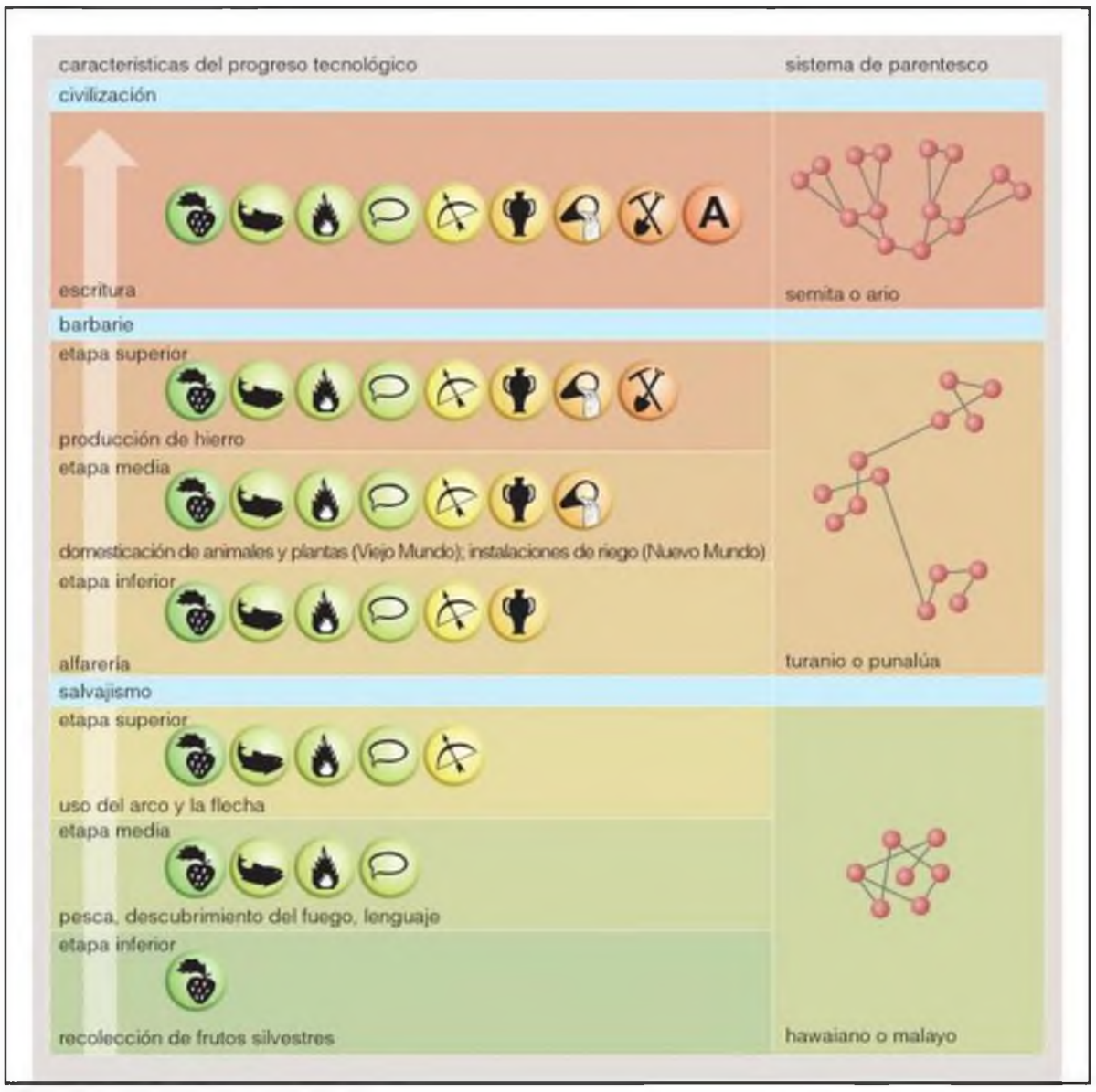
El discurso sobre las sociedades tradicionales o modernas sugiere la existencia de unas relaciones globales y estables entre las cuales ha de decidirse una sociedad. Dicho discurso ignora el hecho de que los sistemas culturales están cambiando continuamente.

Los informadores diferencian siempre entre las perspectivas modernas y tradicionales de su cultura, y cualquier etnólogo ha conocido esa oposición en su propia cultura.

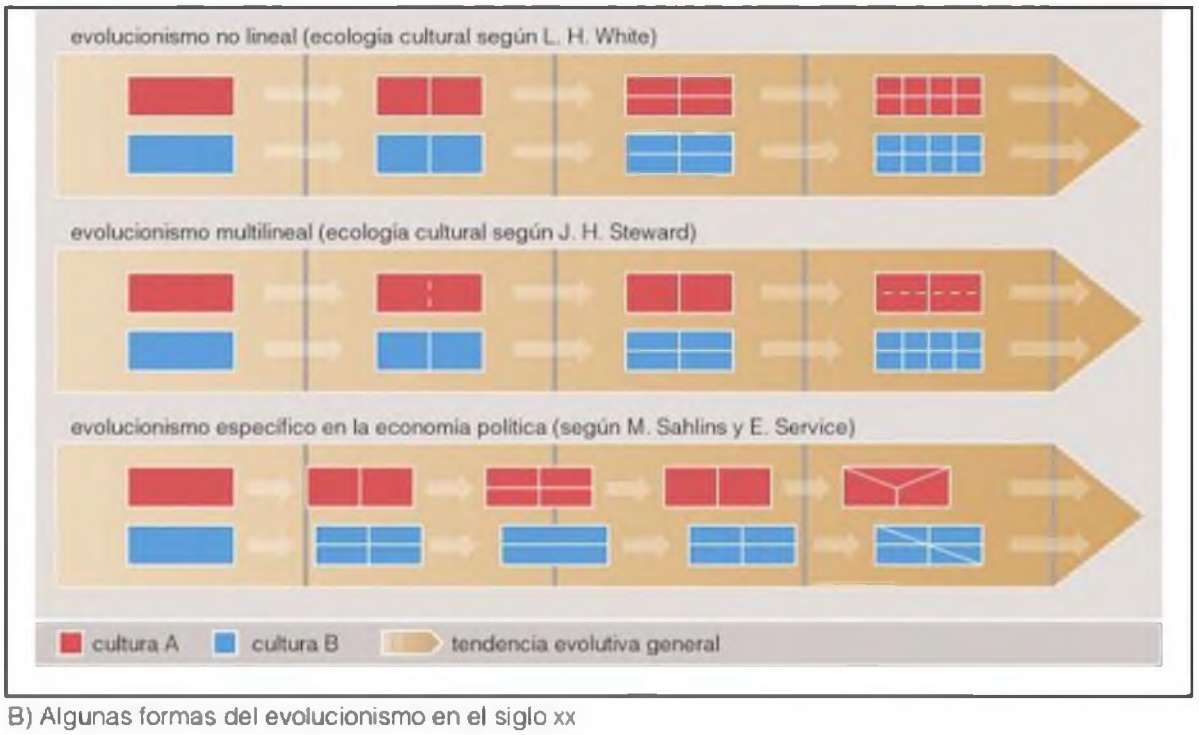
Sin embargo, la modernidad y la tradición son principalmente puntos de referencia simbólicos, no fijos. Así pues, la tradición, p. e., no tiene nada que ver con la realidad de los gloriosos «viejos tiempos», sino que casi siempre es un producto de la interpretación del momento.

La referencia a la tradición o a la modernidad sirve para legitimar las situaciones actuales y para emplazar lo existente en un *continuum* histórico.

Material protegido por derechos de autor



A) Modelo de las etapas evolutivas



B) Algunas formas del evolucionismo en el siglo xx

Material protegido por derechos de autor

Desde principios de la Edad Moderna, bajo los auspicios del contacto entre Europa y Ultramar, se desarrolla un interés por el origen y por la evolución de las culturas humanas. La obra de Charles Darwin (1809-1882) sobre el origen de las especies [1859] inaugura la discusión en torno a la evolución biológica. Herbert Spencer (1820-1903) aplica el modelo evolutivo de Darwin a las sociedades humanas. El evolucionismo, influido por la sociología y la filosofía, domina en la antropología cultural de finales del siglo XIX.

En general, el **evolucionismo** designa esas formas de pensamiento que intentan explicar el origen de las culturas «complejas, avanzadas y desarrolladas» a partir de unas formas «sencillas y más antiguas». En el siglo XIX, el evolucionismo etnológico se rebela contra la suposición de que las diferentes razas pertenecen a especies biológicas diferentes y, a cambio, concibe la humanidad como una única especie con una unidad psíquica.

Sin embargo, también hay representantes del evolucionismo claramente racistas.

El *método* de la antropología evolucionista es la comparación cultural basada en unos distintivos seleccionados: con frecuencia, los del desarrollo social o tecnológico.

> Desde el punto de vista evolucionista, toda cultura atraviesa, a distinta velocidad pero en el mismo orden de sucesión, determinados estadios o fases evolutivas. Se seguía considerando la cumbre de la cultura humana las sociedades europeas, mientras que en las culturas extraeuropeas «más primitivas» creían hallar sus formas previas.

La evolución del hombre es concebida como un progreso hacia la perfección, que en principio es alcanzable por todas las culturas. A finales del siglo XIX, se hacen varios intentos por reconstruir la evolución de los elementos culturales, como p. e. de la propiedad (H. S. Maine, 1822-1888), las relaciones sexuales (J. J. Bachofen, 1815-1887), la religión (E. B. Tylor, 1832-1917) y las estructuras de parentesco y sociales (A. Ferguson, 1723-1816). Para ello los evolucionistas, por regla general, no utilizan fuentes históricas: la sucesión de las etapas es interpretada sobre la base de la comparación cultural y de las resultantes líneas evolutivas.

Para la reconstrucción de las épocas pasadas desempeña un papel primordial la idea del «vestigio» o *survival*. Con ello se designan aquellos fenómenos de actualidad que siguen transmitiéndose pese a haber perdido su función original. Para las comparaciones se recaban datos procedentes de todas las culturas y de todos los tiempos (p. e., sir James Frazer, 1854-1941) constatados, sobre todo, por misioneros, viajeros y funcionarios; a ello se añade una gran cantidad de datos históricos cuya cronología, sin embargo, no se tiene en cuenta.

> Los etnólogos de esta época son, pues, casi exclusivamente sabios de gabinete que no aportan ningún material propio. Más tarde, su trabajo sería tildado de «antropología de sillón» *(armchair anthropology)*.

Hay que diferenciar entre el evolucionismo *estricto (paralelo, unilineal)*, según el cual todas las culturas siguen etapas evolutivas paralelas, y el evolucionismo *difusionista*, según el cual la similitud de las etapas evolutivas se debe a la transmisión de elementos de otras culturas.

Con su artículo «Systems of consanguinity and affinity of the human family» [1871], el norteamericano Lewis Morgan se convierte en fundador de la *etnología de parentesco sistemática y comparativa*. Las relaciones de parentesco le sirven de principal distintivo de las etapas evolutivas. Mediante la comparación de la terminología de parentesco de diferentes culturas, Morgan intenta sacar conclusiones acerca de la organización estructural del pasado. En *Ancient Society* [1877] formula la sucesión lógica de tres etapas históricas que, según el estado del desarrollo tecnológico, subdivide en salvajismo, barbarie y civilización (A). Cada etapa de este modelo representa un avance con respecto a las anteriores.

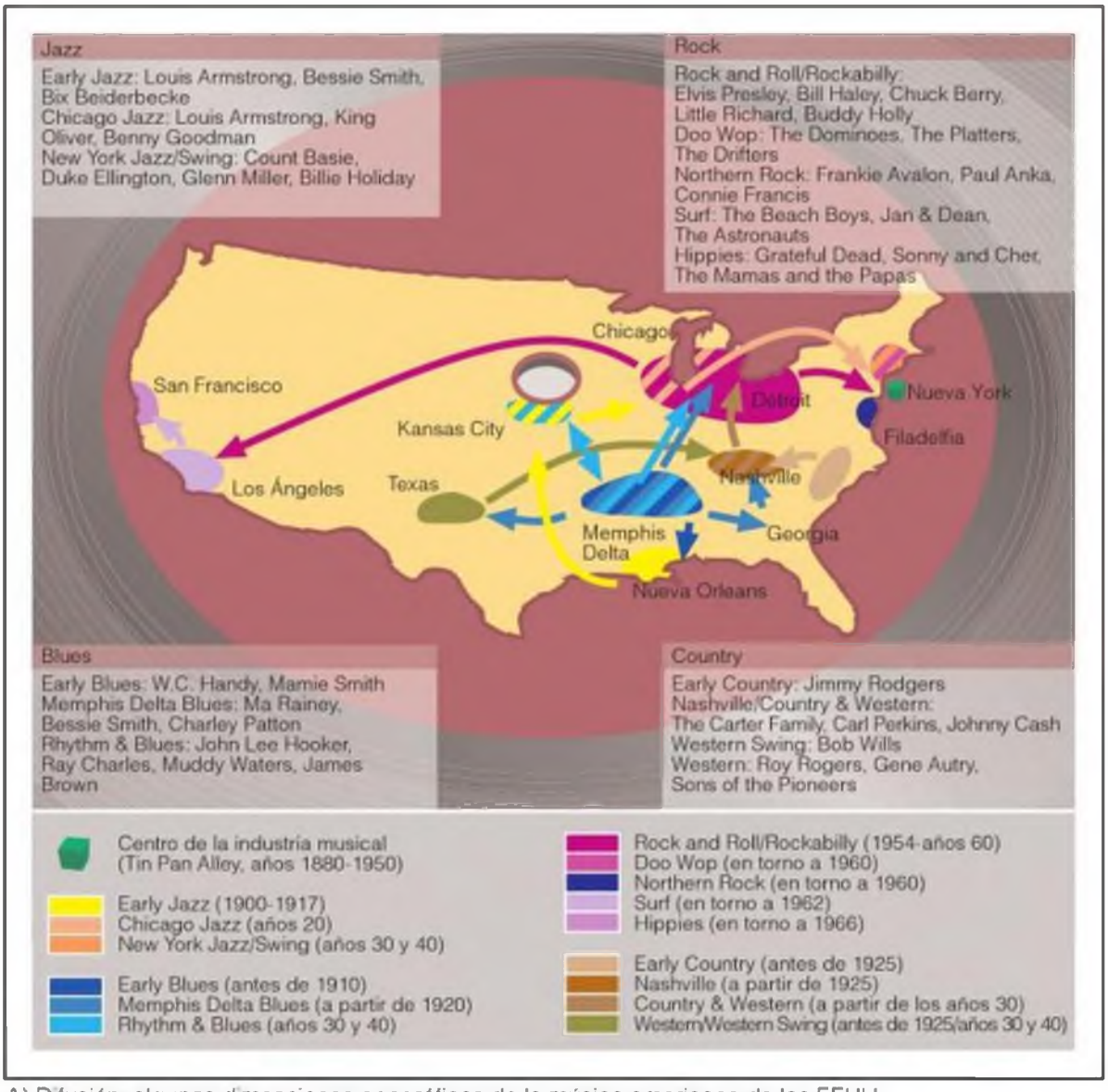
A través de F. Engels, Morgan influye considerablemente en la antropología marxista.

Para el británico Tylor el desarrollo intelectual precede al progreso tecnológico. Tylor parte de la base de que todas las personas poseen potencialmente las mismas capacidades mentales. En *Primitive Culture* [1871] formula unos estadios universales del desarrollo mental. Según este libro, lo racional (fe en la explicación lógica del mundo) se ha desarrollado a partir de lo religioso (fe en seres todopoderosos no localizables), y éste a su vez a partir del pensamiento primitivo o animismo (fe en la animación de los objetos).

A diferencia de Morgan, Tylor representa una forma matizada del evolucionismo. Reconoce que entre grupos vecinos existe un intercambio de elementos culturales que también pueden ser típicos del estadio evolutivo de una cultura.

A partir de 1945 se desarrollaron formas moderadas del evolucionismo: ecología cultural, economía política (B) y materialismo cultural.

Material protegido por derechos de autor



A) Difusión: algunas dimensiones geográficas de la música americana de los EEUU

B) Áreas culturales

Material protegido por derechos de autor

La teoría de que los bienes culturales pueden transferirse de una cultura a otra es elaborada por vez primera a finales del siglo XIX por los geógrafos antropólogos Friedrich Ratzel (1844-1904) y Georg Gerland (1833-1919), y luego por el zoólogo M. Wagner. En especial Ratzel influye con ella en una serie de etnólogos de los país-ses de habla alemana que, en lo sucesivo, se denominan difusionistas.

El punto de partida del **difusionismo** es la suposición de que la capacidad humana de innovación es limitada. Si en diferentes culturas aparecen similitudes de ideas y artefactos, eso indica una difusión, es decir, una adopción de otras culturas o regiones (A).

El difusionismo etnológico está estrechamente vinculado con la escuela de la historia cultural, ya que busca el origen y la propagación histórica de los bienes espirituales y materiales. Cualquier tipo de contacto cultural (p. e., el comercio, los movimientos migratorios, la guerra) puede ser un vehículo de transmisión. A los representantes de este principio les sirven de fuentes los objetos de los museos, cuyas semejanzas y diferencias son interpretadas; la investigación de campo, en el sentido actual, se practica con menor frecuencia. Algunos difusionistas afirmaban que sólo existe un único centro a partir del cual se propagó la cultura por la Tierra en forma de oleadas. La búsqueda de este origen ha conducido en ocasiones a conclusiones analógicas aventuradas: así, E. G. Smith y W. J. Perry dedujeron de la similitud de las pirámides egipcias, los templos mayas y los túmulos de los indios norteamericanos que Egipto tenía que ser el origen de la civilización humana.

Los difusionistas se distanciaron de los evolucionistas, a los que reprochaban agrupar en etapas evolutivas especulativas los artefactos de diferentes culturas sin tener en cuenta la sucesión histórica. Leo Frobenius (1873-1938), apoyándose en las «provincias geográficas» de Adolf Bastian (1826-1905), suponía la existencia de unidades territoriales, los así llamados **círculos culturales**, como antecedentes de las posteriores **áreas culturales** (B); ambos subrayan determinadas combinaciones de diferentes bienes culturales que están propagados por una zona. Con posterioridad, Hermann Baumann divide el «círculo cultural africano» en distintas **provincias culturales** [1940].

> Las influencias de esta doctrina en la ideología nacionalsocialista *(Lebensraum* o *espacio vital)* son evidentes; su mediador fue, entre otros, el geógrafo Karl Haushofer.

En la práctica de la investigación de campo, la observación de la cultura histórica también es desdeñada por los difusionistas. Los conocimientos acerca de los procesos históricos siguen siendo considerablemente especulativos, ya que en la mayor parte de los casos se limitan a los indicios y las conclusiones analógicas. Así, p. e., los grupos «primitivos» que viven con un nivel técnico bajo son incluidos en la cultura de la Edad de Piedra.

Un centro del difusionismo fue el **Círculo de Colonia**, en torno a Fritz Graebner (1877-1934) y Bernhard Ankermann (1859-1943); un segundo centro lo formaba la denominada **Escuela de Viena**, de los reverendos Wilhelm Schmidt (1868-1954) y Wilhelm Koppers (1886-1961), que creyeron encontrar el origen de la fe en un solo dios (monoteísmo) en las «culturas primitivas», cuyos representantes contemporáneos eran, según ellos, culturas «primitivas» como los semangs, los pigmeos y los fueguinos.

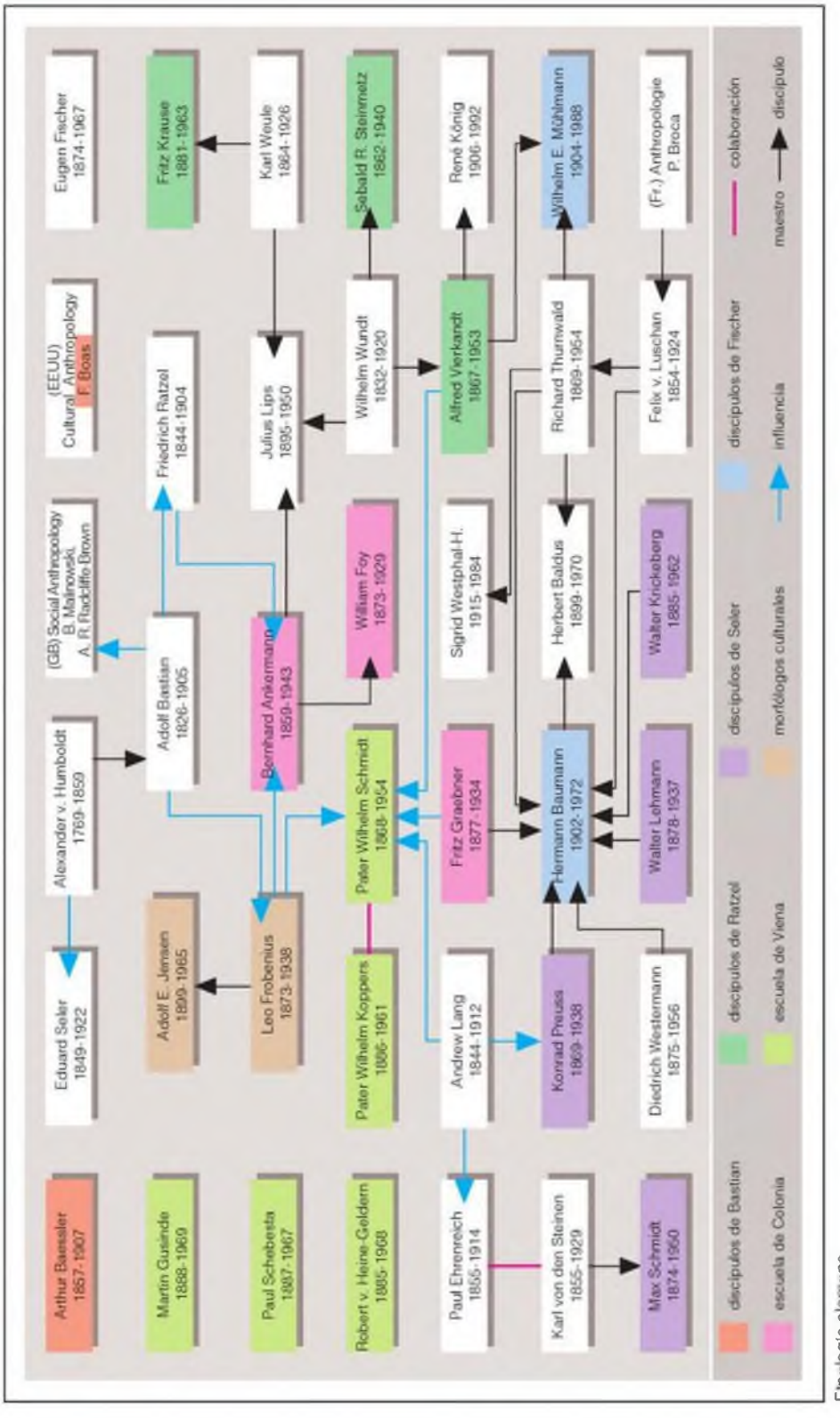
Si en la doctrina del círculo cultural alemán la difusión de la cultura se vinculó con la migración de los pueblos, F. Boas defendía que la transmisión de los distintivos culturales no estaba exclusivamente ligada a las emigraciones. Más tarde, el difusionismo americano investigó, sobre todo, la transmisión a través de la migración, la aculturación y la imitación. Clark Wissler (1870-1947) buscó el origen de los distintivos culturales, pero no los asoció con los círculos culturales universales. El principal representante del difusionismo en Inglaterra fue W. H. Rivers (1864-1922).

La **morfología cultural** de Frobenius concibe las distintas sociedades como organismos. La cultura no es una aglomeración de rasgos distintivos, como creían los historiadores de la cultura, sino una unidad dotada de un alma cultural que, independientemente de sus representantes, existe como una forma de autoestilización *(paideuma)*. Así pues, la cultura es principalmente la expresión del horror del hombre ante su propia existencia *(conmoción)* y ante la resultante actividad física e intelectual. Poco a poco, esta actividad se va independizando hasta convertirse en cultura y repercute en la conciencia humana como un conjunto de ideas. El proceso creativo original adopta una forma entumecida.

> El discípulo de Frobenius, Adolf Jensen (1899-1965), explica, p. e., los ritos de los sacrificios como un intento por hacer que los nacidos con posterioridad experimenten ese estado primario de conmoción.

La principal crítica del difusionismo fue contra el carácter especulativo de la atribución de los artefactos a determinados círculos culturales. Aparte de eso, según los críticos, se subestima la importancia de la creatividad humana. Hoy en día, debido a la globalización, han vuelto a adquirir actualidad los planteamientos difusionistas.

Material protegido por derechos de autor



Etnología alemana

Material protegido por derechos de autor

La **etnología histórico-cultural** tiene tradicionalmente por objeto la historia de los pueblos ágrafos. Se ocupa sobre todo de la cuestión de cómo podría reconstruirse esa historia y, por consiguiente, se opone a la idea de que la posesión de historia va ligada a la posesión de escritura.
Esta tendencia, sobre todo a partir de la expansión actual de la cultura material, intenta llegar a la forma y a la distribución en el espacio y a su estratificación en el tiempo.
La tradición de la antropología histórica que sucede a Friedrich Ratzel y Fritz Graebner se esfuerza por elaborar cronologías de pensamientos fundamentales (denominados «ideas») que posean fuerza creativa y se mantengan durante mucho tiempo y pese a numerosas variaciones. Este modo de aproximación llegó a ser eficaz sobre todo en la etnología de habla alemana (fig.), en especial, en el difusionismo de la doctrina de los círculos culturales y de la morfología cultural. Sin embargo, forzosamente siguió siendo especulativo y, pese a lo que reclamaba para sí, ahistórico.

A ello se enfrenta la **etnología histórica** o **etnohistoria,** que surgió en la década de los cincuenta. Ésta recurre a datos escritos que proceden de diferentes fuentes, como descripciones de viajes e informes de gobernadores coloniales, militares, misioneros y etnógrafos. Los archivos de las autoridades coloniales y de las sociedades de misiones, así como el legado particular de algunos funcionarios, misioneros y viajeros son las fuentes preferidas de la investigación etnohistórica.

A partir de estas fuentes, sin embargo, sólo se reconstruye la historia de manera incompleta, pues a menudo únicamente se remontan a pocos siglos atrás y reflejan especialmente lo que los autores extranjeros han sabido por los informadores nativos. Dado que estos testimonios proceden de los miembros vivos de la cultura ágrafa, la fuente sólo nos suele permitir una visión de conjunto de un momento histórico determinado, a saber, el de la elaboración del texto.

Las «ideas» del historiador cultural se asemejan al pensamiento estructural y, con ello, a ese principio de la investigación que en Francia fue desarrollado por la *Escuela de los Annales* y por su más destacado protagonista, el historiador Fernand Braudel (1902-1985). Braudel se interesó en especial por los factores geográficos (p. e., montañas, costas, islas), que condicionan considerablemente la vida social y cultural y provocan, una y otra vez, ciclos recurrentes y cambios lentos. El modo de aproximación de Braudel reflejaba así el cambio paradigmático que tuvo lugar en las ciencias históricas en los años sesenta y setenta, que no reducía la historia a acciones y acontecimientos políticos de una elite determinada, sino que se centraba en las condiciones necesarias para los acontecimientos, las decisiones y las actuaciones.

En los años ochenta, los historiadores y los etnólogos, influidos por el cambio hermenéutico, acceden a un diálogo enriquecedor. Critican la tradicional interpretación estructural de la historia, en la que los espacios geográficos y las estructuras económicas, políticas y sociales son considerados protagonistas, eclipsando así a los actores humanos. Ellos, en cambio, se interesan mucho más por cómo interpretan los individuos y los grupos su mundo y por cómo se comportan en él.

De este modo, de aquí en adelante también despiertan el interés de los antropólogos historiadores unos campos de la experiencia humana que hasta entonces habían pasado desapercibidos, como p. e., las mentalidades, la enfermedad, el sexo, la familia, la infancia, la edad, la muerte, etc. De estos temas se ocupan numerosos estudios culturales comparativos, pero también microhistóricos.

La etnología de orientación histórica hoy ya no parte de que las culturas se expliquen por sí mismas, sino de que éstas representan formas dinámicas entretejidas con otras culturas. En este sentido, ocupan el centro de la investigación el dinamismo histórico entre la cultura europea y los grupos ágrafos, pero también los procesos históricos de la propia Europa.
Los *trabajos macrohistóricos* hacen referencia a los efectos políticos, sociales, económicos y culturales de los encuentros de culturas, a menudo durante periodos de tiempo prolongados.

En este campo abre nuevas perspectivas el trabajo de Eric Wolf, *Los pueblos sin historia* [1982], que trata sobre las repercusiones mutuas de la expansión europea en los europeos y en los indios, así como en las relaciones de los diferentes grupos de indios entre sí.

Los *estudios microhistóricos* investigan, por el contrario, encuentros limitados en el tiempo y en el espacio, con el fin de averiguar las acciones y las interpretaciones de los actores participantes.

Aquí hay que destacar sobre todo el trabajo de Marshall Sahlins sobre el asesinato del capitán Cook [1985].

La unión de la etnología y la historia no sólo enriquece la ciencia histórica y la *Social* y *Cultural Anthropology,* sino que también se refleja en la investigación histórico-etnológica de las disciplinas que estudian el folclore, de la historia cotidiana orientada al tiempo y de la historia de las mentalidades.

Muchos etnólogos sostienen la opinión de que la cultura es un fenómeno psicológico. Con ello siguen la tradición de las ciencias humanas idealistas, para las que los artefactos materiales únicamente constituyen efectos de una cultura anímica, cognitiva e intelectual. A través del método utilizado por ambas disciplinas se puede establecer una relación básica entre la etnología y la psicología: lo principal es la interacción entre investigador o terapeuta e informador o paciente, así como el procedimiento hermenéutico de la interpretación.

El psicólogo alemán Wilhelm Wundt (1832-1920) fue un pionero en el campo de la psicología cultural. Wundt intentó explicar desde el punto de vista psicológico los datos etnográficos a través de las acciones y las creencias del hombre «primitivo». Con arreglo al espíritu evolucionista de la época, diferenciaba distintas etapas, como p. e. la del totemismo o la de los dioses y los héroes. Pero también subrayaba la unidad psíquica de la humanidad y la convicción de que los hombres de cualquier cultura poseen las mismas posibilidades intelectuales.

Entre los discípulos de Wundt figuran Durkheim, Malinowski y Boas. Wundt influyó así indirectamente en los etnólogos de Francia, Reino Unido y Estados Unidos. En la hipótesis de que los procesos mentales de los denominados primitivos y de los civilizados no se diferencian esencialmente, Boas vio una importante herramienta para atacar al evolucionismo y su tesis de la superioridad de los europeos.

A diferencia de Wundt, el etnólogo francés Lucien Lévy-Bruhl sostenía la opinión de que el hombre primitivo piensa de manera prelógica y está incapacitado para la reflexión abstracta.

Entre la etnología y el psicoanálisis ha habido siempre fases de enriquecimiento mutuo, pero también de deslinde. Sigmund Freud (1856-1939) influyó decisivamente en la etnología. Sobre la base de su teoría de la represión sexual, desarrolló el psicoanálisis en el contexto cultural y temporal de la Viena del cambio de siglo. Freud consideraba los conocimientos del psicoanálisis aplicables a todos los contextos culturales. Como método terapéutico, Freud elaboró un modelo interactivo y hermenéutico de transmisión entre terapeuta y paciente.

Sin embargo, la contradicción entre las interpretaciones universalistas del psicoanálisis y los principios relativistas de la etnología se puso muy pronto de manifiesto en la polémica sobre el instinto sexual entre Freud y el eslavista y etnólogo vienés Friedrich Salomon Krauss. Mientras que Freud partía de una represión universal de la sexualidad, Krauss veía ésta como condicionada por la cultura. En 1904, por motivaciones etnológicas, reformadoras de la sexualidad y, seguramente también, pornográficas, publicó el anuario etnológico-sexual *Anthropophyteia*. En él se recopilaban artículos sobre los hábitos sexuales y cuentos y canciones de contenido sexual procedentes de todo el mundo. Los editores sostenían que al investigar costumbres sexuales ajenas uno tenía que quitarse las «gafas de la cultura», y rechazaban la equiparación de las costumbres ajenas con «perversiones» nativas. C. G. Jung, discípulo de Freud, seguía a Krauss en este sentido.

Por su parte, Freud se defendía vehementemente de los sorprendentes descubrimientos en el campo de la ciencia cultural, que amenazaban con derribar su teoría. Interpretaba el psicoanálisis como un baluarte frente al «negro lodazal» de las mitologías, la parapsicología y las estructuras arcaicas del pensamiento. Sus discípulos Jung y Steckel intentaron materializar el concepto de lo inconsciente y desarrollar formas interpretativas fijas para las fantasías observadas en la terapia. Al mismo tiempo, admitían la influencia de otros tiempos y culturas en su interpretación de los símbolos. La ruptura entre Freud y Jung tuvo lugar principalmente porque Jung sacaba «conclusiones inciertas» del «apartado terreno» de la mitología y las aplicaba a la práctica terapéutica. Freud dio un giro inesperado y se adentró en el terreno de la etnología para, desde allí, «ampliar abismalmente» la ruptura con Jung y diferenciar las escuelas «como un ácido de una sal». Con su libro *Tótem y tabú* [1913] transforma, sin embargo, la nueva dinámica en «lo más inanimado que he escrito jamás». Su concepción del totemismo abarcaba entonces una amalgama formada por sistemas de clasificación zoológica, ritos y prohibiciones de matrimonio existentes en las más diversas sociedades, para encubrir las similitudes estructurales entre el cristianismo y la religión primitiva (p. e., el concepto del sacrificio común a los dos). Ya en 1910, Goldenweiser había hecho una crítica etnológica del concepto de totemismo basándose sobre todo en una relación demostrable entre totemismo y estructura de clanes. Pero Freud se sirvió del totemismo interpretando el ágape tótem como una repetición ritual del asesinato del ancestro por la comunidad de hijos, y la regla de la exogamia como la renuncia de los asesinos arrepentidos a las mujeres que entonces quedaban a su disposición. En *Tótem y tabú*, Freud relaciona la vida y costumbres de los «pueblos naturales»

Material protegido por derechos de autor

con la vida interior del neurótico. En cualquier caso, como se sabe hoy, la obra supuso otro motivo de rebelión de sus discípulos, en especial de Jung («asesinato del padre»). La teoría etnopsicoanalítica de los símbolos de Freud pasa a ocupar un segundo término, tras el verdadero concepto del símbolo psicoanalítico, creativamente elaborado por él a partir del sometimiento a terapia de sus pacientes: los símbolos investigados por la etnología se convierten, desde su perspectiva, en repeticiones del «drama original» edípico; complejos culturales enteros pasan a ser recuerdos heredados del asesinato del ancestro. Este punto de vista es aplicable a sus intentos prepsicoanalíticos de atribuir las fantasías neuróticas a procesos de aprendizaje ligados con la neurología, así como al intento de Jung de atribuir lo inconsciente a imágenes arquetípicas. Aunque Freud aseguraba así el libre discurso del paciente durante la terapia frente a los intentos de revisión de Jung y Steckel, sin embargo no estaba dispuesto a aceptar una emancipación comparable de los «pueblos naturales». Invirtiendo de un modo peculiar los puntos de vista de Freud, Jung se acercó más a las culturas ajenas y esquematizó la interpretación de los símbolos aducidos por sus pacientes.

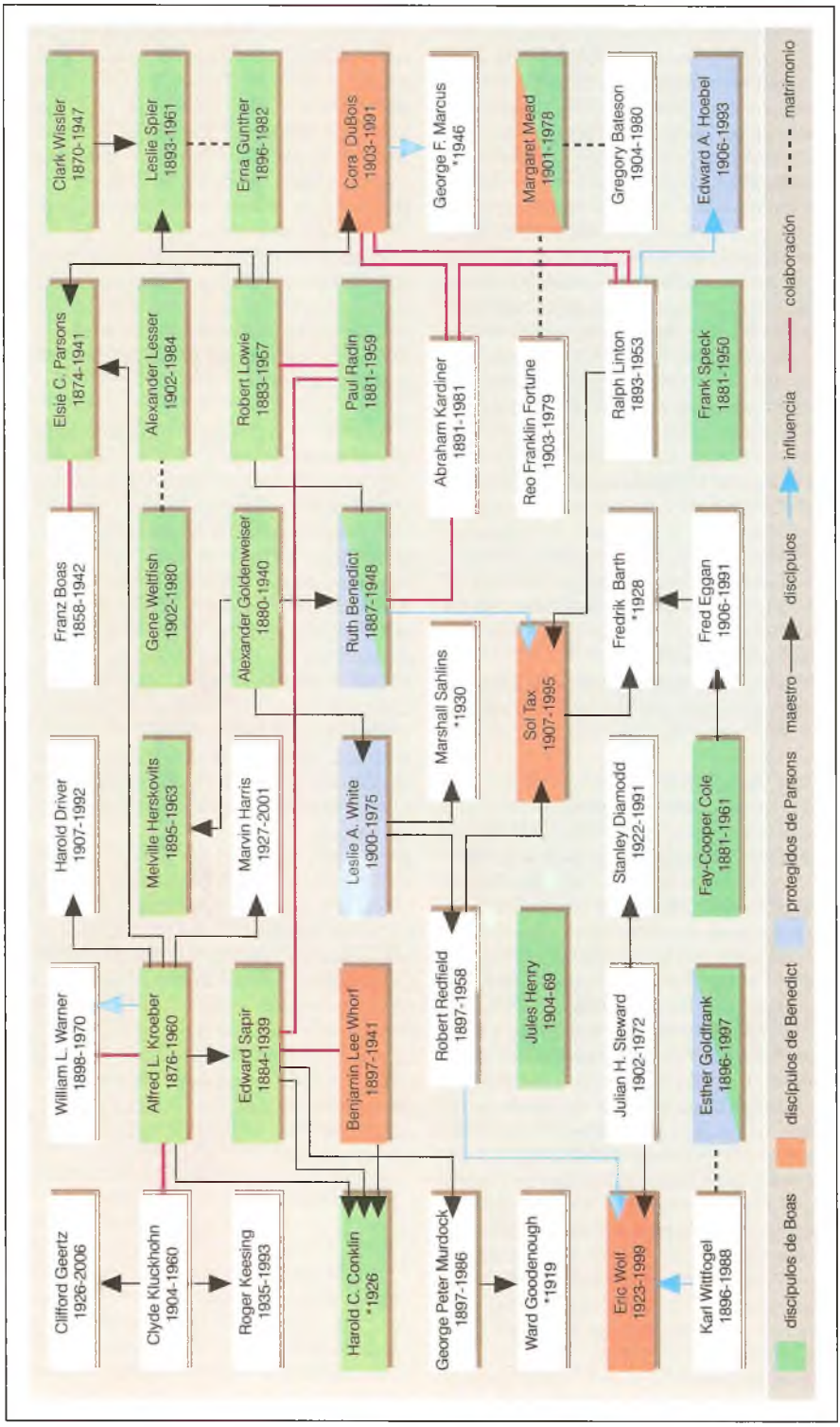
Ni el padre del psicoanálisis ni su hijo pródigo fueron capaces de percibir de forma realista ni a los pacientes ni a los pueblos naturales.

En EEUU, Alfred Kroeber fue el que más impulso dio a los estudios etnopsicoanalíticos. Los representantes de la escuela de *Culture and Personality* se centraron durante los años treinta en las técnicas de socialización como mediación entre el individuo guiado por sus instintos y la sociedad. Su concepto de la socialización dinámica rompe con la idea de las estructuras instintivas, sociales o incluso «raciales» como bases rígidas y materializadas de los símbolos. En unos ensayos sintéticos, Kardiner y Linton intentaron concebir de modo sistemático todos los factores y formas posibles de socialización. Reconociendo la complejidad del material, no se concentraron sólo en confirmar las distintas afirmaciones (p. e., la tesis del asesinato del ancestro), sino que intentaron elaborar un modelo de explicación general de cualquier conducta humana teniendo en cuenta todos los factores influyentes conocidos. Para ello, sin embargo, se simplificaron tanto los conceptos simbólicos del psicoanálisis y de la etnología, que al final nadie quiso ya identificarse con la escuela americana.

En EEUU, pero sobre todo en el Reino Unido, a la relación entre el psicoanálisis y la etnología se impuso la explicación universalista de los fenómenos culturales como expresión de las conductas sexuales. Otro aspecto del modo de aproximación freudiano –a saber, el continuo trabajo de interpretación del analista en la terapia, teniendo en cuenta las dificultades en la relación entre él y su paciente– enriqueció sin embargo la práctica de la investigación de campo y, con ello, sobre todo, la relación entre el investigador y el informador. Esta práctica la iniciaron los trabajos etnopsicoanalíticos de Lévi-Strauss acerca de la comparación entre la terapia psicoanalítica y el ritual curativo de los chamanes. Lévi-Strauss no sólo explica los rituales curativos mediante el psicoanálisis, sino también el psicoanálisis mediante el chamanismo.

El traslado de la práctica hermenéutica del psicoanálisis a la etnología fue subrayado sobre todo por el etnopsicoanalista húngaro Georges Devereux. En sus trabajos sobre los indios mahaves reflexiona sobre la aplicación del modelo freudiano de transmisión a la práctica de la investigación de campo. De Devereux proviene la idea de aunar la etnología y el psicoanálisis con arreglo al principio de la complementación mutua. Esto impide, sin embargo, criticar una ciencia a través de la otra. La orientación de Devereux hacia las ciencias naturales impide también que el concepto de enfermedad psiquiátrica, que originariamente surgió de una mentalidad burguesa, se siga utilizando irreflexivamente y sea aplicado a fenómenos culturales ajenos.

En lo sucesivo, surgen una serie de brillantes etnografías que trazan el camino que va desde los traumas individuales hasta las nuevas formas culturales, pasando por las innovaciones simbólicas. Para ello, muchos etnólogos –como G. Obeyesekere– combinan el material etnográfico con un principio psicoanalítico abierto y nada dogmático. Pero hasta el día de hoy la unión de la etnología con el psicoanálisis sigue siendo problemática en lo que se refiere a la consideración etnológica del individuo como un actor y no como una mera criatura sin voluntad y guiada por los instintos.



Cultural Anthropology estadounidense

Franz Boas (1858-1942) está considerado como el representante más importante del relativismo cultural (también particularismo histórico). Ese principio domina en la antropología cultural estadounidense de la primera mitad del siglo xx.

Este ilustrado matemático y físico nació en Minden/Westfalia y vivió de 1883 a 1884 con los esquimales centrales de la isla de Baffin. El ideario de Boas se nutría considerablemente del liberalismo alemán de la generación posterior a 1848, del judaísmo liberal, del movimiento reformista pedagógico y del humanismo de Adolf Bastian, bajo cuya dirección trabajó temporalmente en el museo etnológico de Berlín. Como judío alemán, sin embargo, tuvo que reconocer que no tenía ninguna oportunidad de ascenso en el campo académico, en el que las corrientes nacionales románticas y socialmente conservadoras iban desplazando cada vez con más fuerza a la orientación humanista. En 1887 se trasladó a los EEUU y se convirtió en uno de los primeros grandes investigadores de campo de la etnología académica y en el fundador de toda una ciencia: la *Cultural Anthropology*. En 1899 obtuvo la primera cátedra de antropología cultural en la Universidad de Columbia de Nueva York.

En contraste con la corriente del pensamiento dominante en su época, el evolucionismo, Boas y sus discípulos contemplaban toda cultura como el resultado de una evolución histórica independiente. Las culturas sólo eran juzgadas a partir de sí mismas. Boas se opuso al método de trabajo de los denominados antropólogos de sillón y a la creación teórica (comparación de culturas, especulación histórica) de los evolucionistas, exigiendo a cambio recabar datos empíricos mediante intensas investigaciones de campo. Boas formó a una serie de investigadores significativos (fig.), parte de los cuales dieron clase en los principales institutos universitarios de EEUU.

Elsie C. Parsons, p. e., desde su puesto en la Southwest Foundation, se encargó de financiar una serie de proyectos de investigación.

Boas está considerado, con razón, el «padre» de la antropología cultural americana. La idea de la influencia recíproca de las culturas distingue a Boas de los defensores de la doctrina alemana de los círculos culturales, que parten de que la difusión sólo se da en un sentido, a saber, desde el centro de un círculo cultural hacia la periferia. Los trasfondos políticos de estas ideas tan diferentes sobre las consecuencias del contacto entre culturas son fácilmente reconocibles. El propio Boas concebía su trabajo científico como político y, siendo ya un anciano, recorrió valientemente Alemania en el año 1934 dando conferencias en contra de la doctrina racista.

Boas se consideraba a sí mismo un historiador cultural. Su planteamiento era el siguiente: ¿por qué existe en el mundo tal cantidad de culturas diferentes, y cómo han surgido tales diferencias? Mediante el estudio del idioma (lingüística), la raza (antropología física), la historia (arqueología) y la cultura *(Cultural Anthropology)*, intentó reconstruir la historia cultural de los pueblos ágrafos. Su particularismo histórico, la doctrina de la unicidad de toda cultura, tiene por objetivo descifrar cada «biografía» de una sociedad.

Los discípulos de Boas continuaron desarrollando esta teoría para estudiar las relaciones mutuas entre el individuo y la sociedad: ¿cómo influye la sociedad en el individuo y qué influencia ejerce éste en la sociedad?

La escuela de la *Culture and Personality* de antropólogos culturales influidos por el psicoanálisis (entre otros, Ralph Linton, Cora Dubois, Ruth Bunzel, Ruth Benedict) halla la respuesta a la diversidad cultural en el concepto de la «personalidad modal», en la que se basan todas las culturas. Dicha personalidad surge a través de los patrones educativos específicos a los que están expuestos todos los miembros de una cultura. En consecuencia, la cultura se puede analizar como un individuo.

En la Segunda Guerra Mundial, cuando EEUU empezó a desempeñar el papel de policía universal, tales métodos de análisis y de «adivinar las intenciones» fueron muy bien recibidos.

Benedict [1934], por razones obvias, busca precisamente en la cultura japonesa patrones *(cultural patterns)* que sirvan de base a la educación y que representen determinada tipología característica. Según Margaret Mead, cuyos trabajos influyeron en la opinión pública de los años sesenta y setenta en EEUU, cada cultura tiene el mismo número limitado de temperamentos básicos que, sin embargo, se mezclan de muy diversas maneras.

La *Cultural Anthropology* americana se mantiene, mayoritariamente, en la tradición de Boas, si bien se critica el relativismo cultural que le sirve de base, sobre todo por la perspectiva ahistórica y por la dificultad de hacer comparaciones culturales y juicios éticos acerca de otras culturas.

Aunque el debate etnológico internacional es descrito a menudo como *eurocentrista*, sin embargo, hoy en día está dominado en gran medida por las concepciones desarrolladas en la sociedad norteamericana *(amerocentrismo)*.

Material protegido por derechos de autor

necesidades primarias (individuales)	efectos directos de las necesidades primarias (colectivas)	necesidades instrumentales	efectos de las necesidades instrumentales	necesidades simbólicas e integradoras	sistemas de pensamientos y creencias
alimentación (metabolismo)	aprovisionamiento	renovación del aparato cultural; por ejemplo, la preparación de alimentos	economía (sistemas de producción, consumo y distribución)	transmisión de la experiencia mediante unos principios precisos y lógicos	conocimientos
reproducción	matrimonio y familia				
protección del cuerpo	vivienda y ropa	reglas de conducta y sanciones	controles sociales		
seguridad	protección y defensa			medios para el control intelectual, emocional y pragmático del futuro y del azar	magia, religión
relajación (ritmo diario)	sistema de la actividad y del descanso	renovación del personal	educación (forma tradicional en la que un individuo adquiere cultura)		
movimiento (del sistema muscular y nervioso)	actividades y sistemas de comunicación				
crecimiento	entrenamiento y formación	organización de la fuerza y de la competencia	organización política	ritmo comunal de recuperación, ejercicio y relajación	arte, deporte, juegos, ceremonias

A) Esquema funcional de las necesidades

Bronislaw Malinowski (1884-1942), funcionalista	Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955), funcionalista estructural
véase *Social Anthropology* como ciencia humanística	véase *Social Anthropology* como una ciencia natural
etnógrafo	positivista
entusiasta	disciplinado
romántico	científico
egomaniaco	egomaniaco
dogmático	dogmático
profético	profético
ambiciones de Superman	ambiciones de Superman

B Caracterización de los padres fundadores

Bronislaw Malinowski	Alfred R. Radcliffe-Brown
El ritual ha de eliminar el miedo a los peligros del viaje (catarsis). Así se garantiza la unión de los viajeros y, con ello, de la sociedad.	El ritual ha de provocar miedo ante los peligros del viaje (catálisis). Así se garantiza la unión de los viajeros y, con ello, de la sociedad.

C Función de los rituales de los habitantes de las islas Trobriand antes de emprender un viaje comercial (comercio kula)

B), C) Funcionalismo frente a funcionalismo estructural

Material protegido por derechos de autor

El funcionalismo es una corriente de pensamiento etnológico que sobre todo domina en la *Social Anthropology* británica desde aproximadamente 1920 hasta 1970. También se desarrollan teorías funcionalistas independientes en Alemania (F. Krause, 1881-1963; R. Thurnwald, 1869-1954) y en los EEUU (C. Kluckhohn). El funcionalismo etnológico tiene por objetivo la investigación de la cultura con la mirada del naturalista, que se pregunta por las relaciones observables entre causa y efecto.

> El concepto de función designa en las ciencias naturales la cooperación de las diferentes partes con el fin de mantener un todo.

El uso del concepto de función en la etnología se remonta a Durkheim y Mauss. A semejanza de los organismos biológicos, para ellos la sociedad y la cultura son «cuerpos». Parten de la base de que existe un estado normal de las sociedades, a cuya conservación aspira el correcto funcionamiento de los «órganos» de ese «cuerpo».

El funcionalista Bronislaw Malinowski (1884-1942) centra su observación en el individuo y en sus necesidades de determinadas funciones. Toda institución que satisface una necesidad cumple una función.

> La función de la «institución de la familia» es, p. e., dotar a la sociedad de miembros, proteger social y emocionalmente a las personas, etcétera.

Las instituciones de una sociedad guardan una relación mutua. El **análisis institucional** concierne a varios elementos de la conducta social: la «plantilla» de la institución abarca a todas las personas vinculadas a un sistema organizado. Esa plantilla configura las bases materiales de la vida (entorno) organizándose con arreglo a determinadas normas y reglas. El resultado final de estas acciones es la **función.**

Malinowski es el primero en formular la posición central de la investigación de campo dentro de la etnología, sin ser no obstante el «padre» del método. Con ello crea la base metodológica más importante de las antropologías culturales modernas.

Su **esquema de necesidad funcional** (A) parte de unas necesidades primarias condicionadas por la biología que han de ser satisfechas por toda cultura. Para ello se crean determinadas instituciones que, a su vez, crean necesidades instrumentales de tipo cultural que también han de ser satisfechas. De ahí surgen unas necesidades simbólicas e integradoras que también han de ser aseguradas por un sistema de ideas y creencias.

Influido por Durkheim y Mauss, Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955) desarrolla el funcionalismo estructural. El objetivo del **funcionalismo estructural** es una forma de análisis de sistemas de parentesco que ya no se pregunta por el origen y la evolución, sino por la estructura y la función social. Radcliffe-Brown adopta la idea de la cultura como un organismo cuyas **instituciones** (normas de conducta fijas y reconocidas), a semejanza de los órganos, contribuyen a su mantenimiento. Entiende la *Social Anthropologie* como una sociología comparativa que busca leyes universales que guíen la conducta social. De ahí que sea fundamental el concepto de **estructura social**, un **arreglo** entre personas con unas relaciones institucionalmente controladas o definidas (p. e., políticas, territoriales, de parentesco). Cada componente de la estructura social desempeña una actividad que a su vez tiene una función. Las relaciones sociales son reguladas por las instituciones.

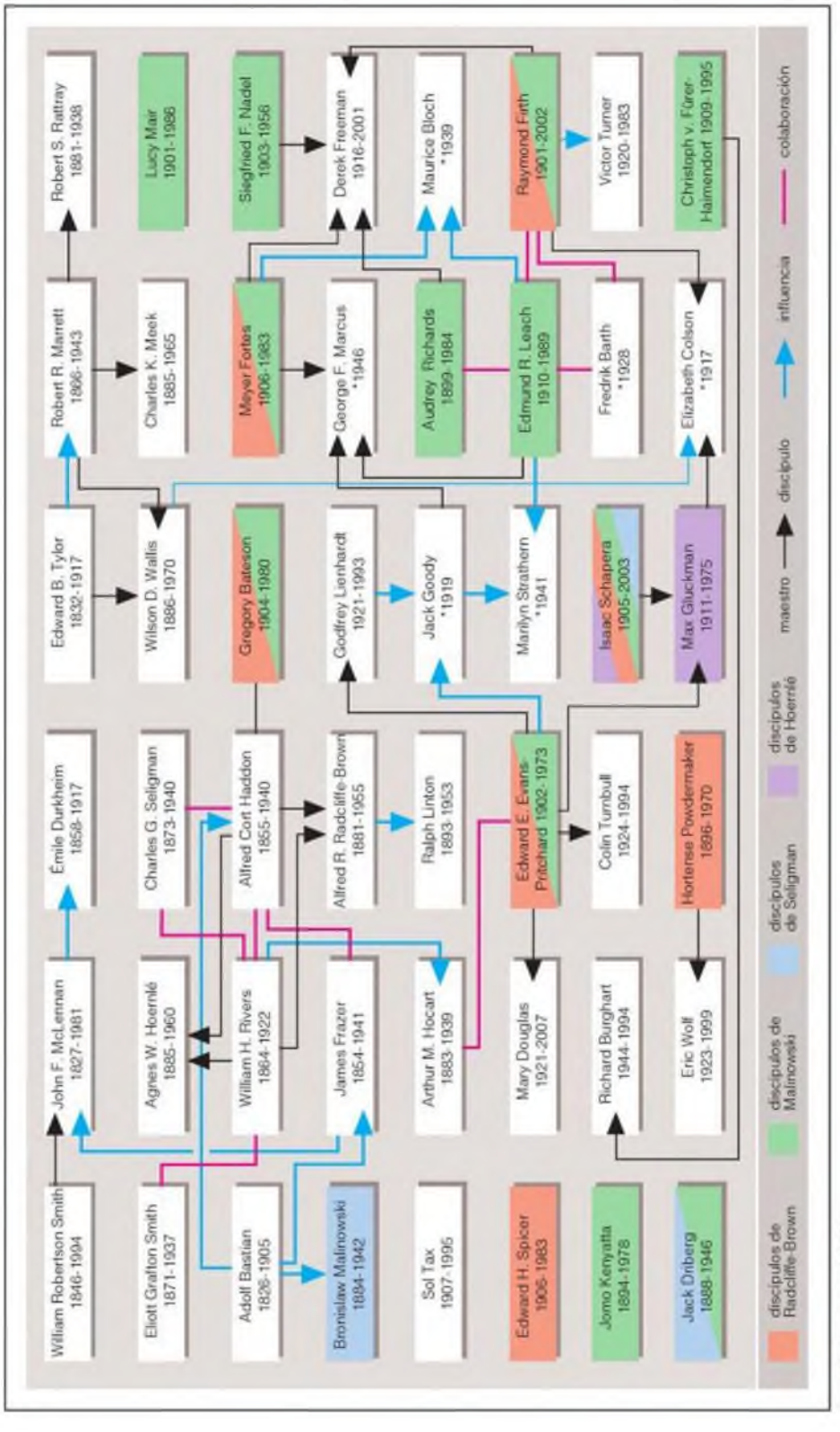
Las interpretaciones de Malinowski y Radcliffe-Brown sobre teoría y método, pero en especial sobre el concepto de la función y sobre el papel de las relaciones sociales, en parte, son muy diferentes, pese a que los dos piensen en categorías funcionales (B). Aparte de eso, para Malinowski las relaciones sociales sólo representan un objeto de investigación más.

Radcliffe-Brown se opone a la interpretación de Malinowski de los rituales; éste los investigaba sin especular acerca de su orientación hacia el individuo (magia) o hacia la comunidad (religión). Según Malinowski, la función de los rituales consiste en quitarles el miedo a los participantes, siendo pues de efecto catártico; en cambio, Radcliffe-Brown opina que el rito y la magia son los que crean el miedo, siendo pues catalizadores que provocan entre los participantes un espíritu de compañerismo (C).

La influencia de Malinowski va más allá de la etnología, alcanzando, p. e., también a la sociología (R. Merton, T. Parsons). A la introducción del método de la «observación participativa» le debe su fama de ser uno de los padres fundadores de la etnología. Por el contrario, el recuerdo de Radcliffe-Brown ha empalidecido porque su pensamiento era muy esquemático y absoluto.

> Del contraste entre el Malinowski romántico e individualista y el Radcliffe-Brown sistemático y racional se pueden deducir muy bien sus diferentes modos de observación de la cultura. El primero parte del hombre como individuo, de su conducta y de sus experiencias, mientras que el segundo parte del grupo y de sus reglas.

Material protegido por derechos de autor



Social Antropology británica.

Material protegido por derechos de autor

Malinowski y Radcliffe-Brown formaron a una serie de destacados investigadores y perfilaron así, sobre todo, la *Social Anthropology* británica (fig.).

Edward Evans-Pritchard, Meyer Fortes, Raymond Firth y Audrey Richards se van apartando paulatinamente de la teoría de la necesidad de su maestro Malinowski y, bajo la influencia de Radcliffe-Brown, desarrollan una antropología de orientación sociológica.

A través de ella surge una serie de brillantes monografías clásicas [Firth, 1936: *We, the Tikopia;* Evans-Pritchard, 1940: *The Nuer*], en parte, por encargo de la administración colonial, que quiere utilizarlas para imponer las estructuras administrativas británicas en las colonias. En las generaciones posteriores a Malinowski, en lugar de investigar las sociedades religiosas del Pacífico, se investigan las culturas asiáticas y africanas, que abarcan a muchas más personas.

Entre 1950 y 1970 se crean en Cambridge (Edmund Leach) y en Manchester (Max Gluckman) unas escuelas que modifican el funcionalismo estructural de los dos «padres».

Con el final del Imperio colonial británico, la antropología británica pierde proyección. De ahí que la crisis de la orientación de la disciplina se manifieste con especial claridad en el Reino Unido. Entretanto, la generación más joven de antropólogos británicos se orienta hacia el debate antropológico que ha dejado de estar dividido en escuelas nacionales: se trata de la deconstrucción de las categorías tradicionales y del discurso individual como comentario y variación de los patrones del discurso y la conducta de carácter social.

El cambio que experimenta la antropología social de una ciencia colonial a una ciencia concebida como antropología aplicada, se puede ilustrar mediante la evolución de la disciplina en las antiguas colonias de las potencias europeas, como p. e. **Sudán.**

Hasta la independencia del país, en 1958, la antropología social sudanesa está determinada por antropólogos extranjeros –en este caso británicos– que trabajan para la administración colonial. Esta fase comienza con la visita de Seligman en 1910 y dura hasta las investigaciones de campo de Nadel, Lienhardt y Evans-Pritchard. Este último trabaja a partir de 1930, por encargo del gobierno colonial, para la organización política de Sudán con el fin de implantar la administración colonial y pacificar el país. Su descripción funcionalista-estructural crea la idea del sur de Sudán como un paisaje político tribal y segmentario, sin desarrollo histórico; el norte árabe de Sudán, por el contrario, no es investigado etnológicamente.

A partir de 1958, la antropología social es enseñada en las universidades sudanesas por antropólogos no sudaneses *(Oxford School)* que trabajan para el gobierno nacional. Esta etapa transcurre en paralelo al intento de crear en Sudán una sociedad industrial indígena, pero al mismo tiempo orientada hacia los modelos occidentales del Estado y el derecho. Esta nueva nación es de cuño norsudanés y actualiza la clásica descripción etnológico-funcionalista de los pastores y campesinos «por desarrollar» del Sudán.

Desde 1971 se hacen cargo de los institutos universitarios antropólogos sociales nativos formados en el extranjero. La orientación teórica y metodológica predominante pasa a ser la antropología de la evolución o antropología aplicada *(Applied Anthropology).*

En los años setenta, se crea el National Council for Research para financiar las investigaciones de estudiantes nativos y extranjeros en Sudán. El mayor peso del trabajo recae en el análisis de las relaciones entre región y nación.

Dado que los antropólogos sociales nativos sustituyen la observación participativa por la influencia participativa, se producen tensiones con el gobierno. Parte de los antropólogos sociales extranjeros formados en Sudán trabajan como asesores de los consorcios multinacionales y de las organizaciones internacionales. Abdel [1973] critica el eurocentrismo y la orientación capitalista de los expertos extranjeros, así como el uso del inglés como lengua especializada de los antropólogos sociales nativos.

En los años ochenta, en el marco de un gran proyecto de introducción de Volkswagen en *todo* Sudán, investigadores alemanes estudian los conflictos entre las culturas tradicionales y el gobierno y el ejército nacionales.

Como consecuencia de la islamización y de la guerra civil, en los años noventa sólo queda activa en el país una etnología evolutiva orientada hacia las organizaciones de ayuda en las catástrofes y basada en la colaboración con geógrafos y economistas. Dicha etnología se nutre de las más sencillas relaciones de causalidad materiales y funcionales, y sus proyectos fracasan en su mayoría.

En el sur del país, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka* [1961], de Lienhardt, un estudio sobre la función de la religión basado por entero en la subjetividad de la experiencia religiosa, figura entre las lecturas más difundidas por la intelectualidad rebelde.

Material protegido por derechos de autor

contradicción de partida:
La doctrina religiosa oficial de los griegos decía que el hombre es terrígeno (autóctono). Sin embargo, todo el mundo sabe que el hombre nace de la unión del hombre y la mujer

variantes narrativas

versión 1 ... versión X

1. Cadmos busca a su hermana Europa, que ha sido raptada por Zeus

2. Cadmos mata al dragón

3. Los espartoi se matan entre sí

4. Labdacos, padre de Laios = cojo

5. Edipo mata a su padre Laios

6. Laios, padre de Edipo = zurdo

7. Edipo mata a la Esfinge

8. Edipo se casa con su madre Yocasta

9. Edipo = pie hinchado

10. Los hermanos Eteocles y Polineces se matan mutuamente

11. Antígona entierra a su hermano Polineces e infringe la prohibición

I.
- a Infracción ritual contra la prohibición del incesto
- b Asesinato del padre o del hermano
- c El hombre mata al monstruo
- d Persona con una anomalía

II.
- A Relaciones de parentesco sobrevaloradas
- B Relaciones de parentesco infravaloradas
- C Negación de la autoctonía del hombre
- D Firmeza de la autoctonía del hombre

Oposición — Oposición

III. Significado del mito: es un puente entre la contradicción de partida y el problema derivado de ella (¿nace el propio yo de sí mismo o de otro?)
De ahí resulta la siguiente correlación: la sobrevaloración del parentesco sanguíneo se comporta con respecto a su infravaloración como el esfuerzo por escapar de la autoctonía con respecto a la imposibilidad de alcanzarla. La experiencia puede poner en duda la teoría, pero la vida social confirma la cosmología en la medida en que ambas presentan la misma estructura contradictoria

Plano de la narración del mito | Partitura completa de las narraciones | Planos de abstracción | Estructuras fundamentales

Análisis estructural del mito de Edipo

El **estructuralismo** se remonta esencialmente al etnólogo francés influido por la lingüística Claude Lévi-Strauss (1908-2009).

Los fenómenos observables le sirven para expresar un entramado de relaciones **(estructura)** en el que se basa la cultura específica y que se puede volver a encontrar en los restantes fenómenos culturales. Una estructura específica expresa el carácter especial de un sistema. El intercambio o cambio de uno de sus elementos influye irremisiblemente en todos los demás elementos y, por lo tanto, en la estructura total. La *forma* de los distintos fenómenos, no la propia *estructura,* es lo que el estructuralismo considera observable; ésta permanece oculta en el inconsciente y sólo se puede indagar mediante técnicas analíticas especiales. La estructura, pues, no posee para Lévi-Strauss facticidad, sino únicamente un carácter mental o simbólico; la estructura constituye un modelo teórico que no se puede observar empíricamente.

El *método* del estructuralismo es el **análisis estructural,** que trabaja con abstracciones y no se ocupa de la forma concreta de un fenómeno. Dicho método consta de cuatro pasos:

1. **Observación y descripción:** se aísla un aspecto de la vida social del grupo que ha de ser investigado; el etnógrafo reúne todos los datos disponibles acerca del aspecto y de su vinculación con el conjunto de la cultura.
2. **Construcción de modelos:** partiendo de la descripción etnográfica se proyectan diferentes modelos para explicar el aspecto. El mejor modelo resulta ser el más sencillo y el que se limita a lo esencial.
3. **Examen del modelo**: aquí hay que tener en cuenta todos los pasos que posibiliten conocer cómo reacciona el modelo en circunstancias modificadas y en comparación con otros modelos. El modelo se coteja con los datos etnográficos y se descartan las contradicciones.
4. **Formulación y comparación de las estructuras de diferentes modelos según el principio de la lógica:** se constatan del mejor modo posible aquellos modelos que representen los principios invariables del sistema en cuestión, cuyos casos concretos sólo son variantes. Así se llega finalmente a esas estructuras mentales que actúan como matriz generadora o como «estructura de la estructura» de los modelos.

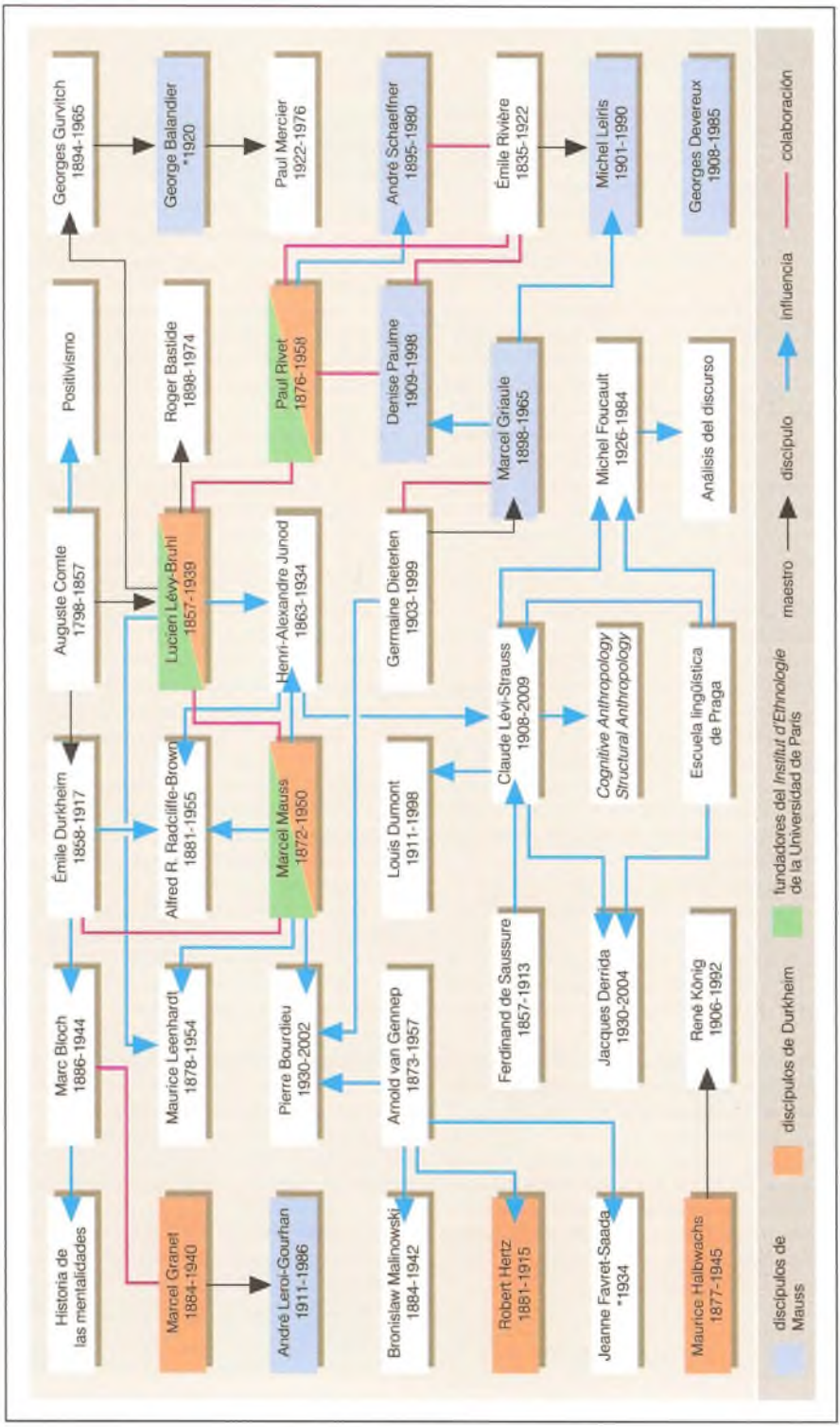
Para Lévi-Strauss, el orden del mundo y la clasificación de sus fenómenos son la expresión de las facultades del cerebro humano, cuya función biológica es igual en todos los hombres. De este modo, la estructura fundamental de todas las culturas humanas también es la misma; sólo es diferente la manera en que se manifiesta la cultura.

> El estructuralismo posibilita la comparación de las culturas como comparación de las estructuras.

Lévi-Strauss ve el patrón básico de toda categorización en las **oposiciones binarias:** todo concepto es complementado por una negación (hombre-mujer, pequeño-grande, viejo-joven, etcétera). Según Lévi-Strauss, para averiguar y comparar las estructuras culturales lo más apropiado son los **mitos,** ya que constituyen una forma especialmente clara y rica en contenido de la expresión lingüística.

Con el ejemplo del mito de Edipo no se pretende mostrar la manera más probable de interpretarlo, sino explicar la técnica del **análisis mitológico estructural** de Lévi-Strauss (fig.). El mito está basado en una contradicción de partida que es un problema irresoluble. Lévi-Strauss muestra que el mismo mito nunca se cuenta de la misma manera, sino siempre con variantes (en la figura, 1 + x). No obstante, las variantes presentan ciertas regularidades, a las que se llega si se divide toda la partitura de las narraciones en distintos apartados (en la figura, 1-11), los cuales tienen algo que ver con las relaciones entre los distintos personajes de la narración y la posición que ocupan en ella. Los apartados son enfardelados según determinados puntos en común (en la figura, 4 columnas). La interpretación mitológica estructural tiene entonces lugar en diferentes pasos de abstracción (en la figura, I-III). El mensaje fundamental que resuelve la contradicción de partida no está, según Lévi-Strauss, en el mito en particular, sino sólo en la partitura entera de todos los apartados de una colección de mitos.

La etnología le debe al estructuralismo de Lévi-Strauss un método claro y lógico para la comparación de las culturas; dicho método influyó en los años setenta en toda una generación de investigadores. Los críticos, sin embargo, reprochan a su obra un carácter místico y poco científico que está enmascarado por la fuerza persuasiva de su brillante estilo narrativo. Lévi-Strauss también es criticado porque ve en las estructuras la auténtica realidad de una cultura, mientras que los individuos y la realidad vivida por ellos no desempeñan ningún papel en el análisis estructural.



Escuelas etnológicas de Francia

La antropología francesa destaca menos por sus escuelas teóricas que por «familias de pensadores» formadas por distintos investigadores (fig.).

En sus *Essais*, publicados en 1580-1588, Michel de Montaigne (1533-1592) orienta su modo de observación relativista-cultural hacia Europa. Según su convicción, la cultura y la naturaleza forman una dicotomía en la que la primera destruye a la última. Su modo de pensar crítico con respecto a la cultura y al progreso posibilita por primera vez el repliegue hacia la subjetividad del yo. Charles de Montesquieu (1698-1755) adopta su relativismo cultural. En su principal obra, *L'Esprit des lois* [1748], relaciona las tres formas de Estado de la Antigüedad (democracia, monarquía y despotismo) con las condiciones naturales (especialmente el clima y la geografía). Al principio, los escritos de Montaigne, Montesquieu y J.-J. Rousseau son sustituidos por la implantación de la sociología como ciencia positivista de Auguste Comte (1798-1857). Éste interpreta la evolución social con arreglo a una ley de tres estadios en la que se suceden una interpretación del mundo teológica, otra metafísica y otra científica.

En 1779 se funda en París la Societé des Observateurs de l'Homme. Aunque está respaldada por varias sociedades etnológicas, la sociología ocupa ampliamente el terreno de la investigación etnológica.

Por una parte, Émile Durkheim (1858-1917) se convierte en el teórico más importante y, hasta hoy, más influyente por su interpretación de la sociedad moderna a través de la conciencia colectiva. Ésta es generada por los individuos, pero, debido a sus compromisos y sanciones normativos, ejerce sobre ellos una coacción social supraindividual. Durkheim y sus discípulos establecen la diferencia entre dos principios solidarios que sirven de base a la organización social y al sistema político de la sociedad:

1. La **solidaridad mecánica**, que aparece en sociedades de escasa complejidad y con una división del trabajo poco desarrollada.
2. La **solidaridad orgánica**, que aparece en sociedades más diferenciadas, complejas y, sobre todo, modernas, con un elevado grado de división del trabajo. A semejanza de los órganos del cuerpo humano, los individuos dependen unos de otros.

Durkheim, que nunca hizo trabajos de campo, influyó en Francia, en el Reino Unido (Radcliffe-Brown), en Alemania (Thurwald, König) y en los EEUU (Kroeber) en numerosos y muy influyentes etnólogos. Al principio, en Francia sólo tenía a Arnold van Gennep como gran rival. Esto pone de relieve que la investigación cultural no ha de estar organizada por grandes premisas teóricas, sino con arreglo al ritmo de la vida.

En su obra más célebre, *Essai sur le don* [1923-1924], el sobrino de Durkheim, Marcel Mauss (1872-1950), se ocupa del intercambio de regalos y desarrolla el concepto de hecho social total *(fait social total)*: con ello se refiere a los fenómenos sociales que no afectan a una sola institución social, sino que se manifiestan a través de todos los dominios de la conducta y el pensamiento humanos (cosmología, economía, política, etc.). Según Mauss, la consistencia social es el resultado de las obligaciones mutuas que surgen en el intercambio ritual de bienes y servicios, p. e., en el *potlatch*.

Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) diferencia la mentalidad primitiva, mística y prelógica de la mentalidad lógica moderna: del mismo modo que las sociedades primitivas ya desarrollaron las raíces del pensamiento lógico, en las sociedades modernas quedan todavía restos del pensamiento primitivo.

En 1925 funda con Paul Rivet (1876-1958) y Mauss el Institut d'Ethnologie en París.

Con la expedición Dakar-Yibuti, en 1931-1933, los etnólogos franceses empiezan a recopilar datos empíricos. Marcel Griaule (1898-1965), organizador de la expedición, intenta interpretar la cultura de los dogon desde su punto de vista.

Tras la Segunda Guerra Mundial, la etnología francesa permanece mucho tiempo bajo la influencia del **estructuralismo** de C. Lévi-Strauss. Desde los años setenta, los postestructuralistas M. Foucault, J. Derrida y P. Bourdieu influyen en el debate cultural internacional.

Hoy en día, los etnólogos franceses se enfrentan a la globalización: p. e., para Marc Augé la variedad del mundo globalizado ha de ser el principal objeto de una antropología moderna. Su teoría acerca de la sobremodernidad *(surmodernité)* se basa:

- en la aceleración del tiempo, que es capaz de arrebatar todo significado a la historia contemporánea, lo que sería, explica Augé, un problema de naturaleza antropológica;
- en un «exceso de espacio», que empequeñece el planeta por los viajes de larga distancia y por las imágenes de los medios de comunicación, y crea «mundos de reconocimiento» o «mundos simbólicos» en los que el observador nunca ha tenido que estar para conocerlos;
- en un exceso del «yo» entendido como el propio cosmos. A diferencia de Bourdieu, para el que el individualismo actual es aparente porque los individuos se asemejan a la sociedad de masas, Augé recalca el valor de la producción de sentido por parte del individuo.

Material protegido por derechos de autor

La habitual diferenciación de la Europa occidental entre etnología y etnografía no se da en la antropología soviética. Ésta emplea únicamente el concepto de etnografía, que abarca los aspectos descriptivos y analíticos, así como el estudio de la cultura ajena y de la propia.

Desde la fundación de la Sociedad Geográfica Rusa, en San Petersburgo [1845], los investigadores rusos reúnen sistemáticamente material etnográfico relacionado con el folclore. Con la fundación de los museos etnográficos, el auge del comercio internacional y los primeros viajes de investigación científica a ultramar (p. e., la expedición a Nueva Guinea de Nikolai Miklukho-Maklai, 1870-1871), aumenta el interés de la etnología rusa por la cultura material.

Debido a los acontecimientos políticos (abolición de la esclavitud, populismo paneslavista), los etnógrafos rusos (p. e., Maksim Kovalevsky y Nikolai Kharuzin) orientan la investigación hacia las comunidades campesinas rusas tradicionales. Numerosos amigos del pueblo (los denominados *narodniki*), revolucionarios agrarios populistas, son desterrados por el régimen zarista a Siberia. Allí los amigos del pueblo trabajan como etnólogos y llevan a cabo, mucho antes que Malinowski, investigaciones de campo que a menudo duran años.

Vladimir Bogoraz (1865-1936), p. e., desterrado en 1886 a Jacutia, valiéndose de material lingüístico y etnográfico, investiga el chamanismo y la cultura material de los chukchees. Junto con Leo Shternberg (1861-1927) y Vladimir Jochelson (1855-1937), Bogoraz participa más tarde en la Jesup Northern Pacific Expedition (1900-1901) de Boas.

La Revolución de Octubre, en 1917, transforma radicalmente las condiciones de la investigación etnográfica. Al inicio –y en secreto hasta entrados los años sesenta–, después de que los científicos culturales rusos asociaran de forma muy compleja los aspectos históricos, lingüísticos, psicológicos y del funcionalismo estructural (Sergei Shirokogorov, Michail Bakhtin), el principio del pensamiento se va limitando cada vez más al materialismo histórico (Marx, Engels, Lenin). La investigación etnográfica se centra sorprendentemente en la cultura material y se orienta hacia los hechos históricos; por el contrario, la investigación de campo, en el sentido de la observación participativa, escasea cada vez más.

En la primera conferencia de los etnógrafos rusos, en 1929, se declara el materialismo histórico como el único dogma vigente. Los trabajos sobre la sociedad primitiva sin clases de Sergei Tolstov (1907-1976), Petr Efimenko (1884-1969) y otros adquieren un significado práctico para la implantación de la política de las nacionalidades de Stalin. Shirokogorov (1887-1939), que realizó su investigación de campo con los pueblos tunguso-manchúes de Siberia, define *ethnos* como un grupo de personas que hablan una lengua común, se remontan a un origen común y poseen una serie de costumbres y hábitos mediante los cuales se protegen, fundan tradiciones y se diferencian de los demás.

En 1947, Tolstov empieza con la revisión del esquema evolutivo de Morgan y Engels. A partir de entonces, ya no valen los criterios materiales, sino los sociales como base para la periodización en horda, sociedad primigenia y democracia militar. Ahora las etapas de la evolución social y económica tampoco tienen por qué coincidir. Bakhtin desarrolla su compleja teoría lingüística, que todavía hoy sigue siendo influyente en el debate internacional. En contraste con el deconstruccionismo de Derrida, en el que el lenguaje y los textos no representan nada más que el libre juego de las designaciones, Bakhtin subraya que cualquier expresión individual es el resultado de diferentes voces que están relacionadas entre sí por el entramado social de la lengua.

En los años cincuenta adquieren cada vez más importancia los trabajos de orientación sociológica. Aunque estos trabajos se atienen al método histórico, los temas contemporáneos pasan a ocupar el centro del interés científico. Surgen monografías sobre la sociología familiar y la cultura o el modo de vida de los campesinos koljós, de los obreros y de la población urbana.

La situación política de las antiguas colonias de Europa influye también en la etnografía soviética, cuyo ámbito de investigación se amplía a Latinoamérica, Asia y África. Las investigaciones sobre la etnogénesis reconstruyen el origen y la estructura de las etnias, los Estados y las naciones [Y. Bromley, 1968]. Se integran datos geográficos, lingüísticos, arqueológicos y, sobre todo, físico-antropológicos con el fin de refutar el racismo de base biológica. Aparecen numerosos atlas sobre los «Pueblos del mundo» [a partir de 1954, XIV vols.], sobre Siberia [1961] y sobre Rusia [1967].

Con el comienzo de la Perestroika y la caída de la Unión Soviética, la etnografía soviética entra en crisis. Kozlov [1988], Polikov [1989], S. A. Arutyunov [1990] y Tishkov [1992] escriben estudios sobre la instrumentalización política de la disciplina, sobre las estructuras clientelistas, sobre la etnografía de los etnógrafos y sobre la reflexión y la renovación metodológica. En 1990, siguiendo el modelo occidental, el término «etnografía» es sustituido por «etnología».

En la actualidad, el debate etnológico está muy internacionalizado. Investigadores y teóricos de

los más diversos países intercambian conocimientos. Este intercambio, sin embargo, no sólo se muestra en los debates especializados; las biografías profesionales de muchos etnólogos tampoco se reducen claramente a aspectos nacionales. Muchos etnólogos alemanes, precisamente, suelen tener su centro profesional en otros países europeos. EEUU, debido a su mayor bolsa de trabajo, actúa como un imán para los etnólogos de todo el mundo.

No obstante, el panorama especializado sigue estando influido por las líneas tradicionales de la respectiva nación. A continuación, abordaremos algunas de estas tradiciones nacionales.

Italia

En 1877 se funda la Società Italiana di Antropologia e di Etnologia, de Paolo Mantegazza (1831-1910), y en 1910, Lamberto Loria (1855-1913), funda la Società d'Etnografia Italiana. En esta primera fase combinaban: a) la antropología física (P. Mantegazza), b) la investigación folclórica (G. Sergi) y c) la filosofía idealista e histórica (B. Croce).

Entre 1918 y 1939 conviven la investigación folclórica y la etnología extraeuropea. El científico de la religión Raffaele Pattazoni (1883-1959) se convierte en el primer catedrático de la asignatura de etnología en Roma. Se discute acerca del evolucionismo, el difusionismo y el particularismo histórico. La etnología y la investigación folclórica, como p. e. la investigación de campo del sur de Italia (E. De Martino, G. Pitré), se enriquecen mutuamente. Los estudios acerca de la estratificación en el Estado nacional italiano influyeron en Antonio Gramsci y hoy en día siguen siendo temas significativos de investigación.

Ernesto de Martino (1908-1065) concibe la etnología como parte de la historiografía. Para él, el cometido de la disciplina consiste en tematizar al hombre en su percepción individual de la vida. De ahí que la etnología no sirva para descubrir las reglas generales de la cultura, sino para entender mejor la cultura y la civilización.

Después de 1945, la situación de la etnología italiana es pluralista y está descentralizada. Tullio Tentori impulsa una apertura a la antropología social de cuño británico. Debido en parte al colonialismo italiano, África se convierte en una zona predilecta para la investigación de campo. Los principales temas de investigación de la antropología de la posguerra son la religión y los sistemas simbólicos.

Países Bajos

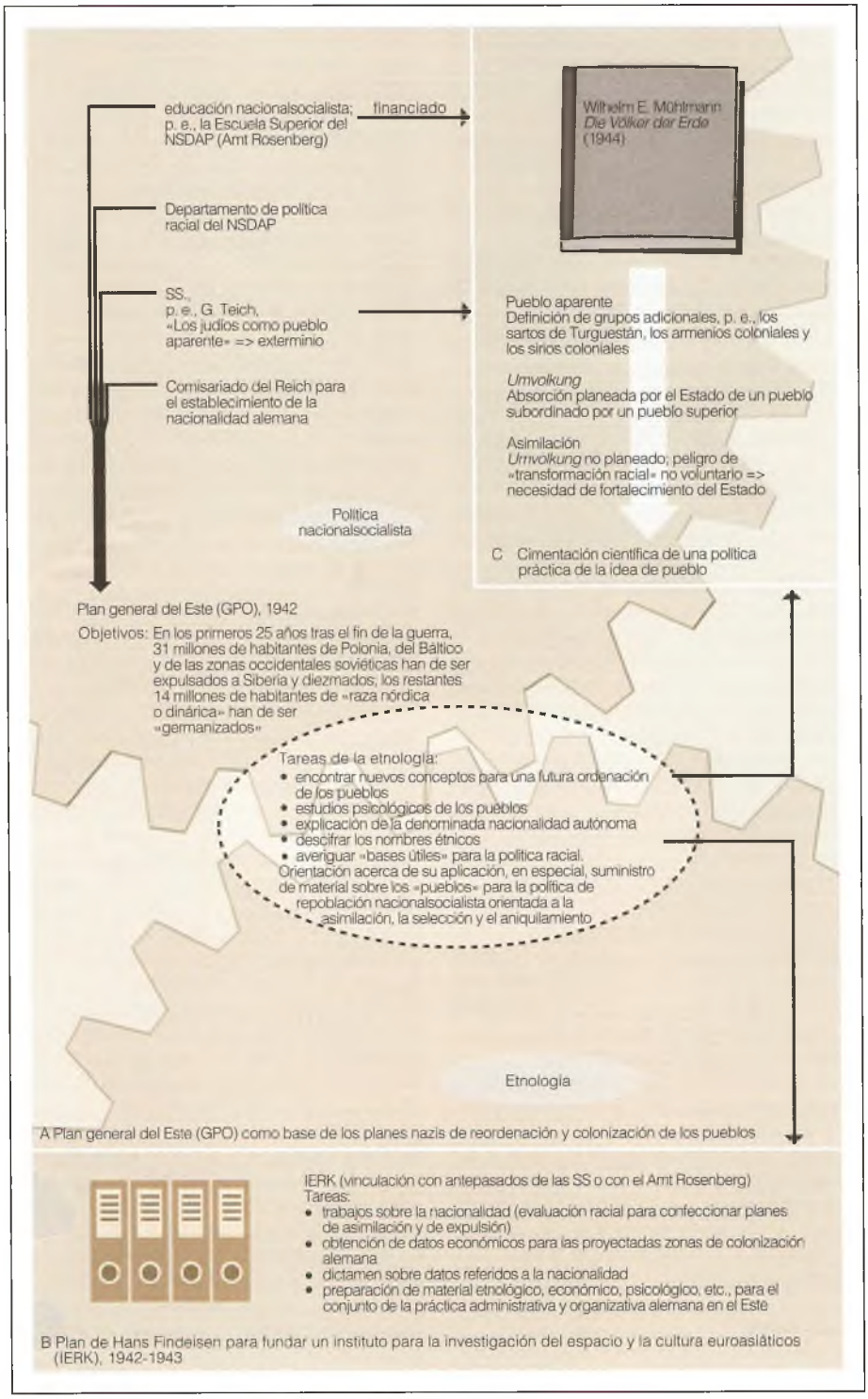
Los institutos universitarios de antropología cultural son fundados principalmente para formar a funcionarios y oficiales para la administración colonial, sobre todo, de Indonesia. En 1877 se crea la primera cátedra de antropología en Leyden. El primer catedrático de Ámsterdam, S. R. Steinmetz (1862-1940) es representante del evolucionismo y trabaja comparando culturas. Hasta el nombramiento del lingüista J. P. B. Josselin de Jong (1886-1964) como catedrático de Leyden (1922) no se desarrolla con autonomía la antropología cultural neerlandesa. De Jong transfiere la estructura en la que se basa el lenguaje a la cultura como un todo y, de este modo, se adelanta al estructuralismo de C. Lévi-Strauss. Tras la independencia de Indonesia, la disciplina se divide en la *Volkenkunde* antropológico-cultural y la sociología extraeuropea, que a veces, sin embargo, cooperaban. Hoy en día, los cinco institutos universitarios holandeses se caracterizan por un pluralismo en la especialización regional y en la orientación teórica (funcionalismo, antropología feminista, estructuralismo, transaccionalismo, comunicación intercultural y estudios sobre las minorías).

España

En el siglo XIX, naturalistas liberales y médicos de Madrid, Andalucía y las Islas Canarias desarrollan estudios antropológicos orientados al darwinismo y al evolucionismo británico y francés. Con ellos coexiste un movimiento conservador, regionalista y nacionalista del folclore (A. Machado y Álvarez, 1846-1893) que está orientado hacia la antropología alemana de Herder. Durante el franquismo, la antropología se convierte en una ciencia auxiliar de la Prehistoria.

Los etnólogos españoles trabajan en Guinea (C. Esteva-Fabregat, 1964), en el Sáhara español (J. Caro Baroja, 1955) y en Latinoamérica (A. J. Núñez, 1964; I. Moreno Navarro, 1972-1973).

En 1965, Esteva-Fabregat funda en Madrid la Escuela de Estudios Antropológicos. En lo sucesivo, la etnología española que se imparte en las universidades de Madrid y Oviedo está influida por la británica *Social Anthropology* (C. Lisón-Tolosana) y por la *Völkerkunde* alemana (R. Valdés de Toro); en la universidad de Sevilla (J. Alcina) se orientan por la antropología cultural americana. Entre 1966 y 1977 dominan en la etnología los temas hispánicos: el cambio social en la España rural (monografías de pueblos), los grupos marginales (gitanos, pastores) o la población rural latinoamericana. Como consecuencia de la descentralización política, después de 1978, tiene lugar una vuelta a las tradiciones que se refleja en la fundación de una serie de institutos regionales de investigación.



A), B), C) Etnología y política del *Lebensraum* (espacio vital) nazi

Tras la victoria de los nacionalsocialistas en las elecciones al Reichstag en 1933, muchos etnólogos tuvieron que abandonar Alemania por razones políticas y «racistas»; así p. e., Norbert Elias (1897-1990), Karl Wittfogel (1896-1988) y Julius Lips (1895-1950). El *Lehrbuch für Völkerkunde [Manual de etnología]*, publicado bajo el nombre de Konrad Preuss (1896-1960), debió haberse publicado en origen por Leonhard Adam (1891-1960), quien sin embargo tuvo que emigrar por no ser ario. Walter Lehmann (1878-1939) fue despedido en 1934 del servicio universitario; Alfred Vierkandt (1867-1953) obtuvo la prohibición de enseñar en 1934, y Wilhelm Koppers (1886-1961) en 1938. Incluso el sacerdote Wilhelm Schmidt (1869-1954), fascista clerical, antisemita y admirador de Mussolini, fue arrestado en 1938 tras la anexión de Austria al Imperio alemán. Más tarde, también cayeron víctimas de la persecución naturalistas de otros países: Marc Bloch (1886-1944) fue asesinado a tiros; Maurice Halbwachs (1877-1945) murió en el campo de concentración de Buchenwald; Karl Polanyi (1886-1964) huyó en 1933 a Inglaterra; Geza Roheim emigró en 1938 a EEUU y Paul Rivet (1876-1958) huyó en 1941 a Colombia.

Pese al dominio de la investigación racial (p. e., H. F. K Günther, I. Schwidetzky) en la etnología nacionalsocialista (p. e., E. v. Eicksted, H. Findeisen, W. E. Mühlmann), si se mira con detenimiento se obtiene la impresión de cierta arbitrariedad. Ninguna idea era nueva ni suponía una contribución original a la ideología fascista; antes bien, los etnólogos nacionalsocialistas alemanes procedían de escuelas científicas de los más diversos colores filosóficos y políticos. Son ilustrativas de esta arbitrariedad las denuncias mutuas de W. Krickeberg (1885-1954) y R. Thurnwald (1869-1954) como discípulos de Malinowski o del proscrito W. Schmidt (y, por lo tanto, como enemigos del régimen).

La persecución de algunos etnólogos por los nacionalsocialistas estaba casi siempre fundada en su condición de «no arios», no en el contenido de su trabajo. Incluso prófugos como L. Adam y P. Leser trabajaron durante la emigración más o menos como los colegas que se habían quedado en Alemania. Las imágenes científicas y políticas del mundo de los arribistas nazis y de los emigrantes sólo se diferencian mínimamente. J. Lips, etnólogo de Colonia, perseguido por socialdemócrata y emigrado, intentó en 1934 recuperar su empleo denunciando la condición de judíos de colegas suyos que intrigaban contra él. A finales de los años treinta, etnólogos de diferentes escuelas se asociaron declarándose «firmemente unidos y dispuestos a luchar» con motivo de la guerra de conquista en las futuras colonias del Imperio.

Algunas partes de la etnología estaban estrechamente vinculadas a la política del *Lebensraum* (espacio vital) nacionalsocialista (fig.). Así, p. e., Wilhelm Mühlmann y el folclorista Max Boehm elaboraron para el Instituto de Estudios sobre la Frontera y el Extranjero conceptos para colonizar a compatriotas alemanes leales en las zonas limítrofes del Imperio alemán, y desarrollaron una teoría de la frontera según la cual los «pueblos de magnitud política» se diferencian de los «pueblos naturales» por la expansión de sus fronteras (es obvio a qué pueblos se referían).

Casi ningún etnólogo de la época nazi tuvo que renunciar tras el fin de la guerra a un rango digno: Krickeberg fue nombrado por los americanos director del Museo Etnológico de Berlín; Schwidetzky trabajó hasta los años ochenta como catedrática en la Universidad de Maguncia y defendió internacionalmente la antropología alemana como una combinación de etnología y antropología física. Los etnólogos borraron el recuerdo de sus actividades nacionalsocialistas. Después de 1945 ya nadie recordaba que Frobenius, investigador de África, había estado al servicio del *kaiser* y había hecho manifestaciones racistas; que el etnosociólogo Thurnwald había publicado una especie de manual de instrucciones para el sistema del *apartheid* sudafricano; que el etnólogo Mühlmann, muy influyente tras la guerra, no había pasado la época nazi –como quería hacer creer– en la «emigración interior», sino que había sido convocado *ad personam* para ocupar una cátedra creada por el Partido en el año 1945.

La República Federal de Alemania

La cuestión de si, después de 1945, todavía se puede hablar de una etnología alemana (en el sentido de una genuina historia del pensamiento nacional) o sólo de una etnología *en* Alemania, tiene difícil respuesta. Se han conservado algunas particularidades fundadas en la historia nacional y en obras personales, como por ejemplo la tradicionalmente fuerte etnología museística, que después de la Segunda Guerra Mundial siguió influyendo durante mucho tiempo en la disciplina. La orientación regional, todavía hoy muy frecuente, es en parte atribuible a su prolongado predominio y a la cercanía con los museos. Por otra parte, la disciplina ha ido adquiriendo paulatinamente una vinculación con el debate internacional. De todas maneras, los hitos de la producción científica, como por ejemplo el estructuralismo de Lévi-Strauss, se han tenido en cuenta con mucho retraso. Desde el punto de vista de la historia del pensamiento, la etnología alemana de la posguerra se puede dividir en diferentes etapas:

Material protegido por derechos de autor

- Hasta los años sesenta, Mühlmann, el historiador del arte H. Baumann y el morfólogo cultural A. E. Jensen continuaron desarrollando, aunque de forma modificada, los principios de sus maestros Thurnwald, Schmidt y Frobenius. Sin embargo, muchos teólogos se apartaron por completo de las especulaciones teóricas y se volcaron en resaltar y analizar los datos empíricos con una precisión extremada.
- En los años sesenta y setenta se buscó, de manera todavía titubeante, la conexión con la evolución teórica internacional (por ejemplo, E. Schleisier con *Social Anthropology,* E. Haberland con *Cultural Anthropology*). La investigación de campo quedó arraigada como el método principal. La denominación técnica de «Ethnologie» se impuso frente al concepto más antiguo de «Völkerkunde».
- Los estudiantes universitarios de la generación del 68 criticaron a sus antecesores por rancios y por carecer de teorías, y volvieron sus miradas hacia el racionalismo crítico o hacia las tendencias marxistas.
- En torno a 1975 se reforzaron los impulsos neorrománticos (p. e., H.-P. Duerr); F. Kramer anticipó la etnología posmoderna. La resistencia de la etnología establecida frente a las innovaciones de contenido se mantuvo durante mucho tiempo, también a nivel personal. Hasta los años ochenta, los etnólogos de la generación protesta fueron colectivamente excluidos del mundo científico porque, supuestamente, adoptaban posiciones de izquierdas, populares o no científicas, artísticas (p. e., H. Fichte), feministas y otras igualmente «heréticas».
- A partir de los años ochenta, la etnología se abre a la concepción americana de la disciplina. Gracias a este rodeo, son de nuevo aceptados pensadores alemanes (p. e., M. Weber y H. Gadamer a través de Geertz) con los que, en general, se había roto debido al distanciamiento del pasado nacionalsocialista. La etnología histórico-cultural desaparece casi por completo.
- Constituye un hito 1999, el año de la fundación del Instituto Max Planck para la Antropología Social, en Halle, en el que –por primera vez en el mundo– más de sesenta investigadores estudian la transformación del antiguo bloque del Este, los conflictos étnicos de África, el pluralismo jurídico y Siberia.

Actualmente, se abordan principios tanto fenomenológicos y hermenéuticos como científico-sociales. Al igual que otras antropologías nacionales periféricas, la etnología alemana también está orientada hacia los «centros» anglosajones de la producción científica.

Todos los etnólogos alemanes trabajan hoy en estrecho intercambio institucional e intelectual con el mundo especializado internacional:

- Cada vez hay una mayor presencia de especialistas alemanes en los foros internacionales.
- Existen fuertes vínculos personales con Austria y Suiza.
- Se aceptan los proyectos teóricos y los planteamientos americanos, británicos y franceses.
- Las convenciones formales de la escritura –pero no el lenguaje de las publicaciones– se han americanizado; p. e., artículos más cortos en lugar de largas monografías, descripciones más escuetas en lugar de una sobrecarga de detalles.

Hoy en día existen unas 60 cátedras, de las cuales el 29 por 100 lo ocupan mujeres y el 15 por 100 no alemanes. De todos modos, está paralizada la creación de genuinos institutos especializados, mientras que cada vez se integra más profesorado en las carreras interdisciplinares, lo que amenaza a la formación de científicos especializados.

La estrecha relación que mantenía antes la universidad con el museo ha ido perdiendo fuerza. Como objetos de investigación se han instituido la cultura, la etnicidad y la singularidad. Los centros de gravedad regionales son, ante todo, Asia y África, mientras que Europa y la zona mediterránea, América Central y Sudamérica, Oceanía y Norteamérica están menos representadas. Cada vez se investiga menos sobre las sociedades campesinas o tribales, y cada vez se centra más la investigación en los contextos urbanos, las diásporas, la emigración y las «ciudadelas de la modernidad» (industria, ciencias, medios de comunicación, etc.) de las culturas ajenas. Una particularidad alemana que va ganando terreno, si bien lentamente, es la idea de que la disciplina también puede abordar las cuestiones sociales del propio país. El prolongado olvido en el que han quedado relegados los temas sociales y políticos relevantes del país es responsable de que la disciplina sea deficientemente percibida en el exterior, tanto por el público como por los medios de comunicación.

En Alemania, la etnología se diferencia de las disciplinas cercanas por varios distintivos únicos. A diferencia de la etnología americana, la investigación de campo prolongada es hoy indiscutiblemente el método más relevante. Los principales puntos de vista que se han impuesto son el intercambio de perspectiva entre lo propio y lo ajeno, la comparación cultural y la perspectiva de lo local desde «abajo» y desde «dentro». Debido a la experiencia de lo ajeno, la etnología alemana se sigue caracterizando por un escepticismo fundamental con respecto a los discursos grandilocuentes, a las pre-

tensiones de solución y a la pedante actitud aleccionadora de la propia sociedad (antes, contra la modernización, el dominio de la naturaleza, la fe en el progreso; hoy, contra la fe en la omnipotencia del mercado, de los genes, etcétera).

En la **India**, la antropología como asignatura universitaria comienza en el año 1921 con la fundación del primer instituto. Ese mismo año se publica también por primera vez la revista especializada *Man in India.*

En 1991, 27 institutos ofrecían una formación antropológica, y 88 institutos universitarios llevaban a cabo investigaciones etnológicas.

La antropología india se ocupa particularmente del estudio de las comunidades rurales y de los grupos tribales del campo, los cuales son investigados desde el punto de vista de la tecnología, la economía, los rituales y la estética. Algunos institutos (Madrás, Lucknow) centran la investigación en la dimensión cultural, o bien colaboran estrechamente con ciencias próximas como la geografía humana (Calcuta, Mumbai, Bangalore) y, en especial, la sociología (Delhi, Lucknow). La etnología india, mucho antes del actual debate en torno a los problemas metodológicos y teóricos de una *anthropology at home,* investigó la propia sociedad. Esto se debe, en parte, a la existencia de numerosos lectores de textos etnológicos de investigadores indios. Dichos lectores no sólo son especialistas en la materia, lo que dio lugar a una especial sensibilidad con respecto a la relación entre: a) los etnólogos indios y no indios, b) los etnólogos y los sociólogos, c) los etnólogos y sus informadores y d) los etnólogos y sus clientes. La revista *Contributions to Indian Sociology* y, más concretamente, la sección «For a Sociology of India», se convirtió desde su fundación, en 1957, por L. Dumont y D. Pocock, en un foro de intercambio.

Algunos etnólogos procedentes del subcontinente indio (V. Das, A. Appadurai, G. Obeyesekere, A. Ahmed, S. Tambiah) hicieron carrera en los EEUU y figuran hoy entre los más destacados e influyentes representantes de la discusión antropológica internacional.

La ***Native Anthropology*** designa la investigación de una cultura por etnólogos que pertenecen a esa cultura.

Los habitantes de las colonias europeas representaron durante mucho tiempo lo contrario del etnólogo. La imagen que la mayor parte de los colonizadores y muchos etnógrafos de los primeros tiempos tenían de sí mismos se caracteriza a menudo por unos distintivos similares: la racionalidad, la objetividad y la falta de autorreflexión. Pero estas imágenes de sí mismos se tambalearon, lo que supuso un problema esencial tanto para la administración colonial como para el método etnológico que llevó a la prohibición del *Going Native.*

El fenómeno del *Going Native* surgió en el contexto colonial para designar el miedo de muchos colonizadores a una «contaminación» debida a la absorción de las costumbres y los hábitos de los nativos *(natives).* Este miedo culminó finalmente en la idea de que el colonizador que tuviera un contacto demasiado estrecho con los nativos podía convertirse en uno de ellos.

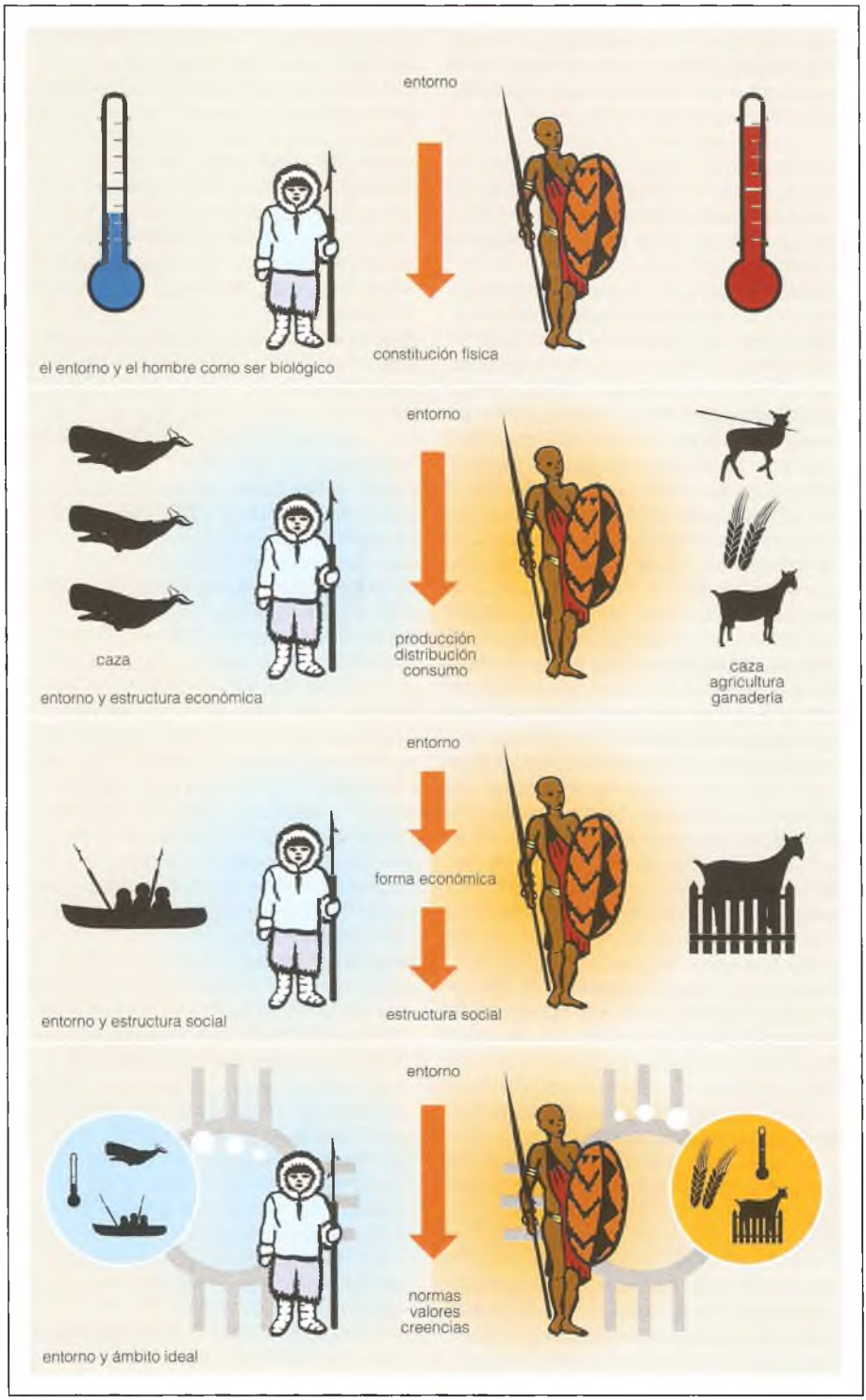
En la etnología, la proscripción del *Going Native* pasó a ser esencial para mantener una distancia entre investigadores e investigados que garantizara la objetividad del investigador.

Los numerosos vínculos y coincidencias entre la etnología y amplias partes del *establishment* colonial no significan, sin embargo, que la etnología victoriana estuviera formada por racistas y déspotas que simplemente despreciaban o temían sus objetos de investigación. Al contrario: los evolucionistas más influyentes, especialmente Tylor, en principio reconocían la posibilidad de la «civilización» de los «primitivos», así como de la evolución regresiva de la sociedad europea, y sobre todo los relativistas culturales subrayaban la equivalencia de las culturas.

Si al principio los nativos tenían la función de proporcionar un auténtico conocimiento de *insider* al investigador de campo, que luego intentaba descifrar el sentido de ese conocimiento, pronto se planteó la cuestión de por qué no formar como antropólogos a los *natives.* En la práctica, de hecho, a menudo se les familiarizaba a los principales informadores con los métodos de la disciplina, para descubrirles su sociedad «desde el interior». Ya que los antropólogos no podían convertirse en nativos, al menos se podía convertir a los informadores en etnólogos *(Going Anthropologist).*

En la tradición británica, Malinowski y Radcliffe-Brown consideraban a los miembros de las culturas de ultramar «formados a su manera». Así, intercedían en favor de la formación como etnólogos de los africanos, como p. e. en la de los posteriores presidentes de Kenia y Ghana (Jomo Kenyatta y Kofi Abrefa Busia), y la de indios como Nirmal Kumar Bose y Mysore N. Srinivas, y lo hacían en parte con la esperanza de obtener de este modo unos conocimientos más precisos, mejores y más profundos acerca de su cultura.

Hoy la etnología no sólo se ha internacionalizado, sino que en las antiguas colonias se han desarrollado significativas tradiciones independientes de la investigación etnológica.



Temas y objetos de la ecología cultural

Entre mediados y finales del siglo xix se crearon las primeras cátedras de etnología y antropología cultural y social. Las primeras generaciones de etnólogos prácticos y teóricos se ocupaban sobre todo de lo que hoy llamamos las *Grand Theories*, o de su rechazo: al principio, el evolucionismo, el difusionismo y el marxismo y, luego, el particularismo histórico, la doctrina de las estructuras sociales, el funcionalismo y la «cultura y personalidad».

Mientras que en Francia Durkheim impone su imagen estática de la sociedad y de lo funcional en el hombre, contra la desesperada protesta del poco reconocido Van Gennep, Boas funda en los EEUU la *Cultural Anthropology*, que básicamente parte de las múltiples variantes de la cultura humana, que son imposibles de calcular. Al mismo tiempo, en Inglaterra siguen dando clases empíricos que predican la condición material y social de la cultura humana. Pero esta tendencia cambiará con la generación de los discípulos: en los EEUU aparecen ahora neoevolucionistas y marxistas que critican a Boas; en Francia, una imagen de la cultura formulada de manera mentalista adquiere mayor importancia que la clásica etnosociología con su referencia a la sociedad, y en Inglaterra toman la palabra teóricos transaccionales que ponen en el centro de sus observaciones los conflictos y los procesos de decisión en lugar de las coacciones del sistema total, como hacían antes los funcionalistas estructurales.

Al mismo tiempo, se constata un afianzamiento de la teoría y los métodos en grandes escuelas nacionales, lo que probablemente se deba a una combinación de formación de clientela académica con el espíritu de la época y determinadas formas de implicación colonial.

Sólo en la tercera generación «se anticiparon» cada vez más las disputas en torno a la teoría y los métodos de cada una de las ciencias que, en cierto modo, como observó Mühlmann en una ocasión, encierran en sí mismas una comprensión previa. Es interesante que las cuestiones relativas a la posición se puedan observar sobre todo en los EEUU, donde la evolución arrancó con el relativismo y el particularismo, mientras que allí donde empezó con las muy cerradas *Grand Theories* hoy domina el pluralismo teórico y metódico. Al mismo tiempo, la discusión teórica se ha ido internacionalizando, y desde el final de las *Grand Theories* se han desarrollado diferentes principios más recientes:

La **ecología cultural**, desarrollada en los años cuarenta en los EEUU (Columbia, Michigan) por J. H. Steward (1902-1972) (fig.), se aparta del relativismo cultural imperante, pero tampoco tiene una orientación claramente evolucionista. La perspectiva ecológica de este principio subraya la importancia del entorno físico para explicar el cambio cultural. La ecología cultural recoge la idea evolucionista de las consecutivas etapas culturales y la combina con las formas de adaptación de las culturas a su entorno natural. El propio Steward investigó especialmente aquel núcleo de una cultura que está más claramente vinculado al entorno físico: la economía de subsistencia, que se desarrolla a partir de las condiciones del entorno e influye en otros patrones culturales (p. e., en la organización social).

Mientras que Steward analiza la adaptación de culturas específicas, L. A. White orienta su análisis a la adaptación cultural de la humanidad en general. El adaptacionismo cultural se basa en las siguientes suposiciones:

- Las culturas son sistemas de conductas socialmente transmitidas que unen a los grupos humanos con su entorno.
- El cambio cultural se basa en un proceso de adaptación.
- La organización social, la economía de subsistencia y la tecnología guardan relación con el entorno.
- Los elementos culturales no materiales pueden tener consecuencias en la adaptación.

El **materialismo cultural** fundado por Marvin Harris (1927-2001) es una estrategia de investigación científica que da prioridad a los procesos materiales y behavioristas para la explicación de los sistemas sociales y culturales. Los materialistas culturales estudian el carácter de conservación del sistema que tiene cada uno de los elementos de una cultura; en su opinión, las consideraciones prácticas dan lugar a la aparición de formas culturales y sociales.

Según Harris, los tabúes alimenticios tienen su origen en las particularidades técnico-ecológicas de las sociedades; Sahlins [1961] interpreta los linajes segmentarios de los tives y de los nueres como una mancomunidad al servicio de la expansión de los ladrones; y Piddocke [1969] interpreta el *potlach* de los kwakiutles como un mecanismo para equilibrar el desigual reparto de los alimentos entre los segmentos tribales.

La cuestión de la utilidad de la antropología cultural más allá del interés por el conocimiento dio lugar a la búsqueda de su aplicabilidad práctica y a la fundación de una **antropología aplicada** *(Applied Anthropology)*. La administración británica colocó a antropólogos sociales para facilitar la gestión en las colonias y para que mediaran entre los «nativos» y la administración. La idea

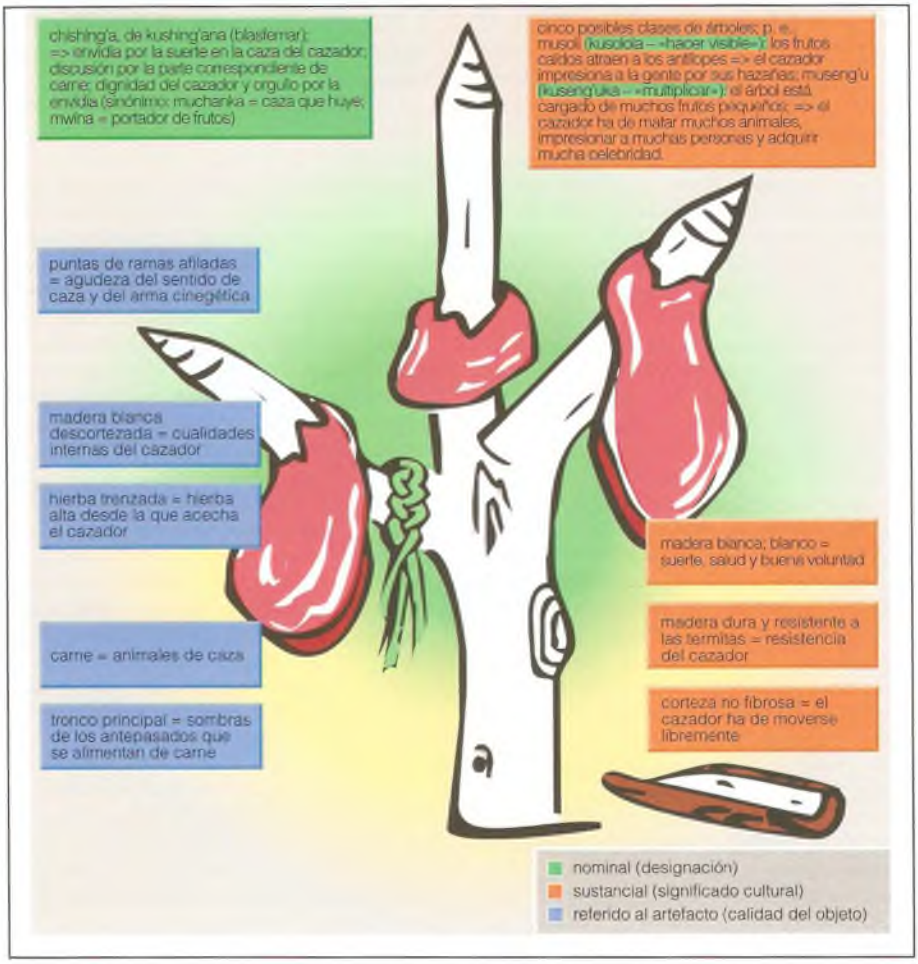
Material protegido por derechos de autor

	principios cognitivos (p. e., W. Goodennough):	principios simbólicos (p. e., C. Geertz):
localización	«en la cabeza»	«entre las personas»
elementos fundamentales	reglas	símbolos portadores de significado
interés principal	eidos = visión del mundo (cognitiva)	moral = ethos (afectivo/estilístico)
accesible a través de	desciframiento (formalizable, gramatical)	interpretación del significado (asociativa)
carácter	privado	público

A) Antropología cognitiva frente a simbólica

	Clifford Geertz (1926-2006)	Victor Turner (1920-1983)
influido por	M. Weber	É. Durkheim
cultura	semiótico	social
símbolos	vehículo de significado	instrumentos para la reproducción del orden social
interés	significado	pragmática y modo de funcionar
cuestión principal	¿Cómo influyen los símbolos en la visión, el sentir y el pensar?	¿Cómo provocan los símbolos contradicciones sociales?

B) Teoría de los símbolos: diferentes principios



C) Uso práctico de los símbolos mediante el ejemplo del santuario de caza (chishing'a) de los ndembus

etnocéntrica –propia de la Ilustración– de elevar a los pueblos coloniales al mismo nivel económico, social y democrático-político que las metrópolis motivó a la *Applied Anthropology* americana de los años cincuenta. Los antropólogos culturales debían acompañar este proceso de desarrollo con su asesoramiento y «evitar lo peor». El compromiso que brotó en los años sesenta de los etnólogos en favor de los derechos de los investigados y la conservación de su cultura *(Action Anthropology)* parte de una interpretación estática de una cultura homogénea. Los investigadores reclaman para sí representar los intereses de «su» etnia o grupo. Sin embargo, dentro de cada cultura hay diferentes puntos de vista e intereses sociales en conflicto.

La antropología aplicada significa, en cualquier caso, una toma de partido y una intervención a favor de uno de los partidos.

Una forma particular de la antropología aplicada es la **antropología administrativa** *(Administrative Anthropology)*, en la que la etnología es utilizada para tomar medidas administrativas que sirvan para resolver problemas concretos.

Se analiza una situación problemática (p. e., 12.000 hombres son detenidos al año en Seattle por embriaguez), se desarrollan proyectos de resolución innovadores (se construye un centro de desintoxicación) y se formula un objetivo (controlar y reducir la embriaguez pública).

La **antropología simbólica,** a diferencia de los principios cognitivos, se ocupa del modo en que las personas de una cultura interpretan su entorno y las acciones y declaraciones de otras personas (A). Estas interpretaciones forman un sistema semántico compartido por los miembros de la cultura. La clave para descifrar ese sistema son los símbolos y los significados que les atribuyen las personas para responder a cuestiones primordiales de la vida social. Los símbolos remiten a algo que no es idéntico a ellos; los símbolos son inherentemente ambiguos y albergan diferentes significados *(multivocalidad)*.

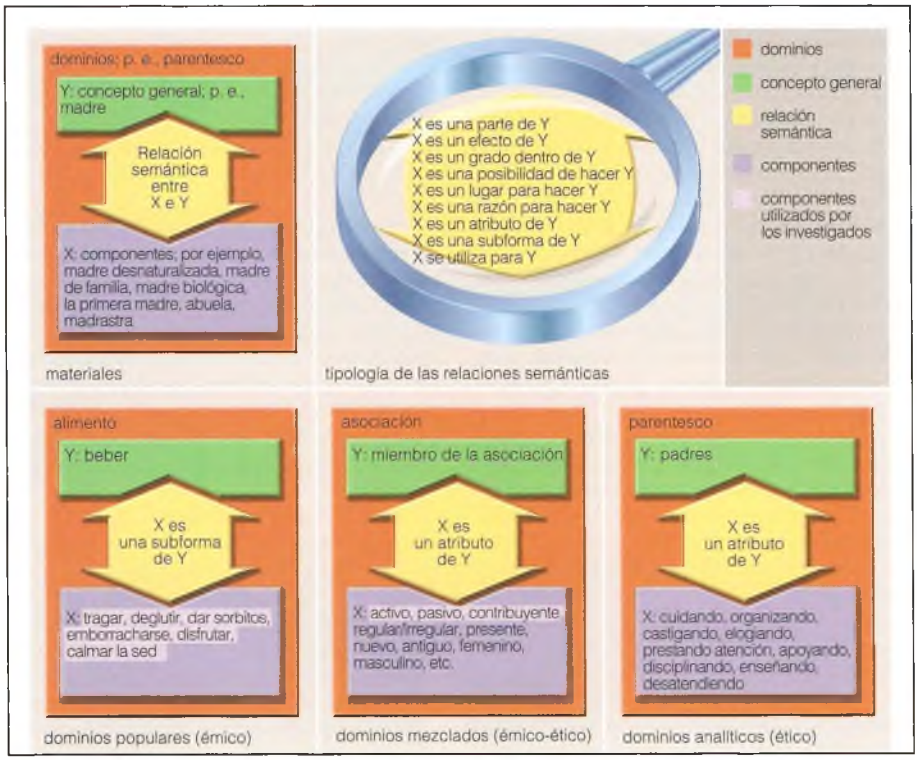
De vez en cuando, se intenta reducir el concepto simbólico a una especie de lenguaje de señales, o bien reducirlo por completo a lo indefinible y enigmático; de todos modos, la multivocalidad sigue desempeñando un papel decisivo en la etnología moderna.

Los símbolos provocan sentimientos y estructuran la conducta humana. Los antropólogos culturales han investigado diferentes aspectos de los símbolos (B): símbolos como expresión de una «profunda emoción» que luego, en la práctica, se vuelve cada vez más superficial hasta convertirse en un mero objeto de entretenimiento (Huizinga, Frobenius); acciones simbólicas como parte de unas estrategias de la conducta más amplias (Geertz); el cuerpo humano como portador de significados ambiguos (Douglas); el uso práctico de los símbolos en situaciones cotidianas críticas (Turner, C), y símbolos como un sistema regulador cultural desligado de las acciones reales (D. Schneider).

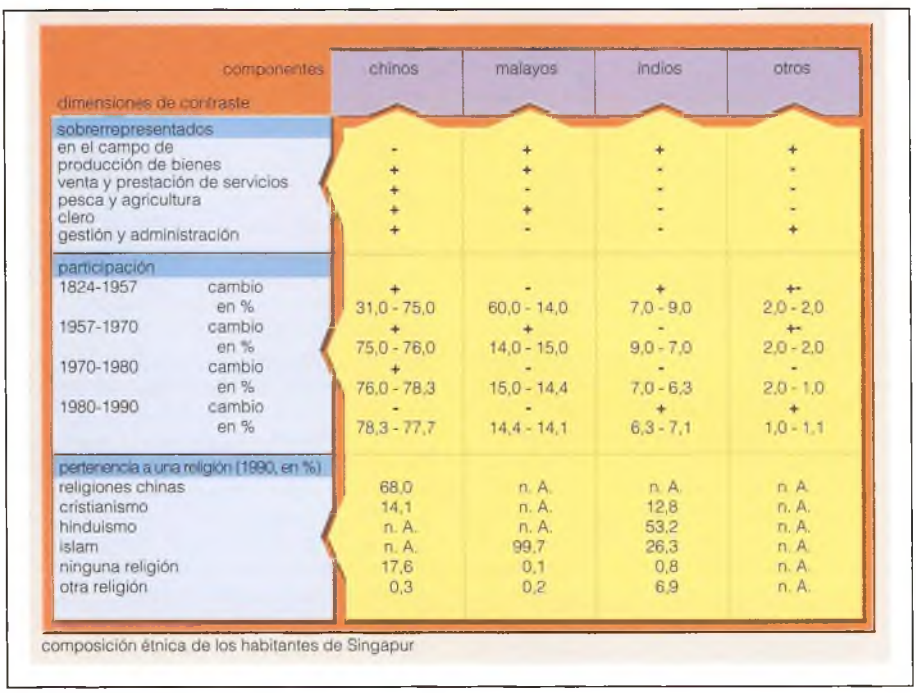
En contraste con las teorías holísticas, los **análisis procesuales** se centran en el individuo como sujeto social, rompiendo el monopolio del punto de vista sociológico, que duró más de la mitad del siglo xx. Esta ruptura se dio bajo la influencia de opiniones divergentes como el particularismo de Boas o el pensamiento procesual de Van Gennep, así como de otras disciplinas y formas de terapia, como la psicología social, el psicoanálisis y la terapia del rol. Se pusieron a prueba diferentes principios procesuales:

- El **interaccionismo simbólico** investiga la interacción entre individuos en situaciones sociales. Parte de que las personas actúan con respecto a las «cosas» (objetos físicos, personas, instituciones, ideales, acciones de otras personas, situaciones, etc.) basándose en los significados que les atribuyen. Los significados surgen en la interacción social y son «manipulados» y modificados mediante un proceso de análisis de las cosas.
- La **teoría de juegos** investiga la interacción en situaciones cuya solución parezca insegura y en las que la estrategia de los otros no se pueda calcular. Se establece la diferencia entre juegos de suma cero *(zero-sum-games)*, en los que la ganancia de uno es la pérdida del otro, y juegos de cooperación *(non-zero-sum-games)*, en los que se benefician todos o varios partícipes.
- El **transaccionalismo** investiga las relaciones entre cliente y patrón o entre adeptos y líder con vistas al provecho mutuo que sacan de ellas las dos partes de la interacción.

  El método práctico de los modelos de pensamiento transaccionales es, sobre todo, el análisis de la situación. Se investigan los dramas y los conflictos humanos, los rituales, etc., con el fin de esclarecer las relaciones que se manifiestan en ellos, los intereses y las posibilidades de actuación de los partícipes. Además, también se puede registrar mediante encuestas o tests los patrones de las relaciones y conductas humanas. A partir de esos dos métodos fue surgiendo el **análisis reticular,** fundamental para la etnología y al que dedicaremos un capítulo aparte en este atlas.



A) Análisis de los dominios



componentes / dimensiones de contraste

dimensiones de contraste		chinos	malayos	indios	otros
sobrerrepresentados					
en el campo de producción de bienes		-	+	+	+
venta y prestación de servicios		+	+	-	-
pesca y agricultura		+	-	-	-
clero		+	+	-	-
gestión y administración		+	-	-	+
participación					
1824-1957	cambio	+	-	+	+-
	en %	31,0 - 75,0	60,0 - 14,0	7,0 - 9,0	2,0 - 2,0
1957-1970	cambio	+	+	-	+-
	en %	75,0 - 76,0	14,0 - 15,0	9,0 - 7,0	2,0 - 2,0
1970-1980	cambio	+	-	-	-
	en %	76,0 - 78,3	15,0 - 14,4	7,0 - 6,3	2,0 - 1,0
1980-1990	cambio	-	-	+	+
	en %	78,3 - 77,7	14,4 - 14,1	6,3 - 7,1	1,0 - 1,1
pertenencia a una religión (1990, en %)					
religiones chinas		68,0	n. A.	n. A.	n. A.
cristianismo		14,1	n. A.	12,8	n. A.
hinduismo		n. A.	n. A.	53,2	n. A.
islam		n. A.	99,7	26,3	n. A.
ninguna religión		17,6	0,1	0,8	n. A.
otra religión		0,3	0,2	6,9	n. A.

composición étnica de los habitantes de Singapur

B) Análisis de los componentes

La **antropología cognitiva** contempla la cultura desde una perspectiva idealista y se ocupa de los patrones de orientación que desarrollan las personas para adaptarse a su entorno social y físico y para clasificar la realidad que les resulte relevante. Parte de la base de que este patrón del conocimiento cultural, la *competencia*, se somete como un cianotipo a la conducta y al pensamiento reales, la *performance*.

La antropología cognitiva está muy influida por el estructuralismo, por la lingüística y por la psicología cognitiva. En los años cincuenta partía de que la competencia se reproduce en el lenguaje como una gramática. Mediante el aislamiento y el análisis de los dominios conceptuales o taxonomías (A), los componentes (B), las cadenas causales y las estructuras de decisión, se intentaba comprender el conocimiento cultural. Hoy en día investiga más bien el carácter procesual del conocimiento, es decir, la manera en que los hombres se comportan con el conocimiento adquirido a través de la tradición y cómo desarrollan otro nuevo (etnosemántica).

La antropología cognitiva se ocupa de muchos temas, como p. e. el entorno natural, la organización social o el mundo animal y vegetal. A través de la flora y la fauna se pueden ilustrar los modos de aproximación y los campos de aplicación de la antropología cognitiva:

Qué plantas y animales se utilizan en otras culturas es algo que siempre ha despertado el interés de los etnólogos. De ahí que la *etnobotánica* y la *etnozoología* sean tan antiguas como la propia etnología. Durante mucho tiempo, los estudios al respecto se conformaban con investigar qué organismos vegetales y animales son de importancia económica para una etnia y de qué modo los utiliza ésta. Pero a lo largo de los años cincuenta, los etnobotánicos y etnozoólogos estudian la percepción específica de una cultura, la división de todas las manifestaciones formales animales y vegetales, y el reflejo de éstas en las categorías lingüísticas y mentales.

Esta consideración de las categorías lingüísticas y mentales ajenas es típica de cualquier antropología cognitiva cuya intención declarada sea mostrar cómo los miembros de otras culturas ven cosas y hechos autodefinidos. Ése ha sido siempre el deseo de la etnología, pero a diferencia del antropólogo clásico, que sólo utiliza las categorías de su propia cultura al intentar describir los puntos de vista ajenos, el antropólogo cognitivo se esfuerza por apreciar las ideas que aparecen en otras culturas recurriendo sistemáticamente para explicarlas y definirlas a categorías esenciales de esas otras culturas. La base de este procedimiento es la suposición de que todo grupo étnico posee un sistema de orden que le es propio, con cuya ayuda sus miembros perciben y clasifican los fenómenos que se presentan en su entorno. Estos sistemas del orden, que se componen de numerosas clasificaciones especiales, como p. e. colores, emociones o tipos de roca, son el principal punto de mira de los antropólogos cognitivos, pues al fin y al cabo tal sistema del orden determina la imagen del mundo de una etnia o la realidad en la que viven sus miembros.

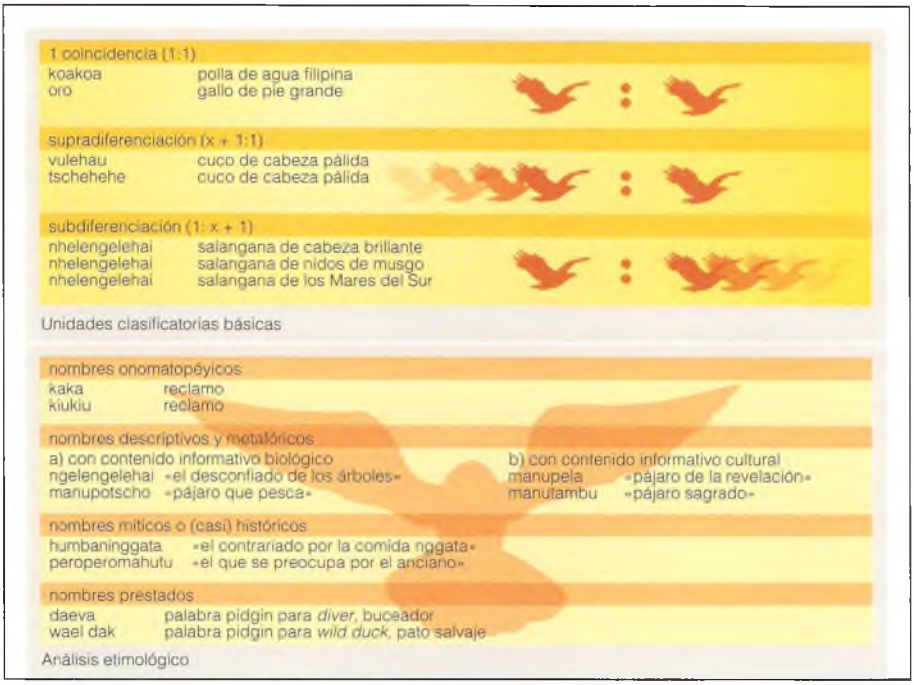
Las categorías animales y vegetales son examinadas con la ayuda de preguntas sencillas (p. e., «¿Existen más especies de *x*?», «¿Es *y* una especie de *x*?») y son relacionadas entre sí para convertir en transparente el orden del mundo animal y vegetal, oculto tras cada una de las categorías y contemplado o percibido por los miembros de una etnia.

En general, se puede decir lo siguiente sobre la clasificación de las plantas y los animales:

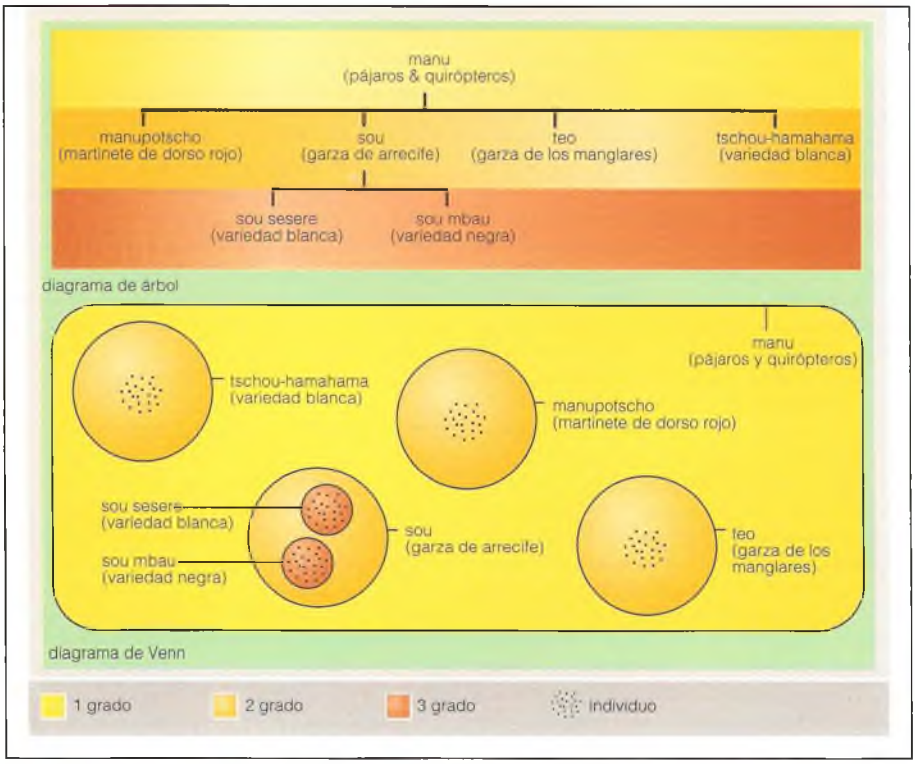
- En muchas culturas se desconocen términos generales comparables a nuestros términos «animal» y «planta». Normalmente, sus conceptos generales se corresponden con términos específicos nuestros como «pez», «serpiente», «pájaro», «árbol», «hierba», etc.; así, p. e., a los mamíferos que viven en el mar como las ballenas y los delfines los consideran «peces», y a los animales que vuelan, como los murciélagos y los zorros voladores, los llaman «pájaros».
- Las clasificaciones de las plantas y los animales de muchísimas etnias presentan escasa profundidad y recurren a no más de dos grados para designar amplios espectros. Así, p. e., las taxonomías de las culturas melanesias, en la lengua inglesa pidgin de uso local, sólo diferencian normalmente dos clases de categorías, a saber, *biknem* ('nombres grandes' = categorías generales) y *smolnem* ('nombres pequeños' = categorías especiales).

Las unidades básicas de las clasificaciones etnobotánicas y etnozoológicas reflejan normalmente, de forma más o menos objetiva, las aparentes rupturas e irregularidades de la naturaleza. Esto significa que sólo abarcan las representaciones de una manifestación formal elemental que, desde el punto de vista psicológico, se impone por sí misma en la percepción. En eso se diferencian de las principales unidades taxonómicas de la biología moderna, las especies, para cuya definición desempeñan un papel importante los criterios genéticos y genealógicos. En un caso ideal, abarcan a los miembros de una comunidad reproductiva aislada. No obstante, las categorías básicas de

Material protegido por derechos de autor



A) Clasificación de los pájaros entre los mbiraos



B) Formas de representar la clasificación con el ejemplo de la clasificación de las garzas entre los mbiraos

las plantas y los animales de una etnia se corresponden casi siempre con especies biológicas. Esto se debe, sobre todo, a que la mayor parte de las especies biológicas aparecen en unas dimensiones limitadas en el tiempo y en el espacio que son contempladas como habituales por los miembros de una etnia. Dichas especies forzosamente son percibidas como manifestaciones formales independientes, ya que la competencia por obtener nichos ecológicos impide por lo general la convivencia en el mismo espacio y tiempo de especies biológicas muy similares. Sólo cuando dos o más especies biológicas muy parecidas son percibidas como una sola manifestación formal, o cuando una especie biológica incluye varias manifestaciones formales, condicionadas por el sexo y/o por la edad, bastante diferentes, pueden no coincidir las unidades elementales de las clasificaciones etnobotánicas y etnozooiógicas con especies biológicas (A).

Al fin y al cabo, en el ámbito de cada etnia se presentan demasiadas formas vegetales y animales como para poder diferenciarlas a todas por el nombre, ya que eso supondría una carga excesiva para la memoria humana, en la que apenas habría sitio para almacenar otras informaciones. Por esta razón, sólo suelen adquirir su propio nombre las formas más grandes, más llamativas, más frecuentemente observadas, útiles o nocivas, mientras que para las formas más pequeñas, menos vistosas, más raramente observadas e insignificantes se utilizan sólo conceptos residuales o colectivos. En ocasiones, algunas formas no se nombran de ninguna manera y, por lo tanto, no se clasifican, a no ser que una clasificación los registre mediante un concepto general como «pez» o «pájaro».

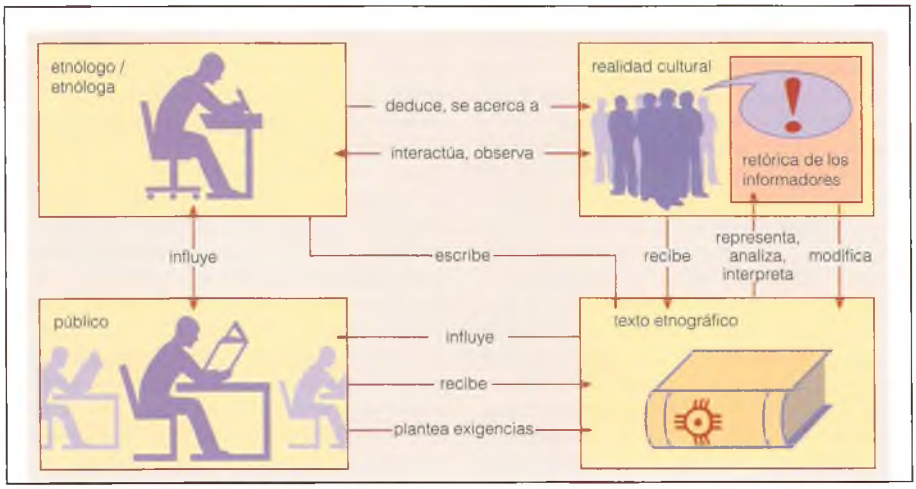
Las clases de plantas y animales determinadas por la forma global de sus miembros, en parte, se pueden subdividir en subclases atendiendo a sus variantes únicas. Sin embargo, esta nueva división en subclases que posean un carácter de variación sólo se puede practicar en mayor medida con organismos culturalmente significativos como las plantas útiles y los animales domésticos.

Otra tarea de los etnobotánicos y de los etnozoólogos consiste en definir con exactitud biológica el contenido de las distintas categorías. Además, deberían analizar etimológicamente –en la medida de lo posible– los nombres de las plantas y los animales reunidos (A). Los nombres de los animales suelen ser de naturaleza onomatopéyica, es decir, que reproducen sus característicos reclamos, como p. e. el cuco. Otros nombres, de forma puramente descriptiva o también metafórica, aluden a peculiaridades características en el aspecto, en la condición o en la conducta de los organismos designados por ellas; otros proporcionan incluso información sobre determinados modos culturales de valoración o utilización de estos organismos. Asimismo, hay nombres que aluden a sucesos míticos únicos, en los que destacan de manera concreta algunos ejemplares de formas vegetales y animales mencionados por ellos. También hay nombres tomados de otras lenguas a los que se debe calificar de préstamos.

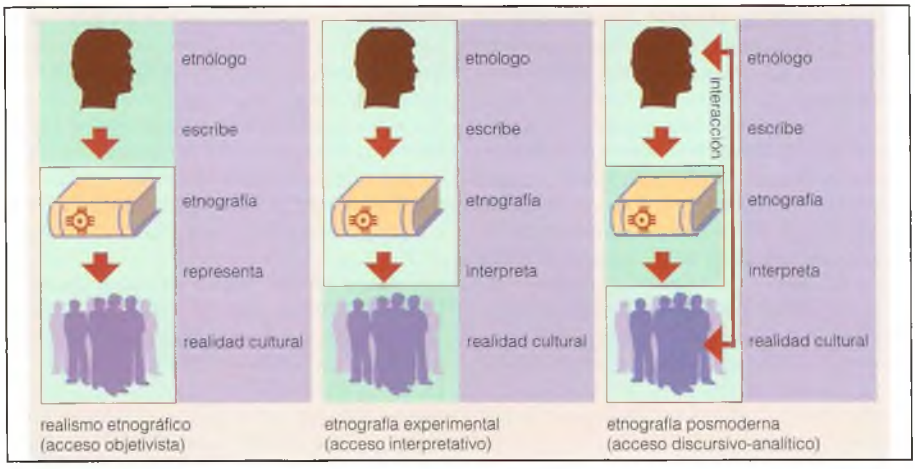
Concentrándose en las clasificaciones de animales y plantas de otras etnias, los etnobotánicos y etnozoólogos han abandonado hasta ahora la investigación de las maneras de aprovechar las plantas y los animales específicos de cada cultura. Mientras que éstos sólo registran qué organismos vegetales y animales son de importancia cultural para una etnia y de qué modo son utilizados, los investigadores que trabajan desde una perspectiva cognitiva deberían plantearse sobre todo por qué criterios selectivos de una determinada forma de animal o planta fue transmitida en su día una tarea determinada o le fue atribuido determinado valor de utilidad. Deberían intentar averiguar las características especiales del aspecto, la condición o la conducta de una determinada forma de vida, que hayan capacitado a ésta para asumir determinado papel o función.

Los conocimientos acerca de las taxonomías botánicas y zoológicas se suelen representar gráficamente en forma de diagramas de árboles o en forma de diagramas de Venn (B).

La antropología cognitiva presta una importante contribución a la comprensión de los diferentes sistemas de pensamiento y orden de las culturas del mundo, en especial, a la cuestión sobre la manera en que está ordenado el entorno humano y natural en las sociedades no occidentales.



A) Constelaciones generales de transmisión



B) Monografías como género

C) Características textuales del realismo etnográfico

Se entiende por **antropología interpretativa** aquel principio cuyo centro lo ocupa la interpretación de datos y textos etnológicos con el trasfondo de las relaciones del etnólogo con sus informadores. Surge como consecuencia del análisis del papel, la estructura y la función de los textos etnológicos. Desde los años sesenta, se analizan cada vez más los informes etnográficos y sus estrategias textuales. Pues los hechos (del latín *facere* = 'hacer') que un texto presenta al lector son siempre productos que «hace» el investigador al relacionarse con unos informadores concretos. De este modo, el texto se encuentra en una constelación de transmisiones (A).

El estilo de escritura autoritario del realismo etnográfico y la falta de voces indígenas son el punto de partida del análisis y la crítica de textos etnológicos. Aunque la presentación directa de las declaraciones de los informadores en las etnografías ya se había difundido con anterioridad (Malinowski, Rasmussen, Westermann, Boas), únicamente se empleaba como confirmación de la voz del autor. Los antropólogos interpretativos adoptan el concepto de la *pluralidad de las voces*, desarrollado por el lingüista Bakhtin, y se oponen al realismo etnográfico (B, C) y a su reducción a la voz única del autor.

El conocimiento de que los datos recabados varían según el individuo que hable y dependen de sus intenciones (también inconscientes) es impulsado por los diarios [1967] de Malinowski. Este reconocimiento de la relatividad de los datos da lugar en la etnología a la hermenéutica de W. Dilthey y convierte el propio texto etnográfico en objeto de investigación. Geertz vuelve a dar vida al trabajo crítico basado en detalles y desarrolla una nueva manera de describir un suceso cultural; dicha descripción se obtiene desde las diferentes perspectivas de todos los actores, es decir, tanto de las interpretaciones del investigador como de las interpretaciones de los distintos informadores y participantes (p. e., también de la prensa local, los textos jurídicos, etc.). Geertz denomina a este proceso **descripción densa**, concepto que adopta de Gilbert Ryle.

En este caso, se diferencian de Geertz los auténticos **antropólogos interpretativos** (Marcus, Fischer), que defienden la inclusión del etnólogo en la interpretación y la abierta reflexión acerca de sus intenciones, temores, motivaciones, esperanzas, etc., tanto durante la investigación de campo como durante la producción del texto. Esto da lugar a la producción de etnografías experimentales y posmodernas (B).

Los antropólogos interpretativos recurren para ello al concepto de **discurso**, que llegó a la etnología sobre todo a través del filósofo francés Michel Foucault (1926-1984). Desde un plano general, el discurso significa saltar de acá para allá entre las tradiciones informativas universalmente vinculantes y la situación informativa individual. Todos los textos, incluidos los etnográficos, son producidos en una situación intertextual; el concepto de texto se aplica aquí también a conductas como, p. e., las formas de disciplina. Esta situación la denomina Foucault *campo discursivo*. En la etnología, hoy en día ya no se emplea el concepto de discurso en el sentido exclusivamente lingüístico del lenguaje hablado y escrito, sino también para designar los vínculos que hay entre la comunicación, el saber y las relaciones sociales de poder. Estos vínculos tienen prioridad en la antropología interpretativa influida por el **análisis discursivo.** De este modo, el papel de las ciencias para la producción de relaciones de poder también entra en el campo visual: así, la antropología interpretativa investiga cómo se producen los conocimientos y las representaciones «de los otros» y cómo contribuyen a reproducir, analizar o introducir las relaciones de poder.

Estrechamente vinculado al análisis discursivo y asimismo transferido a la etnología por la ciencia humanística francesa más reciente, está el concepto desarrollado por Jacques Derrida (1930-2004) de la **deconstrucción.** Éste surgió en origen para mostrar las contradicciones y las paradojas inherentes a los métodos y principios del estructuralismo. Hoy se analizan también otros conceptos explicativos mediante su fraccionamiento en distintas partes y se los reconoce como *constructos* de orden científico. Asimismo se subraya que la producción científica de explicaciones posee una fuerte función en la política del poder. Los deconstructivistas parten de la base de que la existencia de *constructos* científicos distorsiona la mirada de la realidad social concreta; investigan el origen y la función de las categorías existentes.

Esto se puede ilustrar mediante diferentes ejemplos: el científico literario Edward Said mostró que el Oriente supone una reproducción de los temores y los anhelos europeos; el etnólogo Michael Herzfeld investigó la cuenca mediterránea como superficie de proyección de los europeos del norte; su colega Richard Burghart descubrió que la categoría etnológica de la casta, por regla general, reproduce el privilegiado punto de vista de los brahmanes indios y ofusca las perspectivas de otros actores sociales.

Material protegido por derechos de autor

El concepto de **praxis** designa, en el más amplio sentido, lo que los hombres *hacen,* a diferencia de los que los hombres *dicen, piensan o sueñan.*

La diferencia entre la praxis y las reglas ya fue formulada por Raymond Firth, por Edmund Leach en su última etapa y por los interaccionistas simbólicos. Hoy en día, el concepto de praxis se asocia sobre todo a Pierre Bourdieu (1930-2002), que lo sitúa en el centro de su trabajo. Bourdieu parte de la observación de que las reglas, los valores y las normas se diferencian casi siempre de la conducta real de las personas. Mientras que los antiestructuralistas se orientan por completo por las estrategias individuales de la conducta y no tienen en consideración el poder efectivo de las estructuras, Bourdieu intenta conciliar la estructura y la praxis mediante el concepto de *habitus,* que toma de Mauss. A su entender, las intenciones, los deseos y los intereses que motivan la conducta individual están tan influidos por la cultura como las reglas, los valores y las normas –que se sobreentienden y se consideran inanalizables–, para las que Bourdieu introduce el concepto de *doxa.* El *doxa* constituye la base y la limitación del *habitus,* es decir, de aquellos aspectos normativos de la conducta que han sido aprendidos a través de la enculturación y la socialización, pero que suelen ser inconscientes. *Habitus* es la cultura convertida en cuerpo. Como sistema de unos principios profundamente interiorizados y productores, el *habitus* engendra todas las conductas físicas del individuo. En este sentido, el *habitus* sirve de base a la relación del hombre con su propio cuerpo y procura causar efecto en todas las acciones y formas prácticas en las que participa esencialmente el cuerpo,

> como p. e. en las costumbres alimenticias, la higiene corporal, la salud, la edad y la enfermedad, así como en los gestos aparentemente más automáticos y en las más insignificantes técnicas físicas.

El poder efectivo del *habitus* se basa en que hace suyas las instrucciones normativas (p. e., «¡siéntate derecho!») y, de este modo, da la impresión de ser «natural». Al insistir en lo inconsciente, la teoría de la praxis se opone a aquellas teorías de la acción que están orientadas al principio de la libre elección *(rational choice)* como fundamento dominante de la conducta humana.

El concepto de ***performance*** fue introducido en la etnología a través de la teoría del acto de hablar. Designa, en el sentido más estricto, las manifestaciones lingüísticas equiparables a una acción (p. e., los avisos), pero en un sentido más amplio se refiere a todo acto de hablar concreto que, a diferencia de los conocimientos, está potencialmente a disposición del que habla (competencia lingüística).

La actual **teoría de la *performance*** se remonta a los impulsos del antiestructuralismo feminista de los años setenta, al análisis ritual de Victor Turner y a la teoría de la praxis. La ***performance*** se basa, pues, más en la fuerza productiva que en el significado de los discursos; su punto de partida es preguntarse por el origen de las prácticas no normativas. La idea de la *performance* adquirió efectividad sobre todo en el terreno de la investigación del papel que desempeñan los sexos (género/sexo), que parte de un componente cultural y uno biológico. La teoría de la *performance* de Judith Butler (nacida en 1956) continúa con esta división, aunque tanto el género como el sexo son concebidos como efectos de los discursos, siendo incluso el último un efecto del primero. La existencia de una sexualidad biológica independiente de la cultura es rechazada por ella. Según Butler, ambas formas de sexualidad son algo que las personas hacen, más que una cualidad que poseen.

> De todos modos, la sexualidad tiene tal poder efectivo porque las personas creen que lo que hacen es esencial y, por lo tanto, obligatorio.

La división entre cuerpo masculino y femenino, a través de la cual el sistema del género naturaliza la diferencia como sexo, es tan sólo una construcción ideal, en la que todos los individuos experimentan su yo físico de forma incompleta (en distinto grado). La mera existencia de roles sexuales ideales abre sin embargo la posibilidad de adaptación al ideal, posibilidad que puede ser percibida como normativa (como desvío y como fracaso) o subversiva (como oportunidad).

Se denomina **performatividad** al proceso de repetición inconsciente y permanente a través del cual los individuos encuentran sus identidades sexuales.

> En el campo del sistema binario del género, la performatividad de la identidad femenina designa la creación de una coincidencia entre el individuo y el ideal de feminidad; se trata de un intento basado en una mímesis (imitación) casi siempre inconsciente.

La idea de la *performance* atribuye el cambio social al potencial que resulta del hecho de que el individuo nunca puede hacer realidad los ideales, como no sea parcialmente. En este sentido, la teoría de la *performance* es idónea para explicar las estrategias de resistencia a los valores y normas hegemónicos.

La etnología y el poder estatal están con frecuencia estrechamente vinculados. Los etnólogos y los folcloristas, con su búsqueda del origen y las formas auténticas de una cultura, suelen ocupar un primer plano en el proceso de formación de las naciones. Pero la etnología también está a menudo al servicio de la política nacional, como ocurre, p. e., con el **relativismo cultural americano** de los particularistas históricos.

Hacia 1940, la antropología cultural americana se vio impulsada por una irrefrenable fe en el progreso, en el que depositaba sus esperanzas de futuro:

> «La comprensión de la naturaleza del hombre y de las fuerzas que actúan en la sociedad... abrirá la posibilidad de controlar [los problemas sociales], y la humanidad, por primera vez en sus millones de años de existencia, podrá determinar libre e inteligentemente su futuro», formulaba eufóricamente el influyente antropólogo cultural Ralph Linton en 1936.

Durante la guerra, muchos etnólogos trabajaron al servicio de las fuerzas litigantes aliadas.

> Así, p. e., el sensible estudio sobre el Japón de Ruth Benedict, *El crisantemo y la espada* [1946], pudo convertirse en una base importante para la política de democratización de la fuerza de ocupación americana en el Japón de la posguerra.

En la época de la posguerra, la disciplina fue perdiendo cada vez más importancia, y las esperanzas de muchos antropólogos culturales en tomar posiciones políticas y sociales influyentes también en tiempos de paz no se cumplieron.

Debido a su orientación particularista histórica (y quizá también por resignación), el gremio profesional americano AAA formuló en 1947, para explicar los derechos humanos, una toma de postura que rechazaba el modelo democrático individualista occidental, porque los derechos «del hombre en el siglo xx no se pueden establecer a través de los estándares de una cultura determinada». Antes bien, los derechos humanos deberían ser integrados «en el único *way of life* justo», que es conocido por un grupo de personas y que «constituye la cultura de su sociedad».

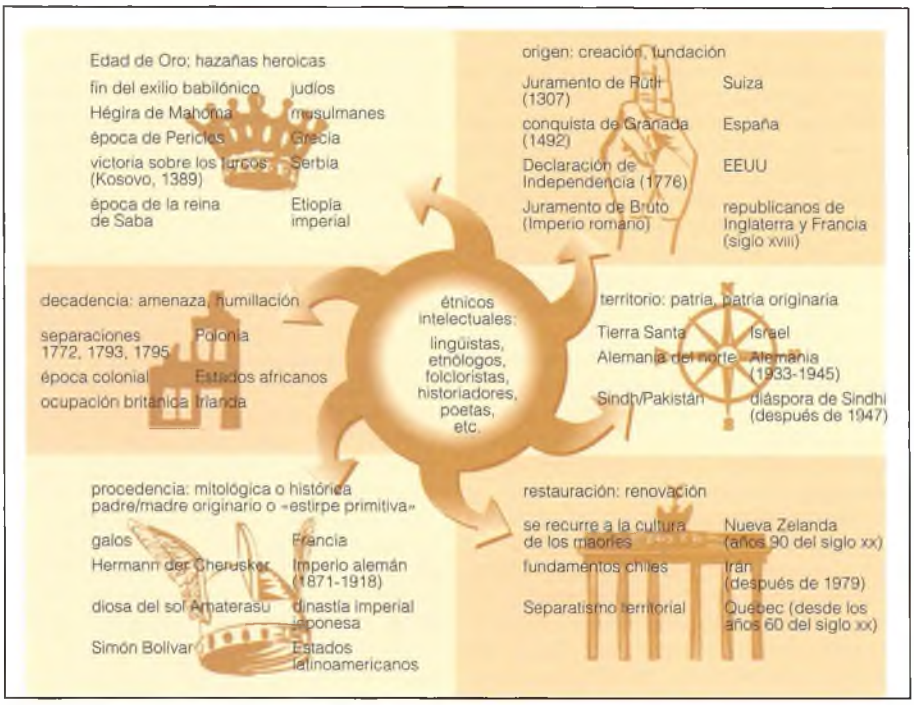
Como consecuencia de la Guerra Fría, el gobierno volvió a ofrecer a los antropólogos culturales americanos la posibilidad de desempeñar funciones de asesores (como p. e. en el proyecto «Camelot», que debía impedir insurrecciones populares en Latinoamérica). Pero muchos antropólogos culturales consideraron que su cometido era la toma de postura a favor de aquellas culturas «sin historia» o «sin poder ni influencia». Los representantes de la *Action Anthropology* no sólo intentaron analizar la sociedad y la cultura, sino también influir en ellas.

Dado que dentro de una sociedad compiten entre sí diferentes posiciones, la toma de partido significa siempre forzosamente tomar partido por determinado grupo. De este modo, la intercesión en favor de los derechos de los oprimidos se convierte en un problema para los etnólogos en el momento en que se hace necesario adoptar una postura resuelta a favor de una de las dos partes. El ejemplo de las actividades de John Collier en los años treinta muestra esa situación forzosa de una toma de postura política con respecto a los indios por parte de los etnólogos:

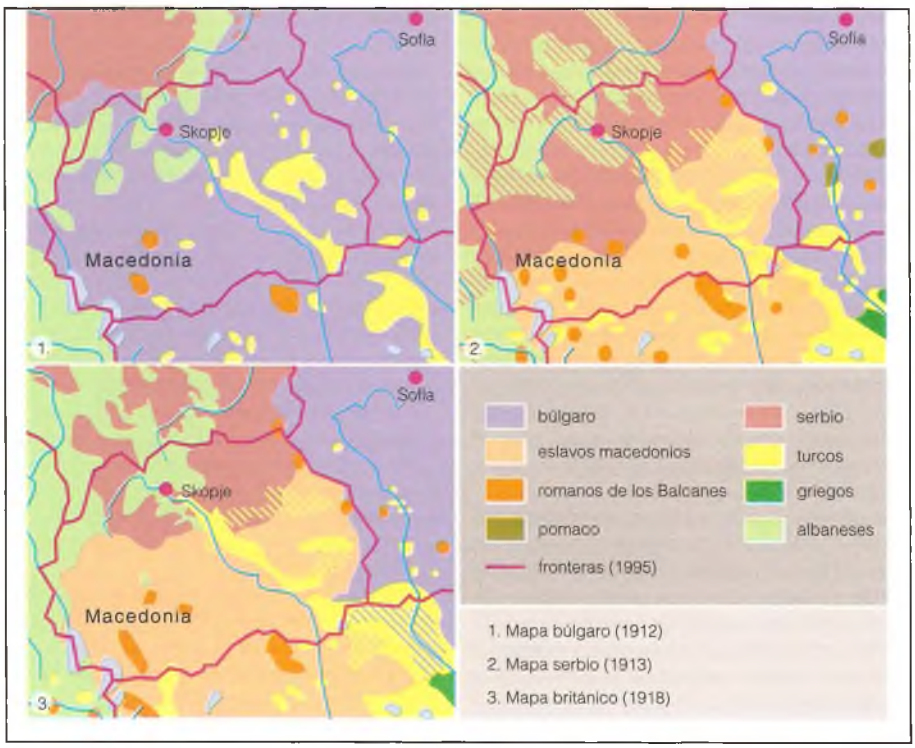
El etnólogo Collier, comisario de Asuntos Indios bajo el gobierno de F. D. Roosevelt, puede ser considerado como el padre de la Indian Reorganization Act (IRA) de 1934. La política estatal india aspiraba a administrar en el propio país a los indios como algo «ajeno». Como consecuencia del IRA se puso en marcha la creación de gobiernos tribales. Collier fue criticado por sus colegas sobre todo porque, según ellos, los gobiernos tribales eran marionetas de Washington y porque el gobierno de los EEUU obligaba a los indios, contra su voluntad, a acatar un sistema electoral que ignoraba las estructuras organizativas tradicionales (p. e., el clan, la familia y la subtribu). Sin embargo, Collier se planteaba la cuestión de a qué momento histórico tenía que remitirse para obrar en favor de unos grupos que en 1934 estaban casi exterminados. Se decidió por la tribu como la forma de organización más apropiada para garantizar los derechos del grupo, dado que los blancos definían a los indios como tribus y se formaban imágenes románticas con el concepto de tribu. Collier creía haber encontrado en ello un punto de arranque para influir en el Congreso –que probablemente tuviera una actitud hostil–, que tenía que ratificar la ley.

> El establecimiento de la estructura tribal por el IRA tropezó con opiniones divididas incluso entre los indios. En la Northern Cheyenne Reservation, en Montana, los denominados «indios pura sangre» apoyaron su reorganización con arreglo a las ideas del IRA, pues por primera vez esperaban tener influencia en la historia de la comunidad; en cambio, los denominados «mestizos», que desde 1910 dominaban en el consejo tribal, se opusieron porque temían la pérdida de su poder.

Hoy en día, los gobiernos tribales son formas de organización influyentes de los intereses indios. Queda sin responder la pregunta de si la conducta de Collier impidió la disolución de las antiguas formas de organización indias o si, por el contrario, obstaculizó el nacimiento de estructuras más influyentes.



A) Los cimientos de los mitos nacionales



B) Mapas étnicos y reivindicaciones territoriales

Con la aparición de Estados nacionales en el siglo XIX y en la etapa de creación de las etnologías, fue fundamental la idea relativista cultural de Johann Gottfried Herder sobre la peculiaridad de todos los pueblos y su convencimiento de que a cada pueblo le es inherente un «espíritu popular».

La idea de Herder halló cierto eco sobre todo entre los intelectuales de pueblos sin una forma de organización política propia. Los folcloristas, los lingüistas y los historiadores reunieron todo tipo de artefactos y productos espirituales del pueblo. Para documentarse acerca de la «cultura popular», los folcloristas recurrieron a todas las fuentes disponibles, no de forma indiscriminada, sino destacando conscientemente determinadas características y desechando otras. La «cultura popular» fue estetizada y, a menudo, incluso localizada con arreglo a estándares burgueses.

Así, p. e., los habitantes de la Puszta eran considerados como los más típicamente húngaros, y los andaluces encarnaban el tipo ideal de los españoles.

Precisamente la poesía épica, las leyendas populares y los cuentos en la lengua del pueblo (que antes era considerada como expresión de incultura) fueron entonces contemplados como manifestaciones ideales típicas del espíritu popular y erigidos en mitos nacionales (A), lo que a su vez debía legitimar el derecho a un Estado nacional propio.

El trabajo del folclore y de la etnología histórica era considerado, en cierto modo, como la única posibilidad de reconstruir la historia supuestamente antiquísima de las etnias (carentes de poder).

Eric Hobsbawm habla en este sentido del «invento de la tradición» y de la construcción de etnias por el folclore y la etnología.

Así, los mapas étnicos (B) y los mapas folclóricos que documentaban la difusión de las formas culturales (como la construcción de casas, las herramientas o las costumbres festivas) justificaban y respaldaban con frecuencia las reivindicaciones territoriales de los movimientos nacionalistas.

Esto explica también por qué los principios folclóricos carecían de importancia, p. e., en el Reino Unido y Francia: allí donde la identidad política nacional estaba asegurada por la democracia y la industrialización, nadie necesitaba una ciencia que recurriera a la etnicidad.

En el orden nacional de la modernidad imperaba el derecho de autodeterminación de los pueblos, postulado por el presidente americano Wilson en el Tratado de Versalles (1919), que rechazaba el concepto de pueblo acuñado en el Imperio dinástico-territorial de los Habsburgo y partía de un concepto de pueblo étnico-cultural.

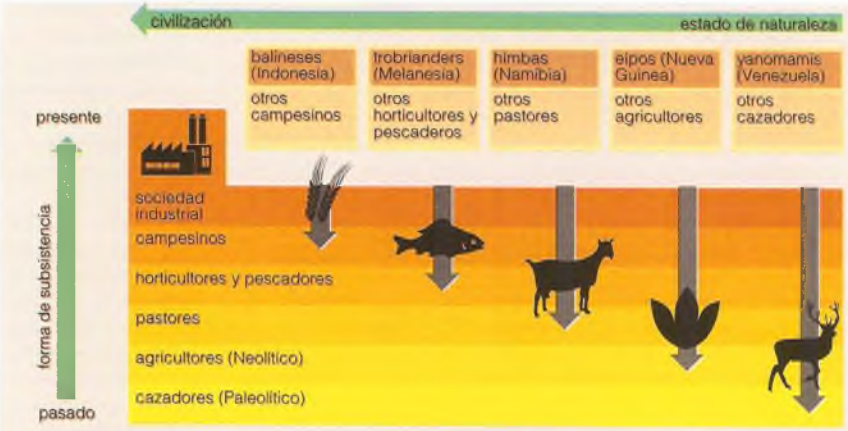
En los años setenta, los movimientos regionales políticos de Europa fomentaron la descentralización aludiendo con frecuencia al arraigo de los hombres en una cultura territorial definida. La idea de la etnicidad regional subrayaba así la cara amable y apacible de la diferencia.

Los nacionalismos actuales recurren asimismo a motivos étnicos, si bien oponen a un presente percibido como globalizado, inabarcable, fragmentado y enajenado la visión de sociedades cerradas como las que existían en el pasado. La investigación de las nacionalidades puede ser también políticamente instrumentalizada, como en el caso de Lituania, donde fue promovida por el musicólogo y ex presidente del Estado Landsbergis para justificar la homogeneidad de los lituanos y la extranjería de los rusos que vivían en Lituania. En Serbia se justificaron las «limpiezas étnicas» mediante la etnicidad y recurriendo al folclore y a tradiciones supuestamente antiquísimas. De este modo, la diferencia cultural se define como diferencia étnica. Este proceso de etnificación, que convierte en sinónimos la cultura, la etnicidad, la sangre y el terreno, recurre así a ideas aparentemente naturales, ignorando los nuevos principios etnológicos sobre la relación existente entre el poder político y la etnificación. El principio relativista cultural, despojado de su contexto liberal, sirve así para justificar un etnopluralismo, una convivencia de etnias claramente distintas, como ocurre con el sistema del *apartheid* de Sudáfrica, pero también con algunas concepciones del multiculturalismo que parten de que existe una forma «pura» de pertenencia étnica que está libre de toda mezcla. Esto no sólo concierne a los «nuevos» Estados de la Europa del Este, sino también a los Estados occidentales en los que el fundamentalismo étnico no sólo se articula en forma de movimientos y partidos de la derecha radical, sino que también se adentra con eficacia en el centro político.

En este contexto hay que entender, p. e., la legislación francesa para proteger la música pop nacional, que establece qué música se considera «propia» y qué otra «ajena».

El cambio paradigmático científico como consecuencia de la investigación genética incrementa el peligro de ver inseparablemente unidas la cultura, la etnicidad y la biología y de concebirlas como un destino ineluctable para el individuo.

Material protegido por derechos de autor



A Metodología: procedimiento de conclusión analógica en el modelo evolutivo (según Eibl-Eibesfeldt)

objeto	ótica (suposición acerca de la naturaleza del objeto)	conclusión análoga	consecuencias políticas explícitas / implícitas	objeciones de la antropología cultural contra la ótica de Eibl-Eibesfeldt
modelo de etnicidad	pueblo = sangre + cultura + suelo «natural»; vinculado al territorio; grupo de procedencia	a cada grupo su territorio; la mezcla de pueblos y «razas» es antinatural	etnopluralismo; espacios vitales separados para las etnias y las «razas» contra la inmigración (la capacidad de acogida de Alemania está agotada) / contra los matrimonios mixtos	las ideas sobre la procedencia, la cultura y la territorialidad son específicamente culturales, y no biológicas ni «naturales»
miedo a los desconocidos en el niño pequeño (6.° mes)	universal – congénito	el miedo a lo desconocido es natural	la xenofobia es disculpable	no universal: no todos los niños se asustan con los desconocidos; aprendido
papel de la mujer	capacidad de dar a luz	la biología determina el papel social -> la maternidad como deber	contra el control de los nacimientos: «Si se quisiera aniquilar a los pueblos mediante la propaganda, no se podría hacer mejor...»; papel de la mujer: ama de casa	eurocentrismo; de la capacidad de parir no se puede deducir ninguna obligación; la maternidad biológica y social se diferencian entre sí
elección del compañero en el kibbuz	universal; los niños que se crían como hermanos, de mayores se casan entre sí	prohibición del incesto = programa biológico preestablecido; reproche: si la prohibición fuera un programa biológico, no se daría diariamente el incesto; EE confunde la norma (prohibición) con la práctica	prohibición de casarse los adultos que se hayan criado juntos	del estudio de la casuística no se pueden deducir universales
homosexualidad	repugnante y antinatural; la reproducción como programa biológico	desarrollo defectuoso; reproducción como deber	la homosexualidad no debería estar jurídicamente protegida	la homosexualidad está extendida en todas las sociedades; eurocentrismo; confusión de los sentimientos (de repugnancia) particulares con la «naturaleza» universal
evolución	selección como principio fundamental de la existencia	las formas económicas pueden responder o no a la evolución	economía de mercado = «reafirmadora de la corriente vital». La economía planificada y el Estado del bienestar = «paralizantes»	la evolución biológica y el desarrollo cultural no son sinónimos

B Construcción de objetos y política (según Eibl-Eibesfeldt)

A), B) Etología humana

Los paradigmas del relativismo cultural y del constructivismo imperantes en la etnología se enfrentan cada vez más al desafío de los paradigmas esenciales de la biología, provocados por la propagación de la investigación genética como ciencia directriz. Este cambio paradigmático no se insinúa por ahora en la etnología, sino que en general es de naturaleza científica y social. Coincidiendo con esta evolución está el uso creciente de términos culturales, como p. e. grupo étnico, cultura, multiculturalismo, limpieza étnica (que tienen connotaciones esencialistas), para describir fenómenos sociales y políticos.

Sociobiología

Al inicio del cambio paradigmático se halla la publicación del libro de Edward Wilson *Sociobiology* [1975], que reanimó el debate –no sólo entre los biólogos, sino también en las ciencias humanísticas– en torno a *nature vs. nurture:* ¿qué es congénito y qué es aprendido? Wilson especula sobre si los genes pueden ser responsables de una serie de distintivos humanos como la agresión, la conformidad, el miedo, la diferente conducta del hombre y la mujer, el éxito o la xenofobia. Esta tesis fue muy criticada porque cada una de las conductas representa sólo *un* aspecto de la conducta humana. Pronto se alertó del peligro de que la aplicación de los conocimientos sobre la conducta de los animales a las personas pudiera reforzar la política sexista.

La etnología y la sociobiología tienen raíces comunes. Las dos se desarrollaron a partir de una disciplina a la que en origen se denominaba simplemente «antropología», de la que el médico Paul Broca ocupó en 1855 la primera cátedra en París. La **sociobiología** discute la relación general entre la base biológica del hombre y la cultura. Intenta comprender y analizar la conducta animal y humana sobre la base biológico-evolutiva y genética. La etología humana, por el contrario, se ocupa de los principios básicos biopsíquicos en los que se basan la percepción, los sentimientos, el pensamiento y la conducta. Los principios sociobiológicos y humano-etológicos son rechazados por la etnología por su reduccionismo biológico, su procedimiento metodológico (A) y sus suposiciones ontológicas fundamentales (B).

En la sociobiología, en la etología humana y en la genética se parte hoy en día de que la reproducción de los propios genes –la denominada *fitness*– es el objetivo de todo organismo. Por esta razón, la sociobiología investiga sobre todo el origen de las conductas altruistas: ¿por qué las criaturas (animales y humanas) ayudan a otros y no satisfacen así sus propias necesidades o se perjudican a sí mismas o se ponen en peligro?

> En algunas especies de monos sudamericanos y entre los galgos africanos sólo se reproducen determinados animales, mientras que el resto de los animales sexualmente maduros se ocupa de criar a los recién nacidos.

La reproducción va asociada a la transmisión de los genes de un individuo:

> «Pero un individuo no transmite sus "propios genes" en el sentido literal de la palabra, sino copias de sus genes. El éxito en la reproducción de un individuo depende del número de copias de genes que puedan seguir viviendo en sus descendientes tras su muerte... (Es) completamente indiferente [...] de dónde proceden las copias de esos genes. Idéntica proporción de información genética tienen sus parientes consanguíneos, dependiendo del grado de parentesco [...]. Si los beneficiarios de la conducta altruista son parientes cercanos de los altruistas, en determinadas circunstancias, el altruista acrecienta su propio éxito reproductor» [verano de 1990].

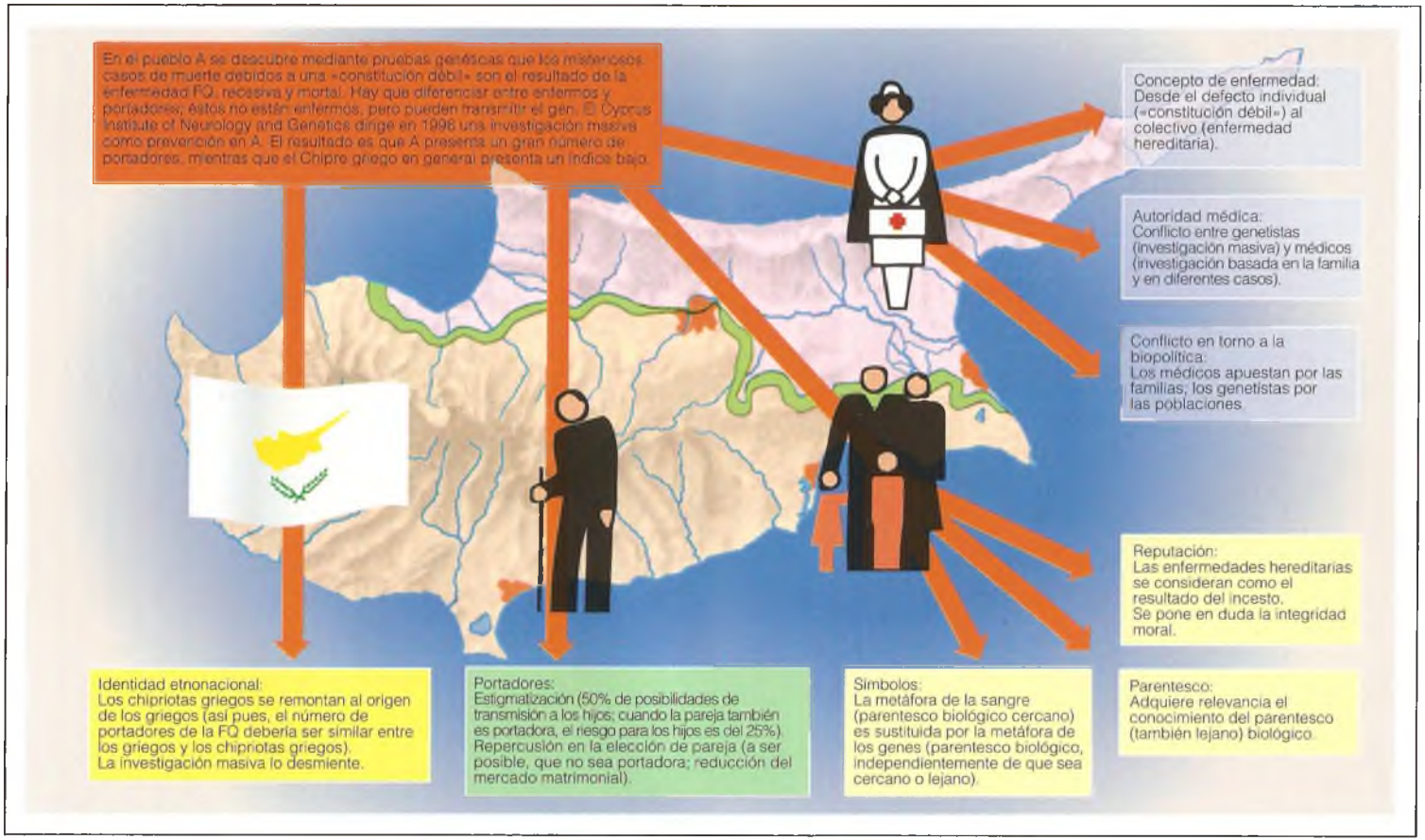
De ahí que el cuidado de los hijos de los hermanos, que comparten con el individuo altruista un 50 por 100 de los genes, garantice también la supervivencia de los propios genes.

La situación actual de la genética como ciencia directriz guarda presumiblemente relación con la esperanza de poder resolver problemas sociales de manera técnica. Esto se demuestra en que las esperanzas y los conocimientos de la investigación genética y de otras ciencias biológicas están presentes en el discurso político y público de las naciones industrializadas, y en que la discusión de los problemas sociales se lleva a cabo con términos biológicos en lugar de sociales o políticos.

> Así, p. e., al etólogo humanista Irenäus Eibl-Eibesfeldt, la fase en la que los niños pequeños no quieren saber nada de los desconocidos le sirve para explicar el miedo al extraño y el racismo, sobre cuya base luego pueden ser legitimadas algunas decisiones de la política cotidiana (p. e., la exigencia de frenar la inmigración).

Las diferencias supuestamente biológicas se utilizaron, p. e., para legitimar las legislaciones sobre la esterilización, la ley de sucesión estadounidense, la política restrictiva de inmigración de los EEUU entre 1910 y 1930, así como la eugénica del Tercer Reich.

La **investigación genética** intenta hoy, en el denominado Proyecto Genoma, descifrar el ADN humano para descartar defectos. Para ello parte de una imagen cartesiana del hombre y con-



Consecuencias socioculturales de la investigación genética: investigación sobre la fibrosis quística (FQ) en la zona griega de Chipre

cibe a éste como una máquina cuya estructura, distintas partes y funciones hay que conocer con exactitud para producir la corporeidad y la conducta deseadas. Desde una perspectiva etnológica, la respuesta a la pregunta de qué corporeidad y qué conducta son deseadas es clara: el resultado deseado por la investigación genética tiene su origen en una imagen del hombre –a saber, la cartesiana– acuñada por determinadas convicciones culturales, que ha surgido en una época determinada, en una cultura determinada, etcétera.

A la etnología se le plantea, por un lado, la cuestión de qué fenómenos hay que investigar principalmente y cuáles han de ser definidos como deseados o como defectuosos. En este proceso de nombramiento se transmite siempre una lógica cultural al ámbito de la genética. La lógica de otras culturas en las que los fenómenos nombrados sean valorados de otra manera, pone en duda la universalidad de este modelo.

Así, p. e., la observación –desde el punto de vista de la cultura comparativa– de las «enfermedades mentales» ha demostrado que tanto la definición de aquello que se considera enfermedad como el proceso de enfermar y el trato dado a la persona definida como enferma, dependen en gran medida del contexto cultural.

Por otro lado, a la etnología actual le interesa el conocimiento que surge de la investigación genética como un producto cultural y político.

Así, p. e., el etnólogo Paul Rabinow, en «French DNA» [1999], investiga cómo se produce el conocimiento en colaboración con las instituciones de investigación, las leyes, los periodistas científicos, los funcionarios gubernamentales, los capitalistas, las comisiones de ética y las asociaciones de pacientes.

La **biopolítica** designa la acción política que se remite a conocimientos que supuestamente están biológicamente confirmados. En consecuencia, la sociedad es definida como una formación biológica amenazada por elementos heterogéneos: el extraño desde fuera, el diferente desde dentro. El Estado se convierte en protector de la integridad, de la superioridad y de la pureza de la raza. La culturización, es decir, la combinación de contenidos humano-genéticos y sociobiológicos con motivaciones políticas y términos culturales, es desastrosa porque de las bases biológicas se deducen formas de conducta morales. Entre el cuerpo y la cultura se crea una identidad; entre familia, nación y territorio se crea un vínculo casi de sangre a base de someter la cultura a la nación. He aquí el efecto interdiscursivo dominante del racismo.

Los peligros de la biopolítica son de diversa índole. La investigación genética de la substancia hereditaria de grupos étnicos fue capaz de proporcionar a las ideologías etnonacionalistas la base para el trasplante de las técnicas eugénicas con el fin de conservar la propia «pureza». En el Human Genome Diversity Project (HGDP), un equipo de científicos internacionales estudia pruebas del pelo, la sangre y el tejido de 25 personas de cada una de las 722 etnias amenazadas de extinción. Los derivados de estas pruebas han de ser depositados en un banco central de genes de Maryland, EEUU, de modo que sean accesibles a científicos y empresarios que puedan investigarlos y seguir evaluándolos. Hasta 1994 todavía no había en la UE una regulación jurídica para patentar sustancias humanas, mientras que en los EEUU a finales de 1993 se habían formulado ya 322 solicitudes de patente.

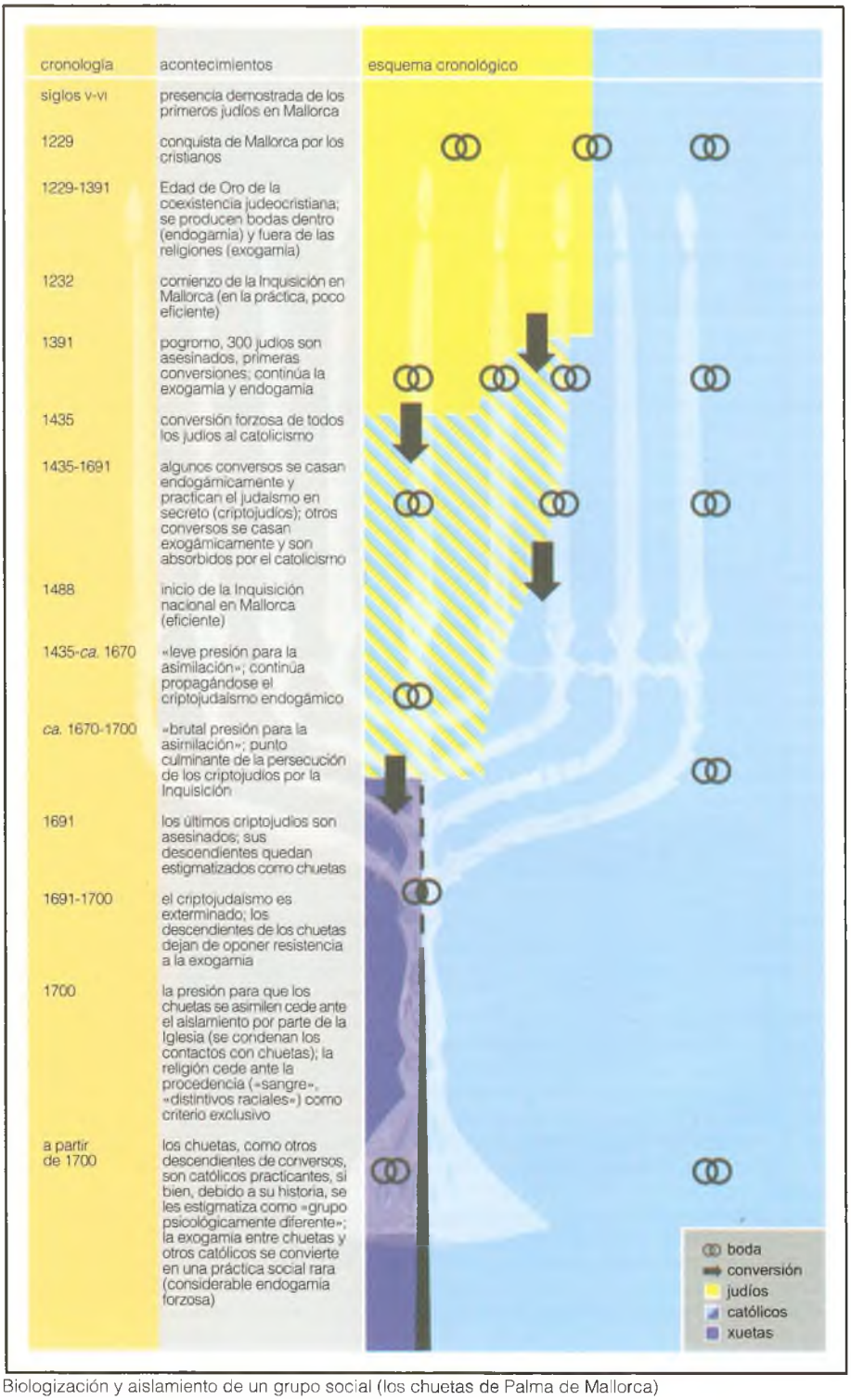
Así, p. e., se sometió a investigaciones genéticas a los indios guaymis del Panamá, en los que a menudo se presentan determinadas enfermedades raras y, al mismo tiempo, especiales fuerzas inmunitarias, y se patentó la secuencia genética descifrada con el número US-9108455.

El temor a que tales investigaciones se utilicen para desarrollar medicamentos y armas biológicas que sólo sean eficaces para determinados grupos étnicos se hace palpable a finales de los años noventa, con la tematización de las denominadas «armas étnicas». La comercialización del material biológico también abre la posibilidad de la expropiación y el colonialismo genéticos, p. e., obligando a los campesinos a comprar simientes modificadas.

La etnología se pregunta por las consecuencias sociales y culturales de la investigación genética (fig.).

En la investigación genética, las consideraciones médicas para combatir las enfermedades sólo merecen una atención parcial. Más importante es el aspecto militar y el de la economía privada. Pero la manipulación de material genético y el cultivo humano acarrean también una serie de revoluciones sociales supuestamente no intencionadas, ya que tocan aspectos sociales tan fundamentales como la sexualidad, el estatus jurídico y el derecho hereditario, la relación entre padres e hijos, entre naturaleza y cultura, entre enfermedad y salud y entre norma o desvío de la norma.

Material protegido por derechos de autor



Biologización y aislamiento de un grupo social (los chuetas de Palma de Mallorca)

La **xenofobia** o temor a lo desconocido y, en sus últimas consecuencias, el racismo, se basan en la creación de una identidad de grupo. El deseo de establecer la pertenencia a un grupo definido como «propio» significa, al mismo tiempo, delimitación y separación. El constructo de lo *propio* con respecto a lo *ajeno* está determinado, en primer lugar, por categorías como «lo familiar» o «lo desconocido». Esta polarización básica nunca es objetiva: los atributos valorados negativamente son atribuidos al otro, de manera que lo propio queda libre de ellos *(externalización);* se crea una imagen negativa de la propia comunidad *(proyección).* El distanciamiento del otro es, como su extremo la xenofobia, una consecuencia de la búsqueda de orientación en el mundo social.

El **distanciamiento** de lo desconocido se orienta con frecuencia por los distintivos visibles del «ser diferente». Entonces se asocian directamente las características biológico-somáticas (p. e., el color de la piel y el pelo) a una valoración moral. También pueden desempeñar funciones comparables las características sociales, simbólicas e imaginarias, como p. e. hablar otro idioma u otro dialecto, llevar determinado peinado y las convenciones de la vestimenta. La imagen del otro se caracteriza por estereotipos extraídos sobre todo de los ámbitos tabú del grupo definidor.

También encontramos con frecuencia ideas de una fealdad especial, de una potencia sexual aterradora o de una fuerza física indomable como connotaciones de la imagen del «salvaje» o del «bárbaro».

Tales estereotipos negativos pueden adoptar también la forma de imágenes supuestamente positivas: p. e., en las culturas occidentales se desarrolló la imagen del «noble salvaje» como un movimiento para distanciarse de la propia cultura. Sin embargo, no se trata de una percepción adecuada de la cultura ajena, sino de una forma especial de estereotipar al otro.

Estos estereotipos son considerablemente independientes de las características reales de sus portadores. Ideológicamente, la enemistad con respecto al otro puede estar provocada incluso por la existencia real del grupo hostigado.

En Alemania y Polonia, p. e., el antisemitismo es hasta el presente un fenómeno muy difundido, pese a que desde el holocausto el índice de la población judía es mínimo en los dos Estados.

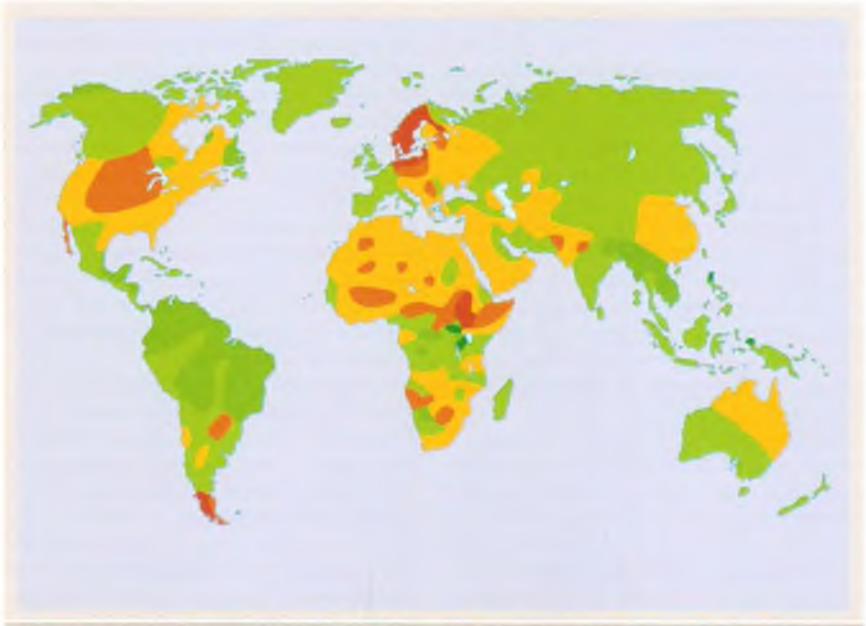
Tales discriminaciones suelen dar lugar entre las minorías subculturales a la aparición de una conducta propia que se corresponde con las expectativas de la cultura mayoritaria. Así, la adjudicación de determinada norma de conducta o de determinados nichos económicos puede repercutir como confirmación de la imagen impuesta.

De este modo, las minorías se enfrentan a un problema irresoluble. Al individuo –más allá de la percepción del propio «ser ajeno»– se le transmiten, ya a través de la socialización dentro de la cultura mayoritaria, las mismas valoraciones negativas de su propia posición. La resultante **presión para la asimilación** causa intentos de adaptación a la conducta, a las normas y a los valores de la mayoría y puede incluso provocar el desconocimiento de la posición social asignada como parte de una minoría.

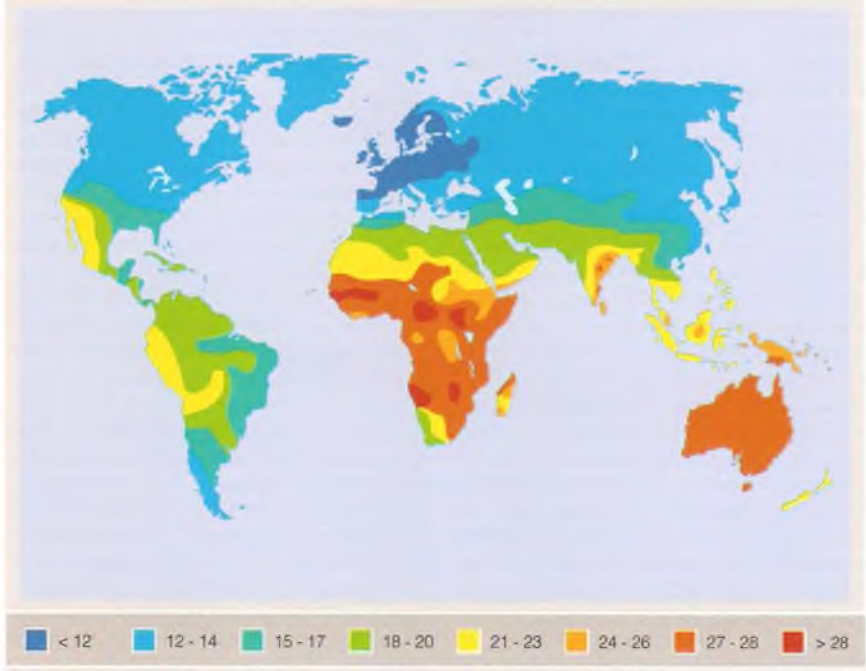
Pero, dependiendo de su carácter social, una minoría puede lograr contrarrestar esos mecanismos a través de una definición autónoma de lo propio y de lo otro. Semejante distanciamiento con respecto a la mayoría discriminadora está esencialmente influido por la medida en que la minoría esté culturalmente integrada en la cultura mayoritaria. El fenómeno del **autoodio** de la minoría parece ser característico de las denominadas *situaciones de callejón sin salida.* En ellas, el rechazo interiorizado por el individuo, causado por la cultura mayoritaria, no sólo se dirige contra uno mismo, sino que entre la minoría también puede proyectarse y provocar una categorización interna negativa: entonces el estigma pasa a los subgrupos existentes dentro de esa minoría.

Así, p. e., los distintivos peyorativos atribuidos generalmente a los homosexuales por la cultura mayoritaria (afeminamiento, perversión, exotismo) son trasladados dentro de la minoría a los travestidos.

Las categorizaciones negativas denominadas con el término de racismo se remontan a una legitimación de la articulación social en la Europa medieval. La reivindicación de la nobleza de distinguirse por un origen extraordinario y hereditable se afianzó mediante la idea de unos «lazos de parentesco» especiales. Este modo de afianzar una reclamación de dominio provocó, p. e., en la España de finales de la Edad Media una estricta clasificación de la sociedad con arreglo a grados imaginarios de pureza sanguínea *(limpieza de sangre).* Los descendientes católicos de los judíos conversos fueron tratados por el Estado, durante mucho tiempo, como ciudadanos de segunda clase debido a sus «vínculos de sangre» y fueron marginados en el plano de los enlaces matrimoniales. Todavía hoy quedan en España grupos cristianos endogámicos (p. e., los chuetas de Mallorca), que se consideran *judíos* (fig.).



A Distribución según la estatura



B Distribución según los grados de pigmentación, de acuerdo con la tabla de los colores de la piel de Luschan

A), B) La cartografía de los atributos físicos

La incipiente antropología del siglo XVIII, con sus intentos por cartografiar (A-B) y valorar de nuevo las diferentes manifestaciones biológicas y culturales del hombre, contribuye de manera especial a una clasificación normativa. Basándose en la progresiva pérdida de la imagen del mundo cristiano-religiosa de la creación de toda la humanidad a partir de una pareja originaria, se elaboran modelos jerárquicos de la humanidad. Estos modelos científicos asocian siempre los criterios biológicos postulados con una valoración moral. De ahí que primero representen modelos de identidad propia en comparación con los de identidad ajena.

Con arreglo a ello, algunos grupos son concebidos como moral e intelectualmente inferiores o incluso como un estadio intermedio entre el hombre y el animal.

Junto a estos modelos de la **antropología física** surgen también modelos jerárquicos que están vinculados a la idea de unos orígenes culturales comunes. El conocimiento –basado en la crítica religiosa de la Ilustración y en la arqueología– de que la tradición bíblico-religiosa no puede ser el origen de todas las culturas requiere una redefinición del propio origen cultural.

El descubrimiento del sánscrito como elemento común de las lenguas occidentales da lugar, p. e., a la división entre un grupo de habla indogermánica y otro de habla semítica.

Del mismo modo que las categorizaciones biologistas, estos conceptos también se basan principalmente en valoraciones morales. Así, p. e., la identificación del pueblo judío como «semita» provocó un cambio del antijudaísmo religioso al antisemitismo biológico y cultural. Precisamente la pérdida de las barreras sociales, de las características tradicionales (p. e., los guetos y la «mancha judía») y, con ello, también de una imagen del otro refuerza una biologización basada en los denominados distintivos raciales.

Tales ideas desarrolladas ya en el siglo XIX son explotadas por el nacionalsocialismo alemán hasta convertirse en una ideología estatal. La «teoría racial» postula a un hombre de procedencia «aria» y a una «raza judía» que constituye su polo negativo. Las catastróficas consecuencias del racismo y del antisemitismo en el Tercer Reich, con la amplia aniquilación de la población judía europea y otros grupos demográficos, documentan el peligroso potencial de la negación implícita del ser humano que contiene toda teoría basada en distintivos raciales.

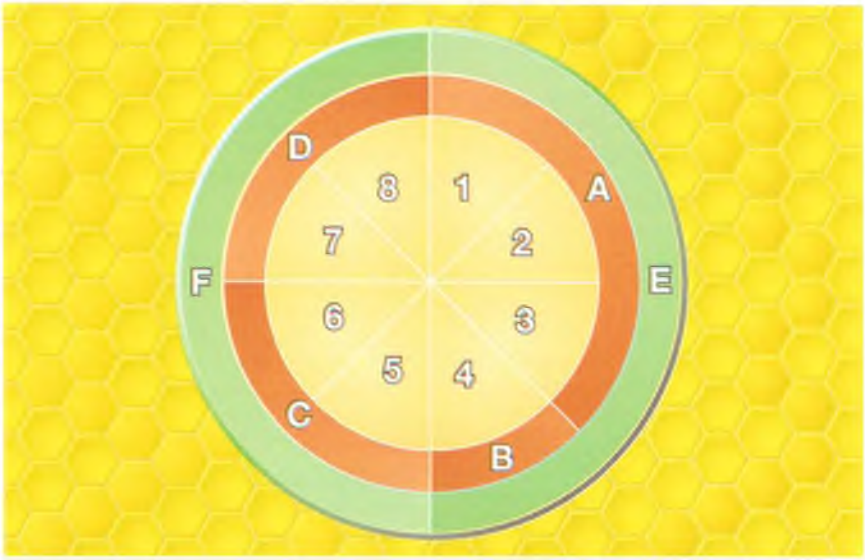
En la historia de la etnología del siglo XIX y principios del XX, la concepción de raza claramente jerarquizante y moral, como la que aparece, p. e., en Arthur Graf Gobineau en su *Essai sur l'inégalité des races humaines* [1853-1855], compite con un principio más bien liberal, como el de la antropología física de Paul Broca (1824-1880) y sus seguidores, que no vincula la raza a una superioridad ni a una inferioridad. Así, p. e., el sociodarwinista radical Felix von Luschan (1854-1924), discípulo de Broca, rechaza la división en razas superiores e inferiores.

Pero la idea de la existencia objetiva de razas es común a ambos principios. En 1947, Ruth Benedict define el racismo como un dogma según el cual se le adjudica a un grupo étnico una inferioridad casi congénita y a otro grupo una superioridad heredada; de todo modos, no se para a analizar la existencia de razas. Hasta los años de la posguerra no se pone en duda el arbitrario carácter constructivo de la categoría «raza».

Según los conocimientos del evolucionismo y de la antropología física que trabaja con la historia, hoy se considera seguro que no existen poblaciones genéticamente determinadas. Los grupos humanos se encuentran en permanente cambio y en continua interacción y no se los puede concebir como unidades cerradas.

Si el concepto de raza y de grupo étnico, como una comunidad de ascendencia natural y biológicamente definida, hoy en día está obsoleto en la etnología, esta interpretación, sin embargo, sigue dominando en amplios sectores del discurso político y mediático. Si la supuesta asociación de biología y cultura sirve de clanotipo para las decisiones políticas, en un caso extremo puede acarrear unas consecuencia muy reales. Por una parte, a los denominados matrimonios mixtos y a sus descendientes se les fuerza cruelmente a tomar decisiones, como en el caso de las «limpiezas étnicas», en las que las personas están obligadas a adscribirse a un grupo o a otro. Por otra parte, los miembros diferentes del grupo interior son biologizados. El ejemplo más claro es el del dictador rumano Ceausescu, al que, después de su destitución, se le intentó demostrar que tenía «sangre ajena» y una «fisonomía mongólica». De este modo, el discurso racial logró materializarse y producir raza.

Material protegido por derechos de autor



Investigación de la cultura...
A sobre el lenguaje B sobre los significados y los símbolos
C sincrónica D diacrónica

la cultura como...
E sistema intelectual inmaterial
F componentes del sistema social

las organizaciones como...

1 artefactos sociales consistentes en mapas cognitivos de los miembros (principio cognitivo)

2 proyecciones de estructuras universales inconscientes del espíritu humano (estructuralismo)

3 lugares en los que se coligan las intenciones individuales y los motivos de los miembros, por razones de utilidad, para formar macroconductas organizativas (principio psicoanalítico)

4 adscripciones de sentido e interpretaciones de las experiencias organizativas (principio simbólico-antropológico)

5 medios para satisfacer las necesidades mediante el trabajo o la participación en la vida organizativa (funcionalismo)

6 sistema social guiado por el objetivo con un subsistema de valores que implique la aceptación de los valores generales del sistema superior y, de este modo, legitime la posición y el papel de la organización en un sistema social superior (funcionalismo estructural)

7 actualizaciones sociales de la teoría del origen y de las transformaciones históricas (difusionismo)

8 proyectos sociales de métodos de acción idealizados para determinados entornos, que varían siempre por los continuos procesos de adaptación y selección (neoevolucionismo)

A) Clasificación de la cultura de la organización

	función para la organización	función para el individuo
adaptación (aseguramiento de los recursos necesarios)	conservación mediante la adaptación a su entorno	adaptación al entorno organizativo
consecución de objetivos (fijar y llevar a efecto los objetivos de la organización)	motivación de los individuos que participan en el sistema con el fin de lograr un objetivo organizativo real	satisfacción de las necesidades individuales y cumplimiento de los intereses individuales
integración (coordinación dentro de la organización)	puesta en práctica de una conducta y experiencia coherentes, así como armonización óptimamente eficiente de los subsistemas organizativos	transmisión de sentido en la vida cotidiana de la organización
latencia (creación, conservación y transmisión de la estabilidad de los patrones culturales institucionalizados)	fortalecimiento de los valores institucionalizados	interiorización y habituamiento de la cultura de la organización

B) Funciones de la cultura de la organización

La **investigación cultural de las organizaciones,** cuyo principal interés se centra en las organizaciones económicas privadas, es un campo de trabajo interdisciplinario de científicos de la economía, la gestión y la administración, sociólogos, psicólogos y etnólogos. En general se orienta por teorías etnológicas (A) y enlaza con una tradición investigadora de etnólogos americanos que se remonta hasta los años veinte y treinta, pero que fue interrumpida.

En los años ochenta se puso de moda la expresión **cultura empresarial.** Bajo esta enseña, los investigadores de la organización y de la gestión contemplaron la empresa desde una **perspectiva cultural,** para poder entender las percepciones, los pensamientos, las decisiones y las conductas –característicos de una organización– de sus miembros mejor que con los tradicionales principios de investigación no culturales.

P. e., el «desafío japonés», uno de los desencadenantes esenciales de este nuevo principio, no podía ser explicado –o sólo lo podía de modo insuficiente– con los modelos tradicionales de la conducta empresarial.

El impulso para la investigación de la cultura empresarial procede de dos direcciones. Por una parte, el proyecto satisface la pretensión de la etnología de investigar también las «ciudadelas de la modernidad». Por otra parte, las propias empresas buscan la cercanía de la investigación científica cultural.

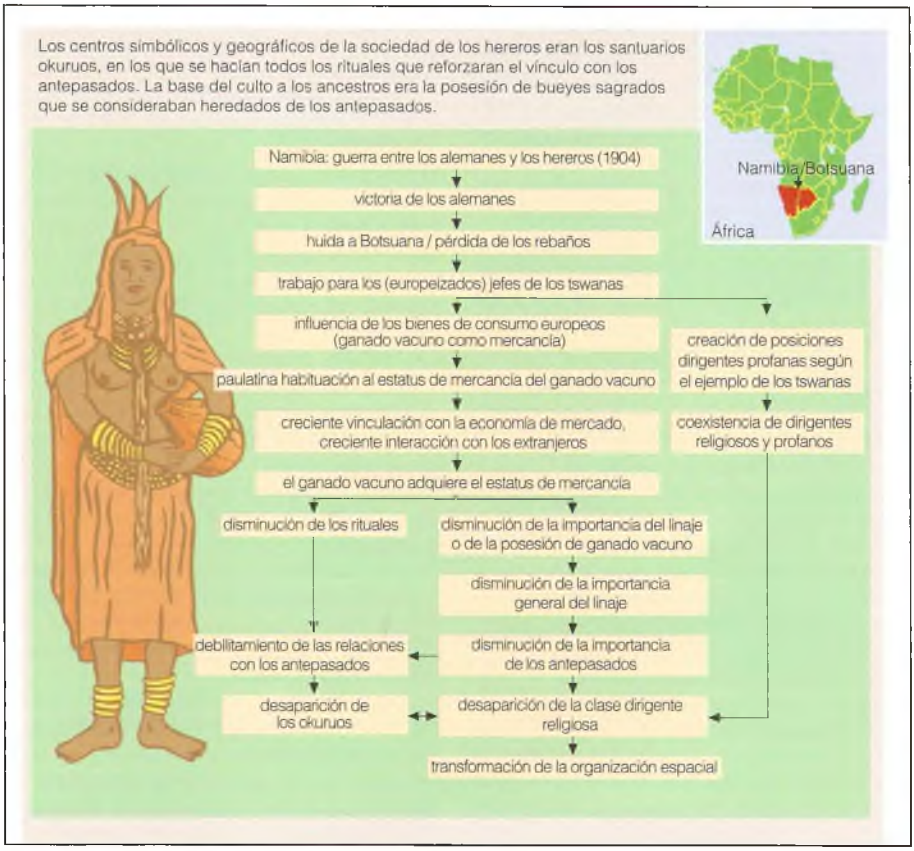
Así, p. e., en Alemania las empresas cada vez encargan más a los etnólogos que creen su personal directivo, como cuando se trata de prepararlos para las estrategias de negociación de carácter cultural de socios de otros países o para asumir la dirección de sucursales en el extranjero.

Dentro de la etnología, la investigación de la cultura de la organización representa un ámbito especial de creciente importancia. La investigación etnológica de los mundos laborales forma en realidad parte del inventario temático tradicional de la asignatura «etnología económica», pero las investigaciones sobre el ámbito de la **economía lucrativa** en las sociedades posindustriales occidentales fueron desatendidas durante mucho tiempo en favor de los estudios sobre la economía de subsistencia. Esto guarda relación con la prolongada concentración de la disciplina en las denominadas sociedades tradicionales extraeuropeas y no industriales. De ahí que los fenómenos culturales de los mundos laborales modernos sean hoy todavía un terreno poco conocido para la etnología. Sabemos más de los conflictos que provoca la hechicería en algunas sociedades africanas que sobre las estrategias retóricas de los empresarios de clase media en las negociaciones de venta, o que sobre la idea de suerte o el concepto de azar de los corredores de Bolsa.

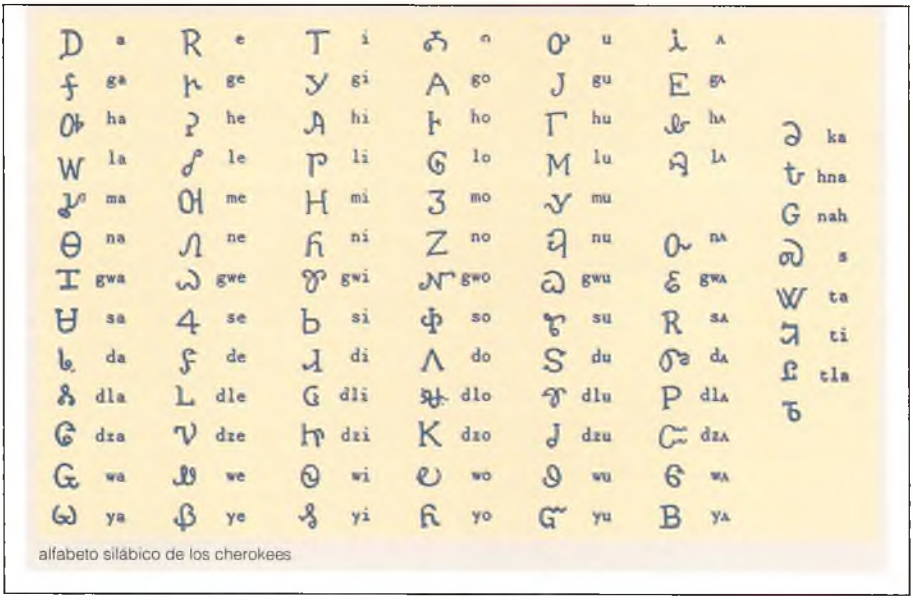
El principio de la investigación parte de que los miembros de una organización desarrollan con el transcurso del tiempo una cultura común, que define básicamente tanto los procesos internos como la cooperación con el entorno. Las culturas de la organización cumplen diversas funciones (B).

Las culturas empresariales se diferencian en muchos sentidos de las culturas normalmente investigadas en la etnología. En estas últimas, p. e., se nace; uno se compromete a ellas a través de sus antepasados, y abarcan la vida entera. La pertenencia a una empresa, por el contrario, es temporal en dos sentidos: no abarca toda la vida, desde la cuna hasta la tumba, y tampoco pasa uno todo el tiempo en ella. No obstante –independientemente de la duración de la pertenencia a la empresa, de la intensidad del contacto y de la edad a la que se ha empezado a trabajar–, se reconoce el carácter profesional y cultural empresarial, si bien es claramente inferior al carácter cultural adquirido a través de la socialización primaria.

En las revistas de economía se transmite la impresión de que los conocimientos en materia de cultura empresarial pueden ser una especie de «superinstrumento» mediante el cual se resuelven, de manera simple y efectiva, los problemas de la dirección empresarial. Con ayuda de un *management by culture*, los gestores avispados podrían crear una cultura «fuerte» y «buena» que garantizara éxitos económicos a la empresa. Los investigadores serios, por el contrario, se guardan de falsas promesas, pues aunque una *gestión culturalmente sensible* opera de forma más realista que los sistemas de planificación y control formal reduccionistas, los resultados de la investigación sobre la cultura empresarial han puesto de manifiesto que la rutina y los modos de pensar tradicionales ofrecen solidez a una empresa y no pueden ser cambiados radicalmente como por arte de magia.



A) Cambio cultural e influencias del exterior entre los hereros



B) Difusión (de ideogramas) e invención (de nuevos caracteres)

En este gran capítulo se ponen los **cimientos** que se abordarán de forma analítica y descriptiva en todos los campos de trabajo más específicos de la disciplina, como p. e., en la sociedad y la religión.

El proceso y la estructura, la estática y la dinámica, la crisis y la legitimación de las formas culturales son los elementos fundamentales de la vida social; la ciencia, sin embargo, a duras penas los concibe juntos.

Nada más establecerse la etnología como asignatura universitaria, el componente procesual de la cultura tenía como centro del análisis el evolucionismo. El interés de la investigación se centraba en una sucesión de diferentes «etapas culturales» o fases históricas. En el funcionalismo y en el estructuralismo, en cambio, las sociedades son contempladas sobre todo desde el punto de vista de la coherencia histórica y de la integración institucional. Más tarde se concede una mayor importancia a la historia, a la transformación cultural y a los procesos sociales en los principios materialistas (ecología cultural, materialismo cultural, neoevolucionismo) e idealistas (posmodernismo).

El **cambio cultural** ha sido una y otra vez explicado de diferentes maneras. Así, Max Gluckman diferencia entre el cambio *dentro del sistema*, en el que el cambio reproduce las condiciones generales institucionales, y el cambio *del sistema*, que consiste en una profunda transformación de las instituciones.

Las causas más frecuentes del cambio cultural pueden ser:

a) diferencias de los individuos en la interpretación de normas y valores;
b) modificaciones en la situación del entorno;
c) contacto con otros grupos (A).

Por **modernización** se entiende la introducción de innovaciones de todo tipo.

> Las personas tienen que acostumbrase a las innovaciones. Se examina la utilidad y la aplicabilidad de la innovación y, a raíz de eso, se analizan a fondo las viejas costumbres.

Por otra parte, la modernización se aplica a unos procesos de cambio que se caracterizan más por una transición fluida que por una ruptura brusca. Finalmente, como término específico, la modernización alude a la influencia de las antiguas colonias por las tecnologías occidentales (p. e., la industrialización), las ideologías (p. e., el capitalismo), la reticulación global debida a los medios de comunicación de masas y a los sistemas de transporte, y la creciente urbanización.

La colonización y la conquista dan lugar a profundas transformaciones por parte de los conquistados y a formas extremas del cambio cultural. Las formas tradicionales de la autoridad política, el poder y la administración son sustituidas por los conquistadores. El personal vinculado a ello es reemplazado parcial o totalmente, y se le encomiendan nuevas tareas y objetivos. La sociedad conquistada tiene que crear nuevas formas de reacción ante la nueva situación social. A través de la colonización, a menudo se desarrollan formas sincréticas en las que se funden elementos indígenas y extranjeros.

El cambio cultural puede *transcurrir* a diversas velocidades y puede producirse de manera consciente o inconsciente. El alcance y la influencia del cambio varían de una cultura a otra. Si el cambio se impone en una situación determinada y cómo se impone, depende de diferentes factores:

- Fomento o rechazo de la flexibilidad como valor cultural.
- Creación de nuevas necesidades específicas a través de la cultura.
- Paralelismo entre la adopción de nuevos patrones culturales y el asentamiento de miembros del grupo étnico mayoritario.
- Integración de nuevos patrones en contextos antiguos.
- Uso del poder y/o la violencia para imponer el cambio o los nuevos patrones.
- Grado de resistencia a las innovaciones.

El cambio cultural puede producirse a través de diferentes mecanismos:

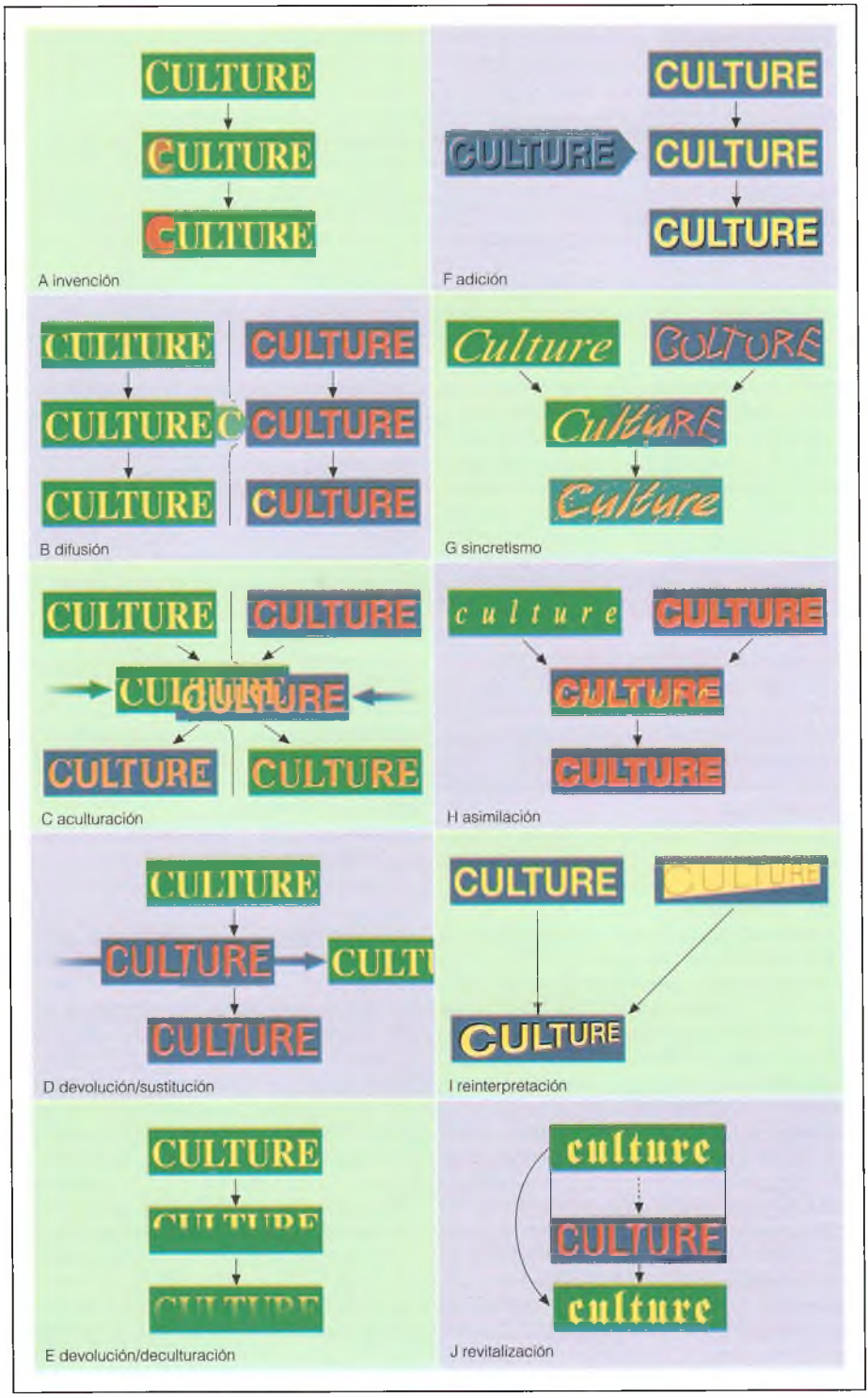
La **invención** (A, p. 88) o el descubrimiento hace referencia a la introducción de un nuevo principio, herramienta o costumbre por parte de individuos, grupos o instituciones. Por regla general, la aceptación de la invención por terceros depende de si proporciona mejores respuestas que las soluciones tradicionales.

La **difusión** (B, p. 88) designa el traspaso voluntario u obligado de un elemento o característica cultural de una cultura a otra.

Son ejemplos de difusión las vías de propagación de las plantas y los animales útiles (p. e., la adopción de la patata de Latinoamérica en Alemania a través de España), la difusión de las lenguas comerciales (p. e., del inglés en el imperio colonial británico) y las nuevas versiones de temas literarios (p. e., el motivo de la Antigüedad de Antígona por Marivaux, Anouilh y O'Neill).

La **aculturación** (C, p. 88) surge cuando dos grupos diferentes entran en estrecho contacto y esto da lugar en uno o en los dos grupos a cambios fundamentales que van más allá de la mera difusión.

Material protegido por derechos de autor



A)-J) Mecanismos del cambio cultural

Determinados factores existentes entre los grupos (grado de diferencia; circunstancias, intensidad, frecuencia y grado de hostilidad en la relación; reciprocidad del intercambio) influyen en el proceso de aculturación.

Las siguientes características describen posibles **procesos de aculturación:**

- La *devolución* (D, E) designa la renuncia total a un viejo patrón, que o bien es sustituido por otro nuevo *(sustitución)* o bien es reemplazado sin innovación *(deculturación).*

  Un ejemplo de sustitución es la celebración de sucesos que simbolizan la nueva identidad en fechas que, en el antiguo orden, eran creadoras de identidad (p. e., el Día de Todos los Santos cristiano por el Samuin celta). Un ejemplo de devolución es la desaparición de determinadas formas de subsistencia (p. e., la conversión en sedentarios de los nómadas) y de grupos de oficios (p. e., el de carbonero en Alemania).
- La *adición* (F) designa ante todo la acogida de nuevos distintivos en la cultura ya existente. Si la mezcla de elementos de diferentes culturas da lugar a un nuevo sistema, entonces se habla de *sincretismo* (G).

  Así, las lenguas pidgin, como, p. e., la melanesia tok-pisin, son sincréticas, ya que en ellas se funden diferentes lenguas (p. e., el inglés con las lenguas melanesias).
- La *asimilación* (H) supone la absorción de un grupo dominado, casi siempre pequeño, y de sus señas de identidad por un grupo mayor dominante (especialmente en el contexto de la migración).

  En Alemania, los polacos de la Cuenca del Ruhr son un ejemplo de asimilación lograda e integración en la sociedad mayoritaria; sus descendientes no se diferencia étnicamente de los otros alemanes.
- La *reinterpretación* (I) designa la revaloración del concurso de circunstancias existentes desde nuevas perspectivas.

  El análisis de las administraciones y empresas económicas como culturas organizativas utiliza, p. e., términos etnológicos con un significado específico (cultura, ritual, mito) para describir otros fenómenos. Así, el concepto sagrado de «tabú» se utiliza para designar preceptos profanos (como, p. e., las disposiciones informales sobre la ropa).

Las innovaciones pueden provocar en un grupo un rechazo total o parcial. Este rechazo se puede manifestar de diferentes maneras: p. e., ignorando o pasando por alto la novedad, recuperando y fortaleciendo patrones interpretativos sepultados (revitalización) o mediante un conflicto abierto (rebelión).

La **revitalización** (J) reacciona ante el cambio y, al mismo tiempo, lo promueve.

El movimiento de la protección del medio ambiente y de las comunas rurales de los años setenta y ochenta revitalizaron, p. e., en Alemania valores tradicionales como la salud, la vida natural y la conservación de la naturaleza, que habían sido suplantadas por la tecnologización.

Los **movimientos revitalizadores** de carácter primordialmente religioso, político o social se organizan en condiciones de desintegración social y cultural, en torno a valores tradicionales, expectativas y normas cuya validez esté amenazada por el cambio rápido; su objetivo es la creación de una estructura cultural que satisfaga mejor las necesidades.

Los motores y los protagonistas de la revitalización suelen ser pequeños grupos sociales o personas carismáticas (profetas).

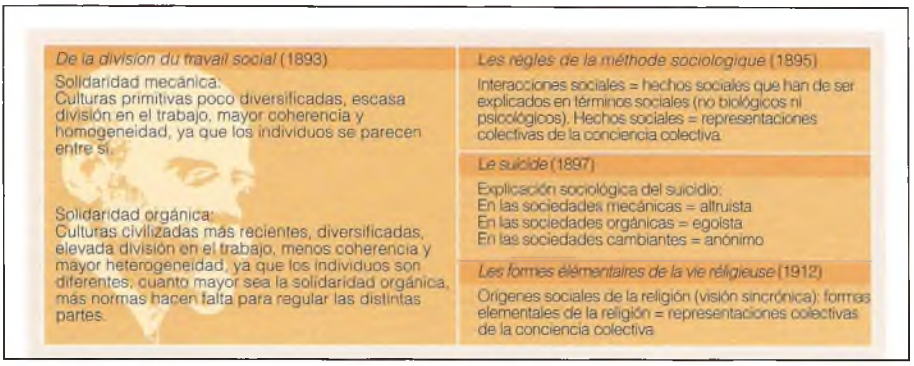
Muchos movimientos revitalizadores se organizan en torno al culto a un salvador vivo o esperado *(mesianismo)* al que se le atribuyen atributos divinos (p. e., las artes curativas o el linaje). El *mileniarismo* (del latín, *millennium* = 1.000 años) designa movimientos de revitalización que expresan la esperanza y la fe de sectores desfavorecidos de la sociedad en la creación de un mundo en el que reinen unas condiciones eternamente armoniosas y casi paradisíacas.

Los **cultos cargo** de Melanesia son probablemente los ejemplos más conocidos de movimientos revitalizadores etnológicamente documentados:

Como reacción al colonialismo europeo, dirigentes carismáticos proclamaron a principios del siglo xx los bienes materiales *(cargo)* de los europeos como expresión de las fuerzas sobrenaturales. Los espíritus de los antepasados regresarían en aviones o barcos trayendo riquezas materiales a los nativos. El regreso de los espíritus ancestrales era contemplado como el inicio del paraíso y propiciado mediante la construcción de desembarcaderos y pistas de aterrizaje.

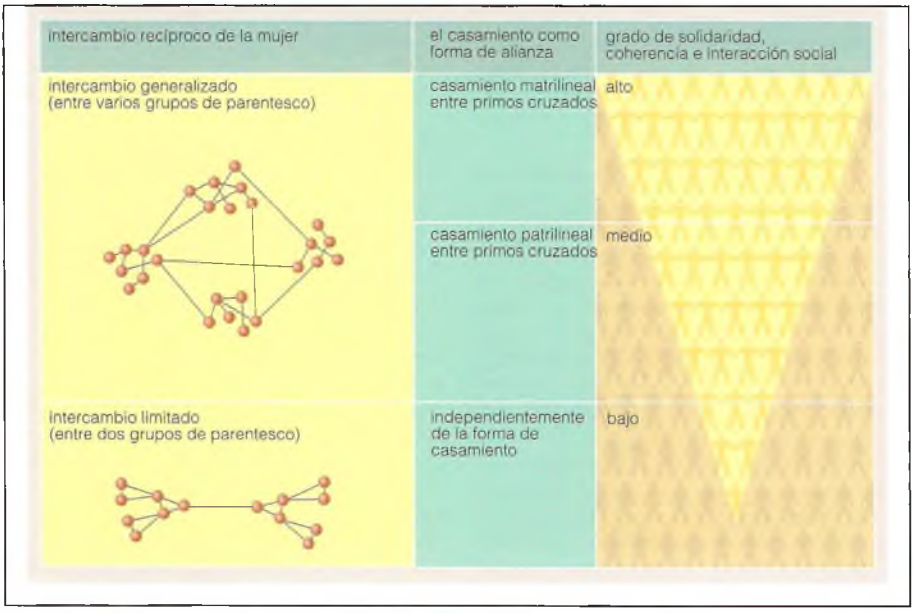
En los Estados industriales del hemisferio norte también están difundidos los cultos cargo (p. e., la esperanza de salvación asociada a la llegada de los ovnis o también la fe en el mensaje –propagado durante las luchas electorales– de la «solución a todos los problemas» tras una victoria electoral).

Mientras que los principios procesuales se basan en la dinámica, las rupturas y los cambios, otros están más bien basados en las **estructuras.**



A) Estructuralismo: principales obras de Émile Durkheim

B) Relaciones análogas: organismo y sociedad en el estructuralismo y en el funcionalismo estructural



C) La solidaridad como estructura mediante el ejemplo del intercambio de la mujer

Para el concepto de estructura se han buscado muchos sinónimos, como, p. e., sistema, institución, organización, complejo, totalidad, coherencia, forma y armazón.

La idea de estructura se remonta, en especial, a E. Durkheim (A) y a su sobrino M. Mauss. El concepto de estructura se centra especialmente en la continuidad, en la inercia y en la constancia de los fenómenos culturales. Así, p. e., los análisis de la estructura social se ocupan de los distintivos (p. e., instituciones, estatus) que garantizan la permanencia de los patrones de conducta y de las relaciones entre los grupos en el transcurso del tiempo, y además a menudo independientemente de los actores concretos. Sin embargo, hay que destacar que para algunos etnólogos la estructura únicamente representa el trasfondo de la investigación, mientras que para otros ocupa el centro de su interés. Esta segunda perspectiva es la que vamos a explicar aquí.

El concepto de estructura se volvió determinante en los principios teóricos del funcionalismo estructural y del estructuralismo (B). Radcliffe-Brown, en su ensayo *On Social Structure* [1940], diferenciaba la estructura social de la forma estructural. Mientras que la *estructura social* abarca la relación entre los individuos (es decir, el entramado de las personas concretas dentro de una sociedad concreta), la *forma estructural* constituye un nivel superior de abstracción, a saber, las reglas generales que determinan cómo se tienen que comportar entre sí dos personas concretas teniendo en cuenta su estatus.

Más adelante se produjo una confusión en los conceptos, ya que el estructuralista más influyente, Claude Lévi-Strauss, define como estructura social todo aquello que Radcliffe-Brown interpretaba como forma social. La idea de estructura de Lévi-Strauss estaba influida en gran medida por el lingüista Ferdinand de Saussure (1857-1913), por Nikolai Trubetzkoy (1890-1938) y por Roman Jakobson (1896-1982). En la lingüística se partía de que la comunicación razonable sólo se produce mediante la combinación de diferentes unidades (sonidos) y con arreglo a determinadas reglas. Este conjunto de reglas constituía la estructura del lenguaje.

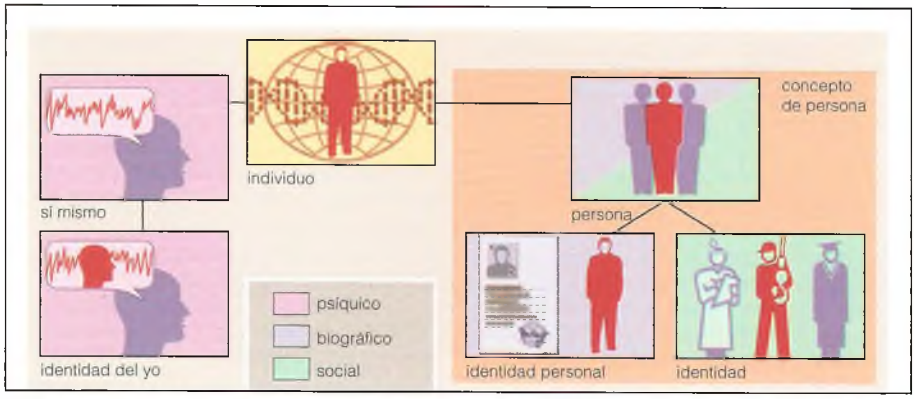
En la tradición de Boas, la cultura se interpretaba principalmente de un modo idealista: como aquellas ideas que comparten las personas y que están localizadas en sus cabezas; esta analogía, por cierto, también la veía el antropólogo cultural Edward Sapir entre la lingüística y el psicoanálisis. Lévi-Strauss transfiere a la cultura la división –que se remonta a Saussure– del lenguaje en *langue* (sistema de reglas al que puede recurrir un individuo al hablar) y *parole* (lengua hablada concreta). Los fenómenos culturales (p. e., las instituciones) también se dividían en unidades mínimas; el sentido de los fenómenos estaba oculto en la combinación de estas partes de una manera muy determinada y conforme a unas reglas concretas. Pues a semejanza de la gramática del idioma, las reglas combinatorias culturales no son conscientes a los individuos. A través del elevado grado de abstracción de la idea de estructura, Lévi-Strauss consigue comparar las estructuras sociales de diferentes sociedades.

En las teorías estructuralistas de Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss, sobre todo en su teoría del intercambio y de la solidaridad (C), los principios de actuación, la intencionalidad y la procesualidad desempeñan un papel muy pequeño. La conducta de los individuos concretos, si es que se contempla, está considerada como determinada por las estructuras. La posibilidad de que pudiera haber varias estructuras que influyeran en los individuos de manera diferente y contradictoria, se descarta igual que la posibilidad de que una estructura influya de manera diferente en distintos actores en contextos diferentes.

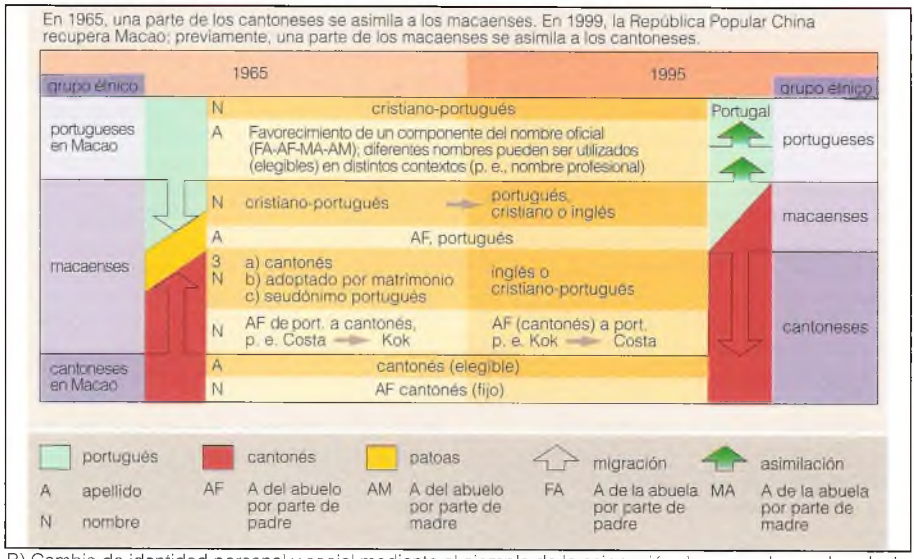
El grado de realidad de las estructuras es valorado de diversas maneras. Mientras que para teóricos como Marx, Durkheim, Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss las estructuras son reales, en los principios interpretativos y fenomenológicos se destacan más bien el carácter constructivo de las estructuras. Desde esta perspectiva, las estructuras son imperativos que sólo poseen un significado en la conciencia de los que actúan, a partir de su experiencia subjetiva.

Se han llevado a cabo diferentes ensayos para unir entre sí la estructura y el proceso. Así, el sociólogo Anthony Giddens formula que los actores y las estructuras se condicionan mutuamente: por una parte, los actores producen un significado dentro de las estructuras que ellos mismos han creado; por otra, esas estructuras existen también, de alguna manera, independientemente del individuo, ya que han sido institucionalizadas, convertidas en tradición, ajustadas y reproducidas. En cierto modo, las estructuras son fuentes a las que recurren los individuos para alcanzar unos objetivos que, por así decirlo, ponen límites a su actuación.

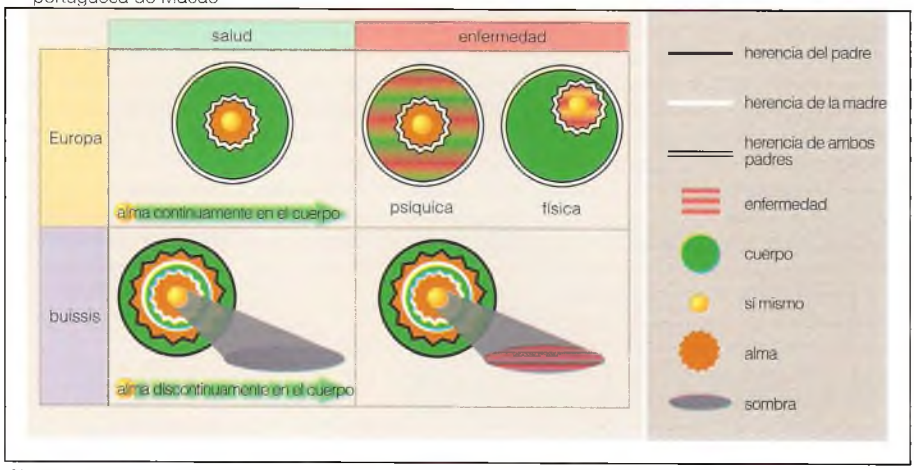
Material protegido por derechos de autor



A) Concepción de la identidad



B) Cambio de identidad personal y social mediante el ejemplo de la asignación de un nombre en la colonia portuguesa de Macao



C) Ideas sobre la enfermedad en Europa y entre los buissis (República Democrática del Congo)

La cuestión de la importancia del individuo para la cultura y la sociedad es un componente fundamental de la creación teórica de la antropología cultural. Hay que diferenciar dos conceptos básicos:

- El **individualismo** basa la dignidad humana en la autonomía moral e intelectual, en la racionalidad, en el autoconocimiento y en el libre albedrío del individuo.
- La **individualidad,** por el contrario, alude a la existencia del individuo dotado de capacidad de acción.

Durante mucho tiempo, para la creación teórica fue decisiva la influencia de Durkheim, que concebía el individualismo como producto de las sociedades europeas ilustradas en las que había división del trabajo, mientras que al individuo de las sociedades premodernas le consideraba sometido a la totalidad colectiva.

Posteriores investigaciones constataron que también en las sociedades premodernas el individuo no es sólo la expresión de las acciones y los valores colectivos, sino que también es capaz de formular –y a menudo imponer– sus propios intereses con respecto a las normas culturales. En lo sucesivo, Edmund Leach puso al individuo y sus acciones en el centro del interés etnológico. Para él, el actor individual es el garante de los procesos culturales y sociales, no la colectividad.

El doble carácter del hombre como individuo y como parte de una comunidad se manifiesta también en el concepto de identidad (A). La **identidad,** según un psicólogo tan influyente en la etnología como Eric Erikson, designa «la percepción inmediata de la propia igualdad y continuidad en el tiempo y la consiguiente percepción de que también otros reconocen esa igualdad y esa continuidad». Con la diferencia conceptual entre persona e individuo se intenta superar la dicotomía entre el individuo y la sociedad:

- el concepto de **individuo** designa al hombre como parte de la humanidad (biologísticamente) y como creativo y actor, mientras que
- la **persona** intenta concebir al individuo como encarnación de un orden social impregnado de tradiciones o como miembro de un grupo social (sociológicamente).

A su vez, el concepto de persona consta de un componente personal y otro sociológico:

- la *identidad personal* designa al individuo como unidad biográfica con unas señas de identidad (p. e., nombre, dirección, aspecto, currículum) que le diferencian de los demás;
- la *identidad social* le designa como parte de un grupo social en el que ocupa una posición social (p. e., rol, estatus, cargo, profesión).

En todas las culturas los individuos son portadores de unos distintivos que los diferencian de los otros miembros de su familia o clan. Un cambio en la práctica de la asignación de un nombre hace con frecuencia alusión a procesos sociopolíticos de importancia (B). La asignación de **nombres de personas** suele ir unida a una fuerza impersonal inherente al nombre que debe transmitirse al portador del nombre. La fuerza del nombre se manifiesta, p. e., en la convicción de que la pronunciación o el conocimiento del nombre propio pone al yo bajo control ajeno.

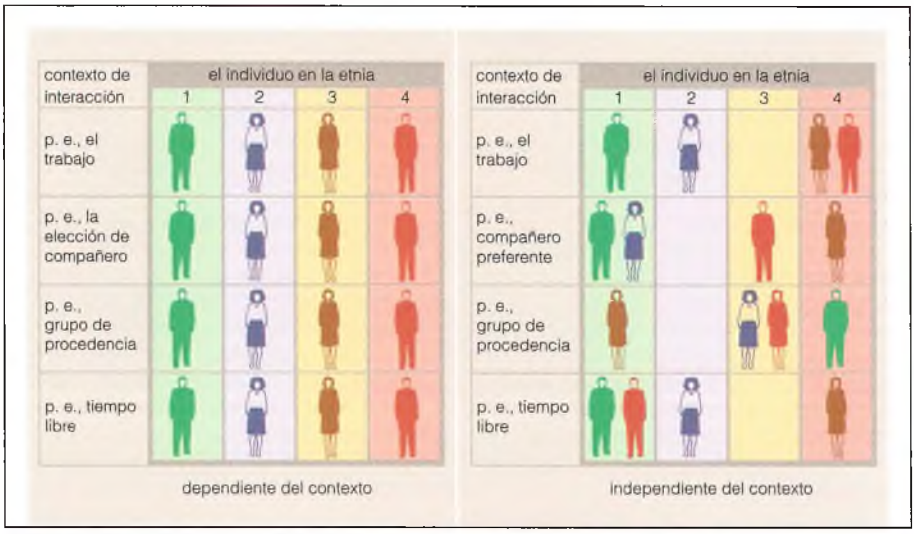
> De ahí que en algunas culturas, como los aborígenes o los maoríes, los individuos tengan dos nombres: uno oficial y otro secreto que sólo es conocido por los parientes más cercanos y por los dioses.

La prohibición de pronunciar el nombre de los difuntos suele deberse a menudo a la idea de que al que lo pronuncie le llegará pronto la muerte. Por eso en la Polinesia todas las personas que se llaman igual que el difunto reciben un nombre nuevo.

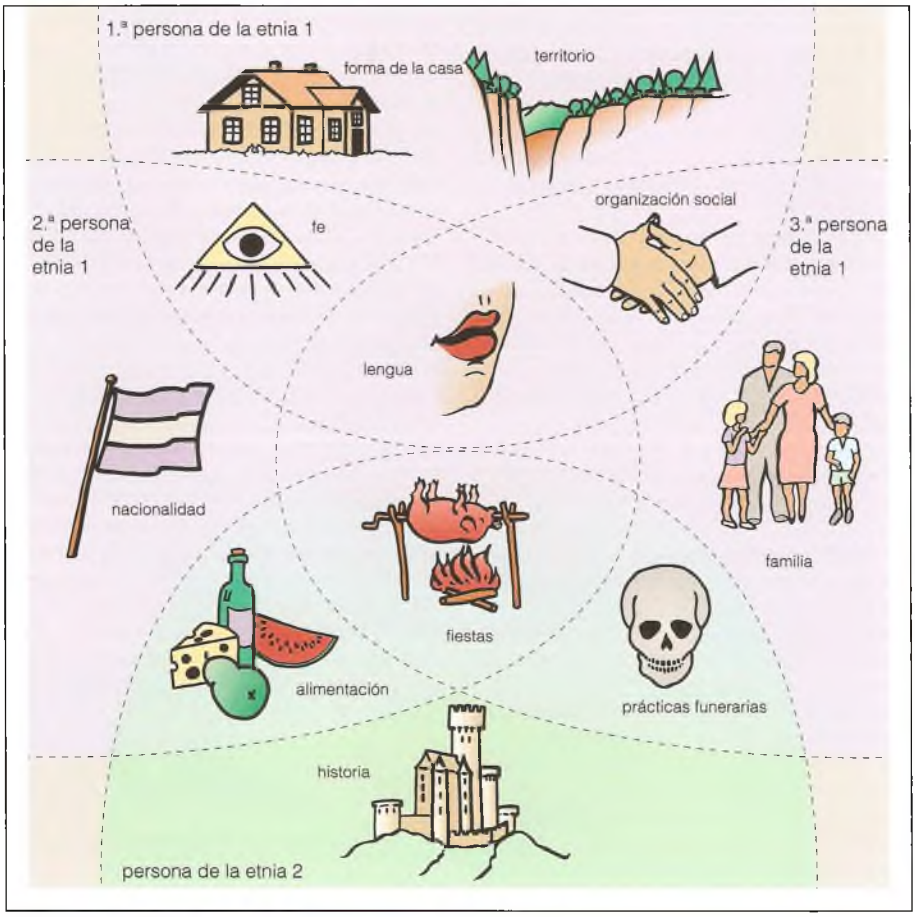
Además de estos aspectos más bien sociales de la identidad, todas las culturas poseen alguna idea de un principio vital (el **sí mismo**) anclado en el cuerpo humano. A través de la **identidad del yo** el hombre refleja su situación, su continuidad en el tiempo y su peculiaridad. En algunas culturas existe la idea de que el hombre posee varios cuerpos y almas. Las diferentes almas cumplen diversas funciones (p. e., el conocimiento, la percepción o la emoción) que, después de la muerte, tienen diferentes destinos.

Aunque el cuerpo y el alma están unidos, en muchas culturas están convencidos de que el alma puede separarse temporalmente del cuerpo, como, p. e., en sueños, durante una enfermedad (C), al tomar drogas o en un trance. Las almas pueden viajar a otros mundos y renacer en otros cuerpos; pueden extinguirse o unirse a otras almas. Pero una separación duradera del cuerpo equivale a la muerte.

Para la etnología las ideas sobre el alma sirven para explicar la concepción cultural del individuo y la identidad en relación con la sociedad.



A) Modelo de etnicidad primordial (a la izquierda) y situacional (a la derecha)



B) Modelo de etnicidad: prototipos

El hombre individual como parte de un todo ha ocupado durante mucho tiempo el centro de la investigación etnológica. En la historia de la disciplina se han acometido diferentes intentos de definir ese todo biológicamente (como raza), culturalmente (como pueblo o como etnia) o socialmente (como sociedad o corporación).

En el concepto de **raza** se asocian los distintivos físico-biológicos del hombre (p. e., color del pelo, grupo sanguíneo, pigmentación cutánea, estatura) con distintivos intelectuales y sociales.

Así, p. e., Carl v. Linné [1758-1759] establece cuatro razas principales: la blanca, la amarilla, la negra y la roja.

La raza no es una categoría esencial, sino en todo caso un producto cultural que existe dentro de una práctica social (racismo). Como forma de praxis, la raza es un tema relevante de la antropología cultural.

Los **pueblos** están unidos entre sí por la procedencia y la cultura y disponen de una forma de organización que no tiene por qué ser forzosamente de naturaleza estatal.

La **etnia** (del griego *ethnos* = grupo de personas con una misma cultura) ha sustituido en el ámbito de habla alemana al concepto de pueblo; en el ámbito anglosajón se puede observar un movimiento de los modelos de *ethnos* rígidos y cerrados a otros dinámicos y más abiertos a través del cambio de terminología (de *tribe*, *culture* y *cultural* a *ethnicity* y *ethnic*). La **etnicidad** establece quién pertenece a una etnia y quién no (relación nosotros/ellos).

Se pueden diferenciar dos principios explicativos complementarios de las etnias y los pueblos (A):

1. Los *principios primordiales* conciben las etnias como grupos que existen independientemente de las acciones humanas. La pertenencia del individuo a un grupo se considera casi natural: los individuos nacen en una familia, con unos vecinos, en una comunidad religiosa, con una lengua común y en una situación social.
2. Los *principios situacionales* parten de la base de que las etnias sólo existen como producto de la acción humana. Entonces la pertenencia del individuo no es natural, sino que se basa en un proceso subjetivo de la relación mutua entre individuos. Aquí lo decisivo es que la pertenencia étnica (etnicidad) solamente existe como delimitación con respecto a otros grupos.

Los investigadores de campo del pasado, sobre la base de su formación, de sus planteamientos teóricos y de la distribución de los distintivos culturales en una región, solían decidir quién era un dinka, un tiv, un nuer, etcétera.

Así, p. e., Raoul Naroll (1920-1985) desarrolló un catálogo de puntos en común (organización política, lengua, adaptación ecológica, territorialidad, comunidad local) que determinaba la etnicidad.

La confección de listas fijas de distintivos para averiguar la pertenencia a un grupo ha demostrado ser inútil, porque no en todas las etnias coinciden todos los puntos y porque no se contemplan las diferentes interpretaciones acerca de los distintivos dentro de una etnia.

Un contraproyecto al respecto lo constituyen los modelos prototípicos (B), para explicar que los individuos pueden presentar diferentes distintivos con la misma identidad étnica.

Así, puede ocurrir que dos personas no compartan ningún distintivo (p. e., la lengua, el origen, etc.), pero sin embargo sean consideradas miembros del mismo grupo.

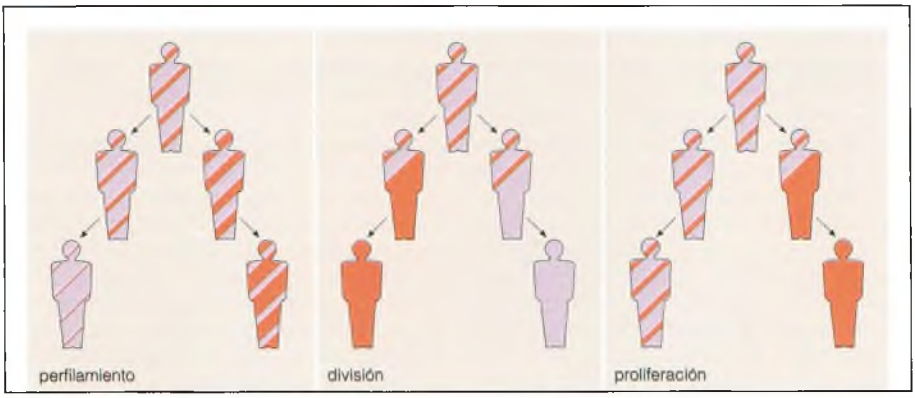
La interpretación de que todo grupo étnico tiene su propia cultura remite a una concepción cultural adinámica y holística, según la cual, p. e., se considera que los emigrantes turcos de Alemania «se hallan entre dos culturas». En cambio, los principios procesuales y situacionales ofrecen la posibilidad de ver a los emigrantes laborales como «bricoladores» *(bricoleur)* que se valen de diferentes experiencias vitales y, de este modo, crean nuevas posibilidades de identificación cultural.

En la práctica social de la *etnificación* desempeña un papel primordial que a determinadas diferencias culturales se les asigne una importancia especial y a otras no. La diferenciación unifica la etnia interiormente y la separa de otras.

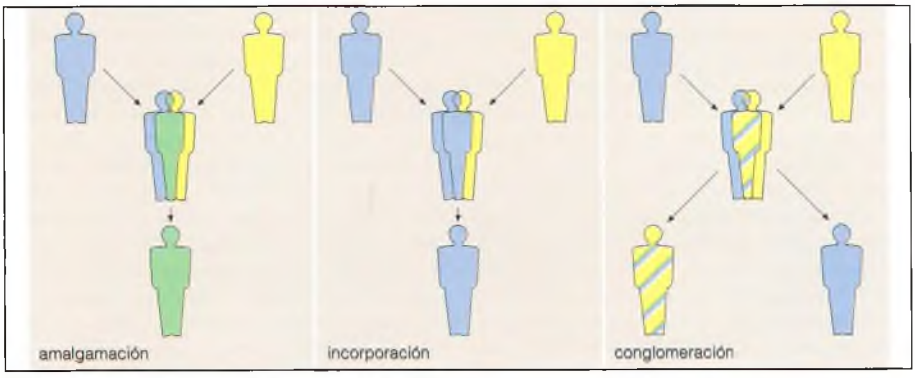
Los cimientos a los que se suele recurrir en el proceso de diferenciación son, entre otros, el nombre común, la fe en una procedencia común y la existencia de un mito sobre el origen, experiencias históricas comunes, elementos culturales comunes (p. e., la lengua, la vestimenta, los hábitos alimenticios), el vínculo simbólico con un territorio y un sentimiento de homogeneidad y solidaridad. Estos cimientos, por sí solos, únicamente representan las fuentes étnicas.

La **identificación étnica** designa la relación, basada en un sentimiento difuso o en una decisión consciente, con un grupo étnico. Los individuos casi siempre la obtienen a través de la socialización primaria y, por eso, a menudo se considera incuestionable, congénita y natural. Sin embargo, que en principio se pueda cambiar la identidad étnica se demuestra cuando algunas de las experiencias fundamentalmente comunes, por las que el grupo se diferencia de los demás, se rompen.

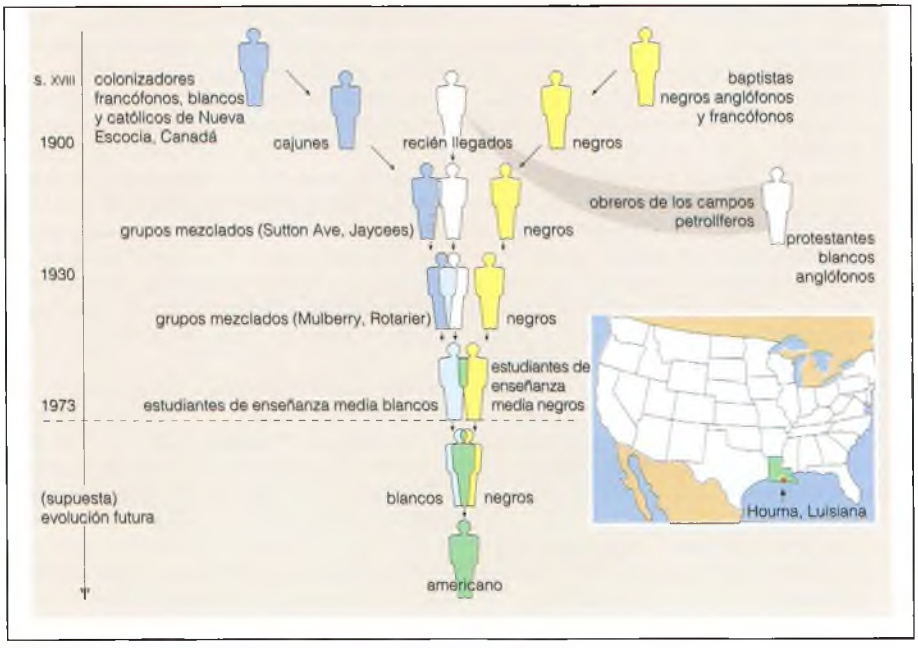
Material protegido por derechos de autor



A) Modelos de relaciones interétnicas: segregación



B) Modelos de relaciones interétnicas: asimilación



C) Proceso de amalgamación étnica y espacial, Houma, Luisiana

Diferentes factores contribuyen a la etnificación en la época prenacional: la institucionalización de un grupo en un territorio; el rechazo común de los enemigos; la creación de una tradición (p. e., mediante la historiografía); la creencia en la propia idiosincrasia y condición de elegido.

En la época de la formación de los Estados nacionales, la existencia de una población que tiene determinada identidad cultural y que vive en el territorio estatal, es formulada como «nación», y esta identidad es articulada en el plano político. Los Estados nacionales tienden con frecuencia a negar las diferencias a base de tomar medidas unificadoras como, p. e., el desarrollo de una lengua estándar.

P. e., los bávaros, los de Württemberg, los sajones, etc., se convirtieron en «alemanes».

A través de determinados mecanismos creadores de mitos (los denominados *mythomoteure*), como p. e. los mitos nacionales, se proyecta con frecuencia el origen común del pueblo nacional homogeneizado en el pasado. El carácter étnico del grupo dominante, por regla general, se suele negar, mientras que los grupos culturalmente diferentes son concebidos como minorías étnicas.

En el proceso de la formación de Estados nacionales se pueden observar tres etapas:

1. identificación de las diferencias culturales relevantes por los intelectuales;
2. reclamación de la autodeterminación política para el grupo identificado como diferente;
3. limpieza de lo propio de influencias definidas como ajenas, p. e., mediante academias nacionales de idiomas.

En la etnología se desarrollan diferentes conceptos para describir la forma de convivencia de los grupos étnicos. En ella encontramos diferentes **modelos de relaciones interétnicas:**

- El **genocidio** designa el asesinato, casi siempre planeado, de los miembros de una etnia, como p. e., los judíos entre 1941 y 1945, o los armenios en 1915.
- Se entiende por **etnocidio** la extinción de los valores materiales e ideales –creadores de una etnicidad– de una cultura, como p. e., la prohibición de hablar la propia lengua.
- La **segregación** (A), la **diferenciación** y el **desmembramiento** designan la evolución por separado con el fin de conservar la identidad cultural y étnica. El impulso para ello puede proceder del grupo políticamente dominante, como p. e., el *apartheid* en Sudáfrica, o del grupo sometido, como p. e., las reglas de los matrimonios endogámicos entre las minorías. Aquí hay que diferenciar entre:

  Perfilamiento: desdoblamiento de un grupo en varios subgrupos (A=>A1+A2+...): p. e., romanos de los Balcanes => aromunes + meglenitas + istrorumanos + rumanos.

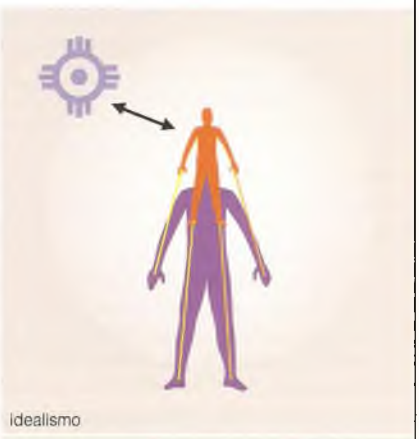
  División: descomposición de un grupo en varios subgrupos (A=>B+C); p. e., eslavos occidentales => checos + eslovacos.

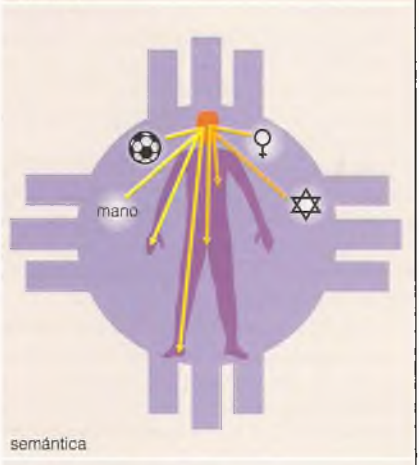
  Proliferación: separación de un grupo de un grupo existente (A=>A+B); p. e., fineses => fineses + carelios.
- La **asimilación** (B) se produce cuando una etnia es «absorbida» por otra, como cuando los miembros de ésta exigen que los otros abandonen sus costumbres, sus valores y su estilo de vida –todos los recursos étnicos–. Hay que diferenciar:

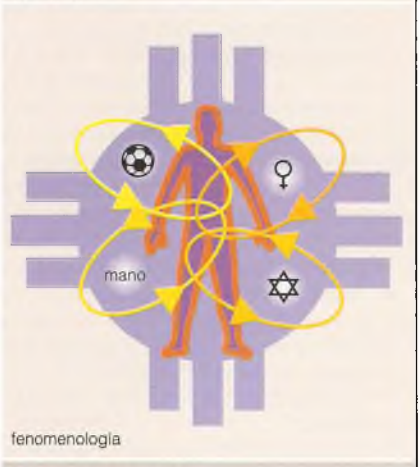
  Amalgamación: fusión de grupos en un nuevo grupo (A+B+C=>D); p. e., negros americanos + cajunes francófonos + blancos => americanos (C).

  Incorporación: fusión de un grupo con otro grupo (A+B=>A); p. e., alemanes + eslavos del Elba => alemanes.

  Conglomeración: fusión parcial de un grupo con un segundo grupo (A+B=>A); p. e., españoles + judíos => españoles + sefardíes.
- La **integración** designa el intento de reconocer las diferencias culturales, pero minimizando su importancia, como hacen, p. e., en Nueva Zelanda los blancos frente a los maoríes.
- La **creolización** o el **sincretismo** designa en origen la combinación de tradiciones y elementos de la religión indígena y cristiana, pero hoy en día hace también referencia a la combinación o fusión de diferentes tradiciones y elementos culturales. Todo grupo étnico y toda cultura es en el fondo sincrética, ya que continuamente se adoptan y se integran elementos de otras culturas y sociedades.
- El concepto de **hibridación** de Homi Bhabha representa una forma especial de sincretismo: con él se designa el proceso de contacto cultural –muy influido por las relaciones de poder– entre colonizadores y colonizados, como en el Imperio mundial británico; este proceso, sin embargo, no sólo cambia al grupo dominado (p. e., los indios), sino también –aunque de manera distinta– al grupo dominante (los británicos) y, por lo tanto, mezcla la idea de las identidades culturales estables que perduran en el tiempo.







sujeto conocedor
sujeto físico

A) Principios de la teoría del cuerpo

♈	
Aries	cabeza
♉	
Tauro	cuello
♊	
Géminis	brazos y hombros
♋	
Cáncer	manos
♌	
Leo	corazón
♍	
Virgo	vientre
♎	
Libra	caderas
♏	
Escorpio	órganos genitales
♐	
Sagitario	muslo
♑	
Capricornio	rodilla, huesos
♒	
Acuario	pantorrilla
♓	
Piscis	pie

B) El cuerpo como modelo cósmico

El cuerpo humano es contemplado en la etnología desde diferentes ángulos de visión (A):

El **principio idealista** adopta la distinción del filósofo francés Descartes entre un sujeto conocedor y comunicador y un cuerpo que se aferra a la inconsciencia, contemplando el cuerpo únicamente como una herramienta del sujeto. La tradición que se remonta a la Ilustración de los siglos XVIII y XIX concibe, por consiguiente, la cultura como una unidad separada del mundo material y biológico.

Es significativo al respecto el término, introducido en 1917 por A. L. Kroeber, de lo *superorgánico,* según el cual la cultura constituye un nivel de realidad superior que determina la conducta concreta de los individuos.

El **principio semántico** contempla el cuerpo desde el punto de vista de la representación.

Así, Mary Douglas [1979] ve el cuerpo humano solamente como objeto de comprensión o como un instrumento de la conciencia racional, como una especie de vehículo para la expresión de una racionalidad social ligada al pasado.

En este principio, la práctica corporal es una forma de comunicación no *verbal* (p. e., el *lenguaje* corporal, el *adorno* o las *pinturas* del cuerpo) que está subordinada al lenguaje.

Los **principios fenomenológicos** suponen una crítica al modo de observación semántico. Critican especialmente la reducción del significado de la práctica corporal a operaciones semánticas, ya que los movimientos no intencionados del cuerpo también contienen un sentido. Recurren al concepto del *cuerpo animado* [1962], de Maurice Merleau-Ponty. La corporeidad no constituye un símbolo de la realidad, sino que «es» la propia realidad. M. Jackson [1983] atribuye el principio semántico a problemas en la elaboración de datos: mientras que las personas investigadas actúan, el investigador de campo es sólo un observador que intenta comprender el sentido del movimiento sin hacer él mismo la experiencia física, sin «sentir en su propio cuerpo». Con arreglo a ello, la conciencia está estrechamente vinculada a la experiencia física; es decir, en el cuerpo animado se une la materia con la conciencia. El cuerpo es, en cierto modo, una ayuda mnemotécnica para los valores profundamente arraigados de un grupo y para sus «convicciones» fundamentales. Así pues, el hábito siempre va unido a la conducta del cuerpo. La unión entre la conducta física y las ideas se mantiene mientras el contexto cultural específico, en el que el cuerpo adquiere significado, permanezca estable.

La postura del cuerpo, las emociones y los valores culturales van estrechamente unidos:

- Adoptar una postura del cuerpo erguida o emplear diferentes técnicas de respiración puede modificar el propio estado emocional y simbolizar determinados valores culturales, como p. e. la sinceridad.
- Las fluctuaciones sentimentales dan lugar a un cambio en la postura del cuerpo; p. e., las depresiones provocan una postura encogida y encorvada.
- El cambio o el desmoronamiento de los marcos de orientación habituales, como ocurre en los ritos de iniciación y de inversión, se manifiesta asimismo en un cambio en la postura y el movimiento del cuerpo. En contextos rituales se recalcan las técnicas y los movimientos del cuerpo, p. e. en el baile, porque trascienden el mundo cotidiano de las categorías verbales y clasificadoras y, con ello, disuelven los límites.

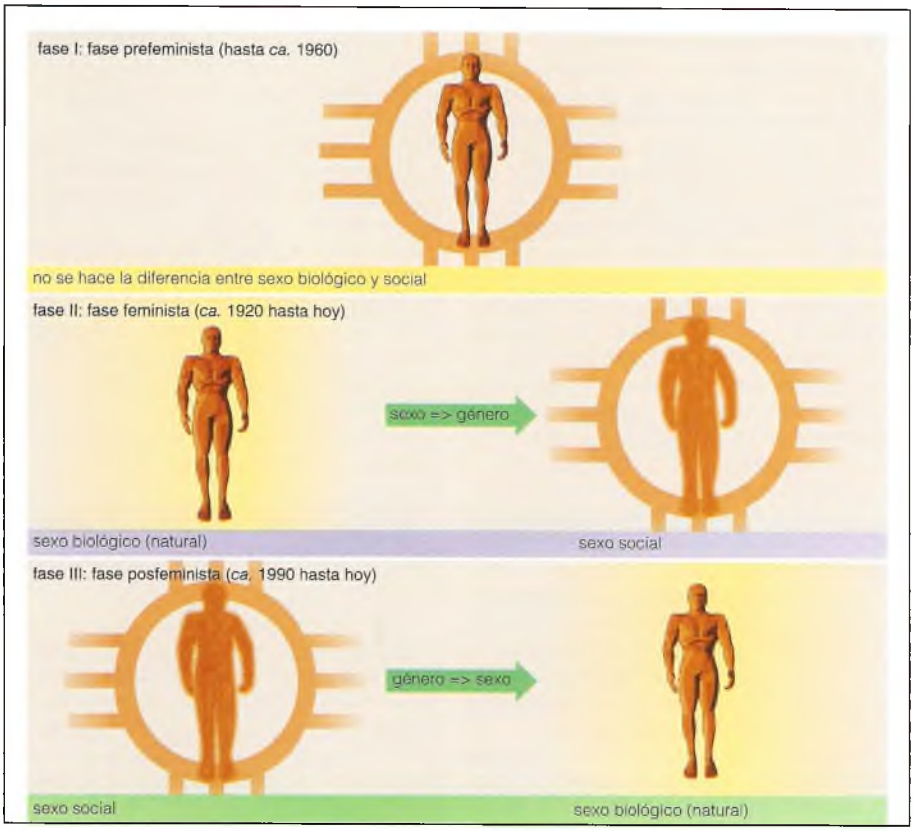
  Así, p. e., en el rito de iniciación de los kurankos las mujeres hacen con el cuerpo movimientos masculinos y los hombres movimientos femeninos.

La base de esta conducta es la mímesis (imitación), que en el ejemplo mencionado consiste en imitar la postura del cuerpo percibida como adecuada al otro sexo. La mímesis no implica necesariamente un conocimiento explícito o conceptual, sino que suele basarse en la percepción implícitamente consciente de la conducta del cuerpo propio y ajeno. M. Taussig ha acuñado para esto el concepto de *implicit social knowledge.*

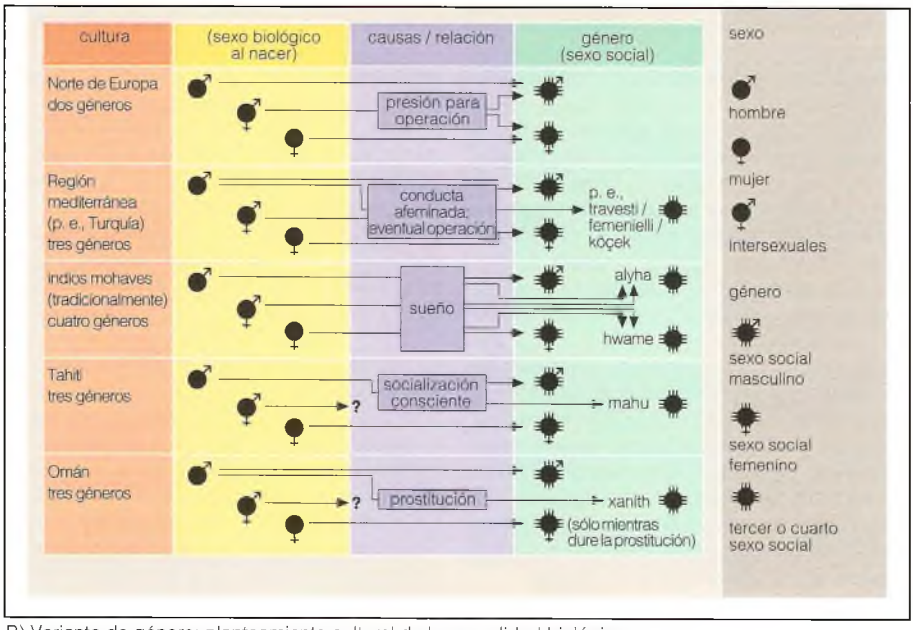
Encontramos un perfeccionamiento consciente de la postura mimética del cuerpo en algunas formas del travestismo *(cross-dressing)* y en la adopción de la conducta del sexo contrario *(cross-gender-behavior),* en especial en el ramo del entretenimiento. Por el contrario, una mímesis más bien inconsciente y, por consiguiente, un cambio en la postura y el movimiento del cuerpo, aparecen con frecuencia entre los homosexuales en el proceso del *coming-out* (hacer pública su condición sexual) y de la socialización secundaria dentro de la subcultura homosexual.

La idea de que el cuerpo humano representa un modelo del universo (B) está muy extendida.

En el Estado nacional del siglo XIX, el cuerpo con sus órganos es el modelo del universo social de la sociedad (p. e., el cuerpo estatal); sin embargo, en la astrología occidental y para los hopi en el cuerpo humano se refleja –si bien de diferente modo– la estructura del universo cósmico.



A) Formas de ver la sexualidad



B) Variante de género: planteamiento cultural de la sexualidad biológica

El tema de la **sexualidad** se ha convertido en los últimos 30 años en objeto central de la investigación etnológica (A).

La existencia universal de dos categorías sexuales biológicas, que a su vez condujo a las categorías sociales universales de hombres y mujeres, figuró durante mucho tiempo entre los fundamentos no cuestionados de la disciplina.

Esta concepción fue decisivamente revolucionada por las etnólogas feministas estadounidenses de los años sesenta y setenta, que introdujeron la diferenciación entre dos sexos biológicos universales **(sexo)** y las concepciones culturales de la sexualidad **(género),** entendiendo por género el efecto del sexo.

En una tercera etapa impulsada por los nuevos conocimientos sobre la intersexualidad en la biología, por la antropología feminista más reciente, por los principios prácticos y de la *peformance*, así como por la *Queer Theory*, se constató en los años noventa que la idea del significado de lo «biológico» también está culturalmente determinada y, por lo tanto, no posee una naturalidad que exista con anterioridad a la capacidad humana de categorizar el mundo. De ahí que desde esta perspectiva el sexo fuera un efecto del género.

Al mismo tiempo, se planteó la existencia de una jerarquía dicotómica del género (el rol del hombre frente al rol de la mujer), ya que ésta no contemplaba la ideas concurrentes, los modelos y las *performances* que hay dentro de las culturas.

En los años setenta se crearon los denominados *Women's Studies* como un área del trabajo antropológico. Aunque en los años ochenta se le cambió el nombre por el de *Gender Studies*, en realidad los principales trabajos se siguen orientando por la bipartición de los sexos. De hecho, se sigue equiparando el género y el sexo como expresión de un modo de visión que concibe la complementariedad social del hombre y la mujer de una manera muy natural, como una forma privilegiada de vínculo social. Este patrón, basado en la heterosexualidad como modelo, da lugar a que los hallazgos etnográficos de muchas culturas que disponen de más de dos géneros tarden en ocupar el centro de la disciplina. Para esos sistemas no binarios se acuñó el término de *variante de género* (B).

La pertenencia a un género puede definirse de distintas maneras. Probablemente esté basada en todas partes en los caracteres sexuales primarios que, sin embargo, en uno de cada 20.000 recién nacidos no son claramente masculinos o femeninos. De todas maneras, esta diferenciación no siempre es el único criterio para el desarrollo del género, dado que la identidad sexual se forma mediante un proceso que dura toda la vida, que empieza por la fecundación y que está influido tanto por el desarrollo hormonal como por las expectativas y las normas culturales.

La división entre chicos y chicas se reconoce en todas las culturas conocidas y se aprecia a través de una educación por separado. Durante la socialización se transmite el género adecuado a un individuo. En todas las sociedades, a los hombres y a las mujeres se les asignan diferentes expectativas en cuanto al rol y a la conducta. El trabajo, la territorialidad y las funciones religiosas y sociales se organizan en la mayoría de las culturas teniendo en cuenta la dicotomía de los sexos.

Las interpretaciones culturales acerca de la esencia de los sexos pueden ser analizadas en tres niveles diferentes de la realidad:

1. En el **nivel abstracto** se formulan unos ideales de validez universal, los cuales, sin embargo, todo el mundo sabe que no pueden hacerse por completo realidad. Pero por estos ideales positivos o negativos se orientan las acciones y las identidades del individuo.
2. En el **nivel de los ideales realizables** se calculan pragmáticamente las posibilidades que posee –por término medio– el miembro de una cultura de satisfacer los ideales abstractos.
3. En el **nivel de la realidad percibida** se valora moralmente la conducta concreta de los roles sexuales de los miembros de una cultura, p. e., mediante metáforas o refranes.

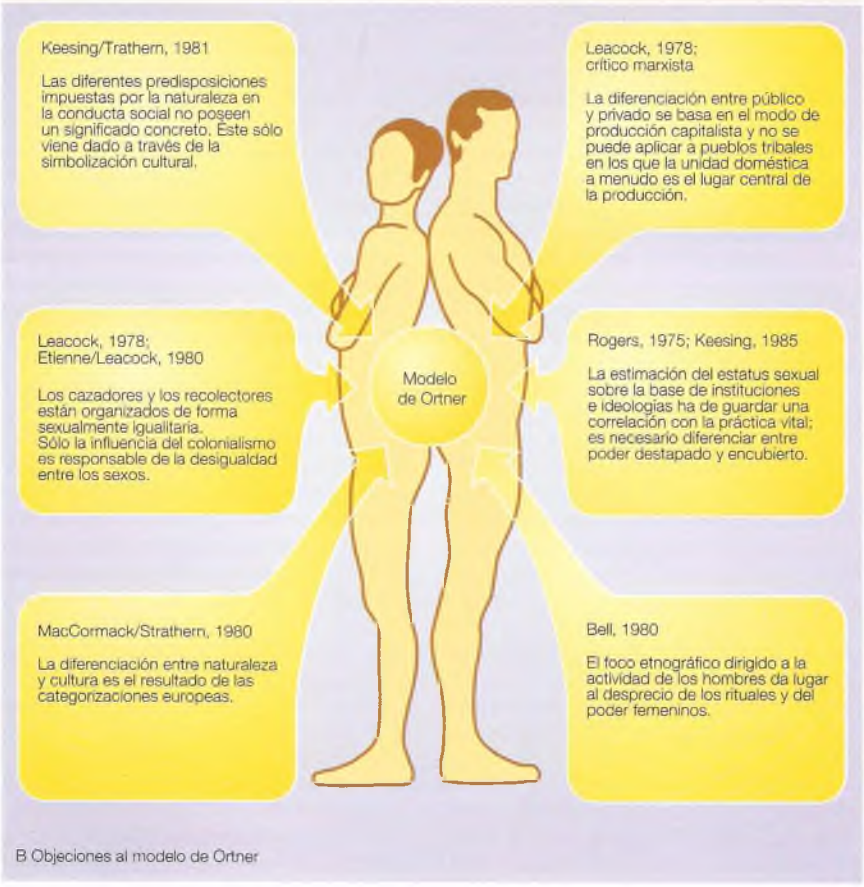
Según la mayoría de las fuentes empíricas, se sabe que en la mayor parte de las culturas la relación entre los sexos está articulada *jerárquicamente:* los hombres son asociados a los ámbitos de la cultura, la opinión pública, el poder y el dominio, mientras que las mujeres van asociadas a la naturaleza, la privacidad, la impotencia y la sumisión. Así, la estructura semántica del lenguaje refleja las diferentes posiciones de poder de los sexos dentro de muchas culturas, en las que, p. e., la palabra «hombre» significa tanto varón como persona, mientras que «mujer» abarca exclusivamente a quienes pertenecen al sexo biológico femenino.

Durante mucho tiempo, la mayor parte de los datos procedía de investigadores masculinos que se interesaban principalmente por la visión del mundo de informadores masculinos.

Material protegido por derechos de autor

	mujeres	hombres
capacidad para parir	existente	inexistente
creatividad	natural (reproducción)	externalizada (producción)
relación con la vida	control sobre la vida; fuerza para dar la vida (parir)	ningún control sobre la vida; fuerza para quitar la vida (p. e., caza, guerra)
consecuencia psicológica		envidia de la capacidad de parir
consecuencia social	vínculos individuales de larga duración (madre-hijo)	ningún vínculo individual de larga duración
consecuencia política	sin libertad para la creación de vínculos sociales duraderos fuera de la familia	con libertad para la creación de vínculos sociales duraderos fuera de la familia (formas de organización, instituciones), sobre todo para controlar los frutos del vientre de la mujer (derechos sobre los hijos)
asociación simbólica con	naturaleza	cultura
radio de acción físico y social	ámbito privado	ámbito público
posición en la jerarquía social	subordinada (sumisión)	dominante (dominio)

A *Is Female to Male as Nature is to Culture?* – Capacidad de parir y orden social según Ortner



B Objeciones al modelo de Ortner

A), B) Principios feministas

Hoy en día, se pone en duda la imagen del dominio universal masculino y de la sumisión femenina (A), adoptada también por antropólogas feministas, ya que sólo contempla determinadas formas (a saber, masculinas) del poder, mientras que apenas tiene en cuenta las femeninas (B). De todas maneras, en muchas culturas, tanto hombres como mujeres respaldan el mito del dominio masculino.

> Así, en México los dos sexos esperan de los hombres la acentuación de la fuerza física, la disponibilidad sexual y la capacidad de rendimiento, así como una sexualidad prematrimonial. Esta actitud (machismo) va acompañada de la expectativa de que las mujeres sean esposas y madres (marianismo).

El dominio y la sumisión no sólo formulan una jerarquización de los sexos, sino que también niegan la diferencia dentro de un sexo. Las personas que practican actividades típicas del otro sexo están consideradas, dentro del esquema de explicación machista, como miembros «atípicos» de «su» sexo.

Si el género ha ido ocupando cada vez más el centro de los trabajos etnológicos, las prácticas sexuales y las formas de conducta siguen siendo terrenos que rara vez son investigados. Y eso que la **sexualidad** como práctica está difundida en todas las culturas y ya fue investigada por F. S. Krauss (1859-1938) desde una perspectiva cultural comparativa.

La escasa atención que se le presta a la sexualidad como objeto de investigación tiene varias causas:

- A menudo, la sexualidad, tanto en la cultura del investigador como en la de los investigados, es un ámbito completamente privado e íntimo del individuo, sobre el que no se habla por respeto o por pudor.
- De ahí que la conducta sexual casi nunca se pueda observar directamente.
- La única conducta sexual que el investigador puede observar es la propia. La observación participativa en el ámbito de la sexualidad es un método de averiguación cuestionable que, entre colegas, rebaja el estatus de científico serio y que, allá donde se aplica, casi siempre se convierte en tabú.
- La interpretación de la sexualidad y la genitalidad como sinónimos puede dar lugar a que el investigador no perciba las ideas indígenas sobre la sexualidad.

El conocimiento de los etnólogos sobre la importancia de la sexualidad es insuficiente, ya que se basan poco en la participación y en la observación, sino casi exclusivamente en las narraciones acerca de la sexualidad.

Pero sí se sabe que el momento y el lugar de la conducta social, el tipo de pareja o parejas y el tipo de prácticas obedecen a una valoración cultural. Las prohibiciones y los preceptos limitan la actividad social a determinados contextos, que varían de una cultura a otra.

Asimismo, es conocido que en todas las sociedades la conducta sexual alberga en su interior el potencial para justificar y reforzar el vínculo social, pero también para amenazarlo y destruirlo.

El convencimiento de que la atracción sexual es una fuerza que también es capaz de destruir el orden social está extendido casi universalmente. De ahí probablemente que en todas las culturas se regule de alguna manera la sexualidad, p. e., a través de instituciones legítimas (en especial, el matrimonio). También la etnología se ocupa principalmente del matrimonio como una forma legítima de relación sexual orientada a la reproducción; casi nunca se tiene en cuenta la sexualidad no reproductora o no matrimonial. Sin embargo, ni el matrimonio ni la conducta sexual van forzosamente unidos a una inclinación erótica intensa y duradera hacia otra persona.

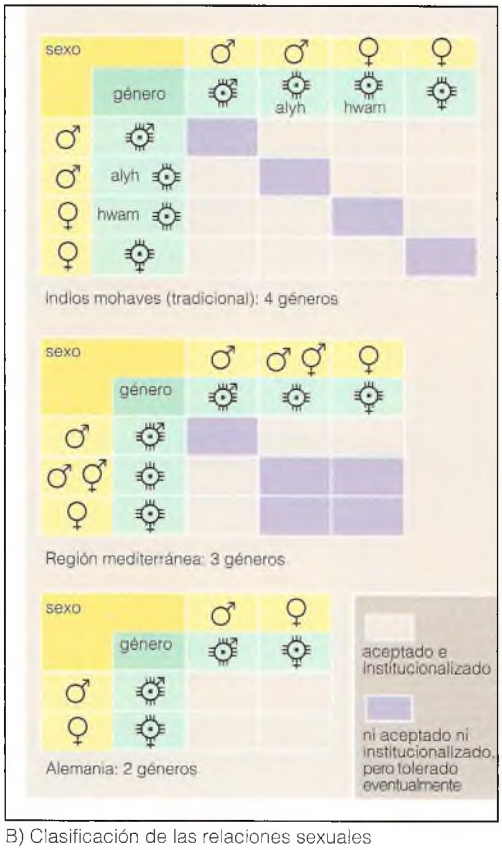
> El amor romántico es un estado eufórico que, durante mucho tempo, ha sido considerado como un fenómeno exclusivamente europeo y americano. Sin embargo, en una investigación llevada a cabo con 166 culturas se constató su difusión entre el 88,5 por 100 de las mismas.

La conducta sexual debería observarse también bajo el aspecto de las **relaciones de poder,** que se manifiestan con claridad entre los miembros de diferentes clases (p. e., el *ius primae noctis* de los señores feudales europeos), en las jerarquías profesionales, entre los sexos y a menudo también dentro de un sexo (p. e., la penetración de los presos masculinos). Para los miembros de los grupos étnica o socialmente dominados las relaciones sexuales, más allá de las barreras de la clase y la raza, suelen ser la única posibilidad de quitarse temporalmente de encima la carga del estatus de minoría (p. e., para algunas esclavas del Brasil colonial).

En opinión del etnólogo evolucionista L. H. Morgan, la etapa evolutiva de la barbarie se caracteriza por una desenfrenada promiscuidad sexual. Sin embargo, no existen pruebas empíricas de que en algún momento alguna cultura haya permitido todas las formas de actividad sexual sin excepción. De todas maneras, el grado de admisión o limitación de la sexualidad infantil, prematrimonial, extramatrimonial, heterosexual y homosexual difiere de una cultura a otra.

	infancia	primera adolescencia	adolescencia tardía	etapa de adulto
atracción sexual	desconocida	♀♂♂♂♂♂	♀♀♂♂♂♂	♀♀♀♀♀♂
conducta sexual	inexistente	♂♂♂♂♂♂	♂♂♂♂♂♂	♀♀♀♀♀♀
fantasías sexuales	desconocida	♀♂♂♂♂♂	♀♂♂♂♂♂	♀♀♀♀♀♂
preferencia emocional	♀♀♀♀♀♂	♀♂♂♂♂♂	♀♂♂♂♂♂	♀♂♂♂♂♂
preferencia social	♀♀♀♀♀♂	♂♂♂♂♂♂	♂♂♂♂♂♂	♂♂♂♂♂♂
identificación con uno mismo	♀♀♀♀♂♂	♀♂♂♂♂♂	♀♂♂♂♂♂	♂♂♂♂♂♂
estilo erótico	hetero-erótico	homo-erótico	bi-erótico	hetero-erótico

A) Etapas normativas del desarrollo entre los varones sambas (Nueva Guinea)



B) Clasificación de las relaciones sexuales

C) Presencia de Two-Spirited-People

Por regla general, en las sociedades en las que hay división del trabajo y una acusada complejidad social y tecnológica, existe un planteamiento restrictivo de la sexualidad.

Presumiblemente, la elevada desigualdad social de las sociedades complejas es la que desarrolla un control sobre las parejas adecuadas de los hijos; así, p. e., éstas no pueden ser de una clase social inferior a la propia.

Como ocurre con todos los otros aspectos culturales, también las normas y las reglas del ámbito de la sexualidad pueden ser aceptadas, manipuladas o rechazadas por los individuos. En la sociedad existen diferentes posibilidades para la **conversión en tabú de las prácticas sexuales:**

- **Prohibición de toda práctica sexual** (en algunas órdenes religiosas, para especialistas religiosos).
- **Prohibición del incesto:** la sexualidad entre parientes cercanos está prohibida en todas las culturas (si bien de una cultura a otra varía lo que se considera «cercano»).
- **Tabúes de género:** en algunas tribus de Nueva Guinea, p. e., la heterosexualidad únicamente sirve para la reproducción y está reducida a un mínimo; allí la regla es una actividad homosexual.

  Los marings de Nueva Guinea, p. e., están convencidos de que la sexualidad con parejas del sexo contrario provoca la pérdida de la fuerza vital y la decadencia física.
- **Tabúes temporales:** algunos periodos del ciclo vital (crisis) van acompañados de tabúes sexuales (p. e., durante la menstruación, el embarazo, el periodo de luto o en contextos religioso-rituales).

Mientras que entre los indios hopis los padres masturban a sus hijos y, por lo general, están permitidos los actos sexuales de los niños, en culturas del área de influencia cristiana los niños están considerados asexuales.

- **Tabúes de estatus:**
  a) Limitaciones a la sexualidad prematrimonial. En las sociedades mediterráneas se exige la virginidad de las mujeres hasta la boda; en caso de contravención, la chica y la familia pierden la reputación. Los trobrianders (Papúa-Nueva Guinea), por el contrario, ven en la sexualidad prematrimonial un campo de ejercicio ideal para el posterior matrimonio;
  b) Prohibición de la sexualidad extramatrimonial. Excepciones: los chukchis (Siberia) y los todas (indios).
- **Tabúes económicos:** En algunas culturas, determinadas actividades económicas van acompañadas de prohibiciones sexuales.

  Entre la mayoría de los kekchis y mopanes, en Belice, se evita la sexualidad, considerada generalmente contaminadora, antes y después de cultivar el campo, para no perjudicar el crecimiento de las plantas jóvenes.

Sin embargo, en la mayor parte de las sociedades hay regulaciones que facilitan saltarse estas restricciones en determinadas épocas (p. e., en contextos rituales y en festividades) o para determinados grupos de personas.

La **homosexualidad** designa la preferencia emocional o sexual por personas del mismo sexo. Aparece en todas las sociedades y, como cualquier forma de identificación sexual, está influida por una combinación de anhelo social, deseo sexual y erótico, experiencias, interacción y percepción del otro y de uno mismo (A). El género y no el sexo constituye la base para la construcción de la heterosexualidad y de la homosexualidad (B).

En la etnología, como por otra parte también en la medicina, la homosexualidad fue definida durante mucho tiempo como un fenómeno que se desviaba de la norma heterosexual; por esa razón, se la consideraba de interés para la investigación.

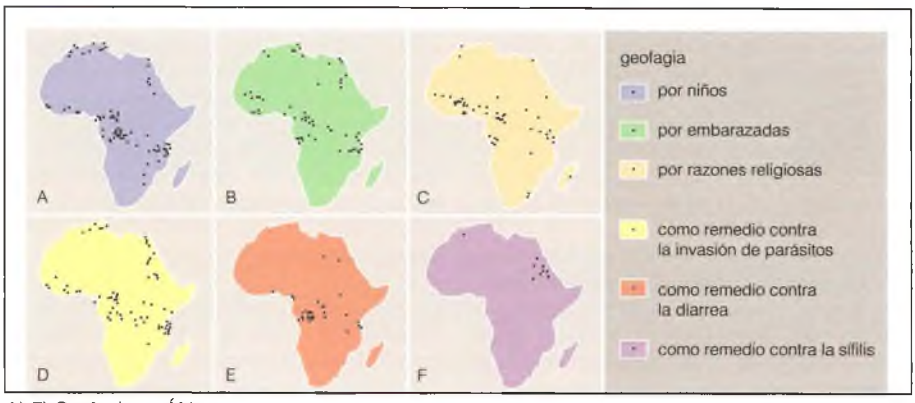
Por el contrario, hasta la fecha apenas han sido objeto de investigación las condiciones que originan una forma de vida exclusivamente heterosexual.

Se ha investigado sobre todo la homosexualidad masculina; la femenina, las pocas veces que se ha estudiado, se ha contemplado como un mero reflejo de la masculina.

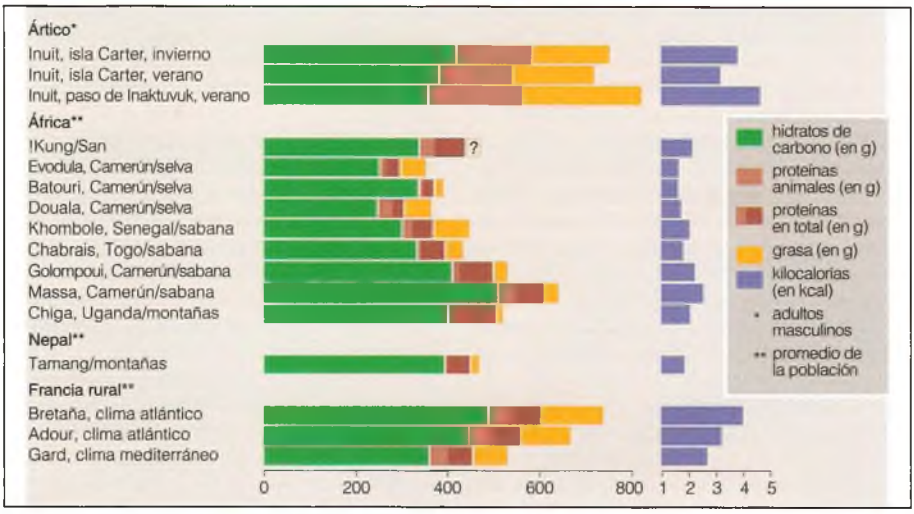
Hasta los años ochenta, únicamente llamaron la atención de la disciplina determinadas formas de homosexualidad ligadas a ritos, roles y tipos de personalidad fijos (sobre todo, en Nueva Guinea y en caso de *variantes de género*). A menudo, p. e. en el inventario de cultura comparativa de Ford y Beach [1951], la homosexualidad ha sido equiparada al travestismo. Por el contrario, la bisexualidad y la conducta homosexual vinculada a la situación o espontánea –muy extendidas en muchas culturas, pero no siempre ligadas a un tipo de persona fijo– no han sido analizadas.

En la etnología, el travestismo se abrió por primer vez camino mediante la investigación de los denominados *Two-Spirits* o *berdaches* y su correlato femenino, las *manly hearted women* (C). Los primeros viajeros y descubridores franceses de Norteamérica denominaban así a las personas que ejercían funciones de chamanes, llevaban ropa del sexo contrario, practicaban una conducta propia del sexo contrario y, por regla general, mantenían relaciones sexuales con parejas del mismo sexo social.

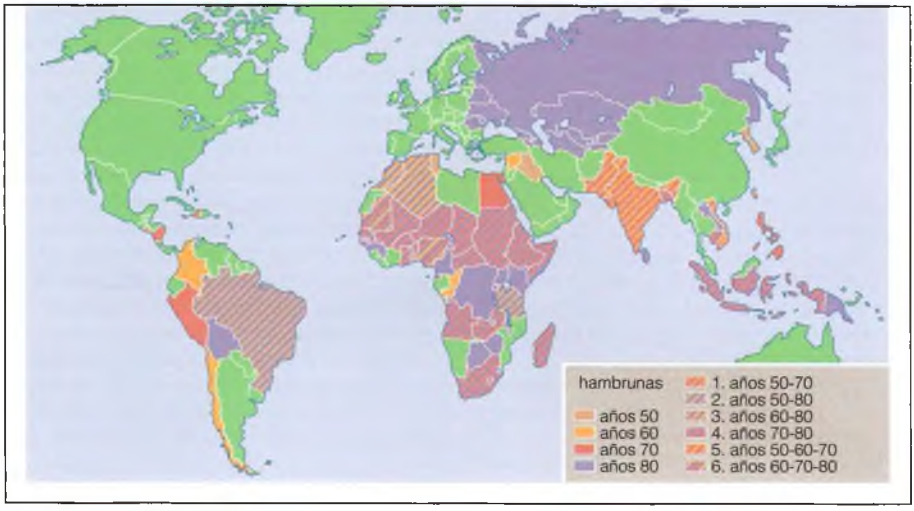
Material protegido por derechos de autor



A)-F) Geofagia en África



G) Alimentación: valor nutritivo (promedio diario)



H) Hambrunas (1950-1990)

En la teoría funcionalista de la necesidad, las necesidades básicas humanas desempeñan un papel decisivo en la capacidad cultural del hombre: el **hambre** y las diferentes estrategias para aplacarla, como las que formulaba p. e. Gordon Childe en la teoría de la revolución neolítica, son consideradas con frecuencia como la principal fuerza impulsora para el nacimiento de la cultura y la sociabilidad.

Las formas de adquirir una alimentación vegetal y animal dan lugar al desarrollo de distintos **modos de economía.** Éstos dependen de las reservas ecológicas existentes y de su explotación (p. e., domesticación de animales, cultivo de plantas). Además de los recursos biológicos, los minerales como alimento desempeñan con frecuencia un papel significativo.

Existen dos métodos diferentes de **preparación de los alimentos:**

- el *mecánico* (p. e., limpiar, descuartizar, deshuesar, poner a remojo), y
- el *físico-químico* (p. e., asar, cocer, hervir).

Con el fin de estar preparado para las épocas de escasez de alimentos, se hace necesaria la **conserva** de los mismos (p. e., congelar, ahumar, secar, macerar). Para la preparación y la conservación de alimentos se requiere una serie de conocimientos, artefactos y utensilios.

No todo lo que se puede consumir se considera en todas partes comestible.

P. e., en diferentes culturas africanas se comen determinadas clases de tierra rica en mineral y grasas (**geofagia,** A-F).

En toda cultura existen determinados **tabúes alimentarios** (p. e., la prohibición de la carne de cerdo en el judaísmo). En el *evolucionismo* se establece una relación entre estos tabúes y el origen de la religión, y en ellos se ven vestigios de anteriores etapas evolutivas.

Así, en el totemismo, los animales tótem no son consumidos por los miembros del respectivo clan.

En el *materialismo cultural,* el cumplimiento del tabú alimentario se interpreta como un mecanismo de adaptación orientado a mantener el equilibrio entre el hombre y los recursos.

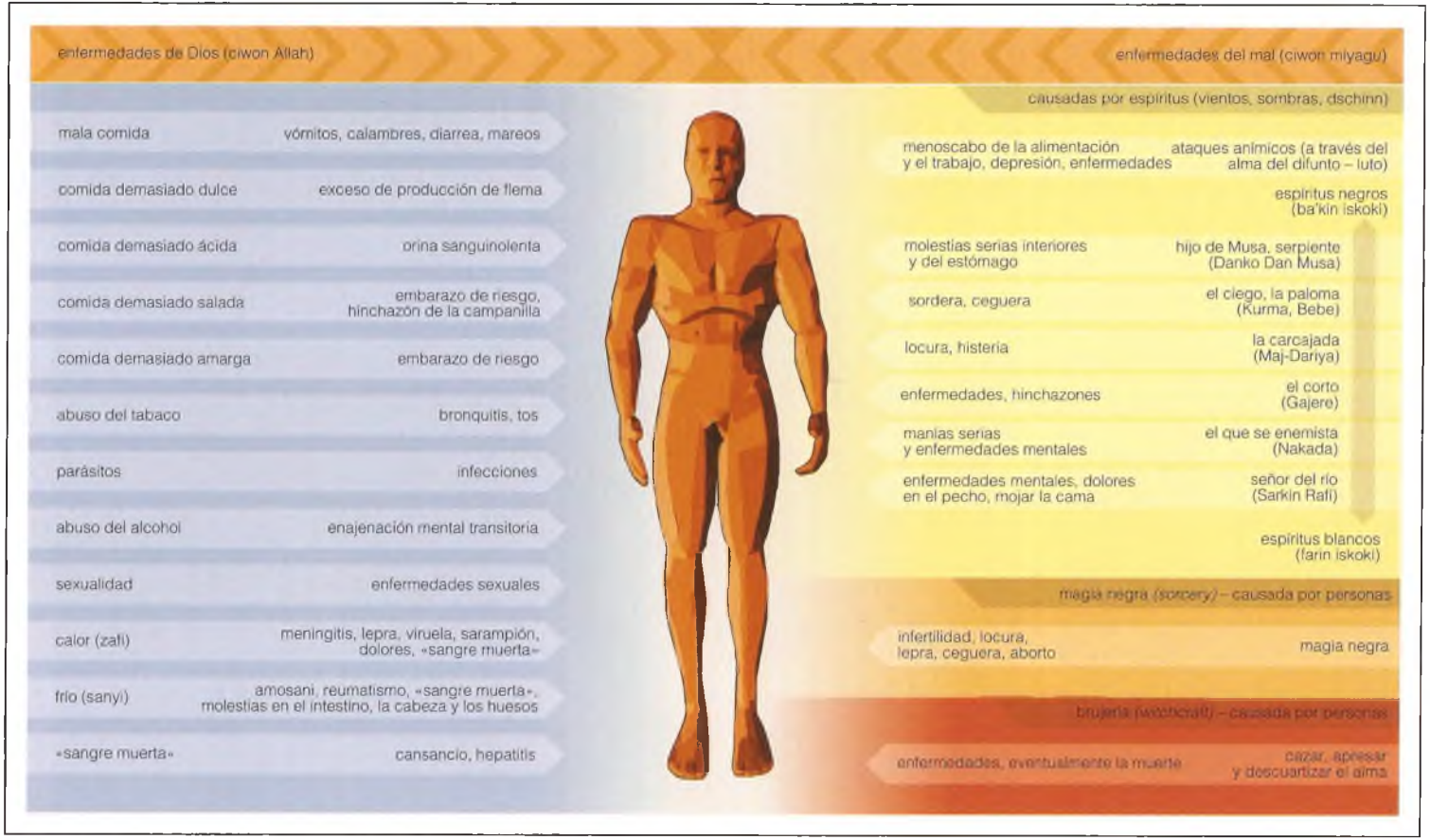
La preferencia por y la aversión a determinada alimentación se utiliza con frecuencia como línea divisoria para delimitar el grupo nuestro del ajeno. Así, en la India actual la pertenencia al grupo religioso del islam y del hinduismo se transmite a través del rechazo al gusto de la carne de cerdo, en un caso, y de la carne de vaca, en el otro.

El valor alimenticio de la comida más consumida se diferencia de una cultura a otra (G). La **subalimentación** y las **hambrunas** están muy extendidas (H) y sólo hace poco que son estudiadas desde el punto de vista de la antropología cultural; a menudo son la causa de padecimientos físicos y psíquicos, epidemias, muertes en masas y movimientos migratorios.

La **falta de alimentación** puede llevar a cambios en la percepción (p. e., visiones). Esto se utiliza conscientemente en muchas culturas; mediante la renuncia voluntaria a alimentarse (p. e., el ayuno cristiano) se espera entrar en contacto con el ámbito espiritual. Sin embargo, las formas de la conciencia transformada mediante el hambre son específicamente culturales. Así, las apariciones medievales de María hoy se interpretan, en parte, como visiones provocadas por el hambre. La enfermedad de wi'tiko, que se presenta sobre todo en invierno entre los indios canadienses (cree, algokins) es una psicosis provocada por una falta de alimentación que provoca en el afectado ansias de comer carne humana.

La **antropofagia** o **canibalismo** sólo está escasamente documentada en las fuentes etnológicas. De todas maneras, el consumo de personas y de partes del cuerpo humano aparece como un estereotipo negativo recurrente y como un prejuicio frente a grupos ajenos, por lo que es un componente del racismo. El canibalismo rara vez se practica como mera ingesta alimenticia *(canibalismo profano).* Es más frecuente, en cambio, el *canibalismo de culto,* en el que se comen partes o restos de cadáveres (p. e., las cenizas) para asimilar las fuerzas y aptitudes del difunto. En estas dos formas se pueden diferenciar el *canibalismo judicial* (como una forma de castigo), el *simbólico* (p. e., la sangre de Cristo en la eucaristía cristiana) y la *antropofagia por necesidad.*

En la mayor parte de las culturas, la invitación a comer, ofrecer comida y **comer juntos** expresan simbólica y materialmente benevolencia, unión o distinción social. Esta idea ya fue formulada por W. Robertson Smith [1889] y, más tarde, en un escrito de Victor Turner, como elemento determinante de su concepto de la *communitas* (comunidad). El cumplimiento de las **costumbres en la mesa** es también una característica de distinción social, como muestran N. Ellas [1939] para Europa y P. Bourdieu [1982] para Francia.



Explicación de las causas de las enfermedades entre los haussas (África)

Incluso en las lenguas europeas estrechamente emparentadas, los conceptos de enfermedad difieren considerablemente, pese a que el diagnóstico y las terapias de la medicina moderna estén supuestamente basados en un fundamento científico común. Así, los norteamericanos y los ingleses, de una manera determinante para la investigación médico-etnológica, distinguen entre una anomalía reconocida por las ciencias naturales *(disease)*, la percepción subjetiva de la enfermedad *(illness)* y el desarrollo procesual –compuesto de los dos anteriores– de los trastornos de salud *(sickness)*. En contraste con ello, la terminología alemana tiende a asociar todas las formas del arte curativo, incluidas las basadas en las ciencias naturales, al concepto de *Heil* (curación) *(heilen, Heilkunde, Heilserwartung)*, lo que permite ver la concepción del universo y el contexto social del tratamiento de una enfermedad.

En qué medida se diferencian las ideas de las culturas extraeuropeas de los conceptos euroamericanos, se puede deducir por el hecho de que muchas culturas del Tercer Mundo, al parecer, no disponen de ningún concepto de enfermedad en el sentido de un proceso *físico* o *social*. Así las enfermedades son contempladas como parte de los mucho más amplios *trastornos en el equilibrio espiritual y físico* y, por consiguiente, son explicadas y tratadas con el trasfondo de una «charta» mítica compuesta por dioses, antepasados o fuerzas naturales (fig.). Esto no impide que, al mismo tiempo, las personas busquen las aplicaciones de las hierbas vigorizantes o prueben los medicamentos europeo-americanos recién salidos. Qué margen de acción curativo y qué aplicación se le dé luego a esto a largo plazo, depende tanto de los éxitos reales (especialmente, de la medicina científica: la «pequeña» cirugía, el tratamiento de las heridas, la penicilina, etc.) como de las circunstancias políticas y la concepción del universo de la respectiva cultura.

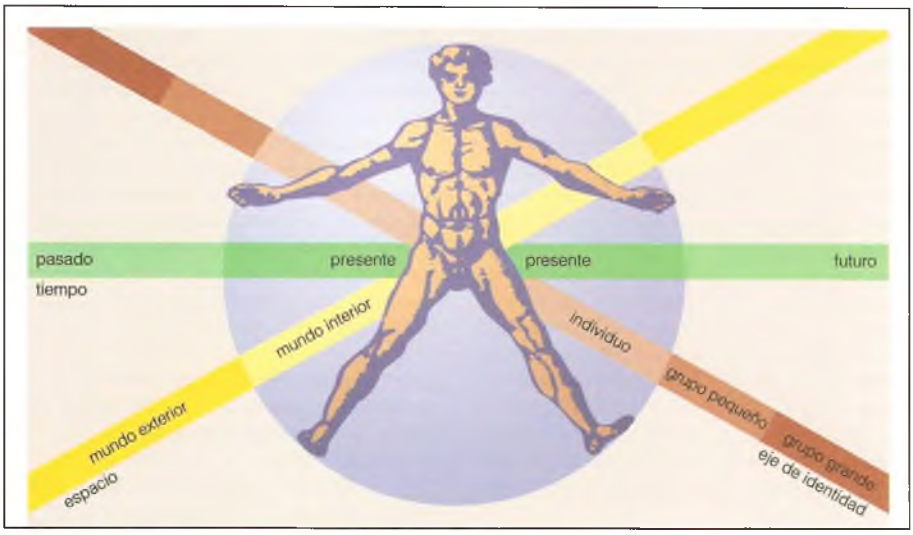
En los siglos XVIII y XIX, al considerar las prácticas curativas de ultramar, se le daba importacia a un *principio médico colonial;* las prácticas médicas de los «salvajes» se tildaban casi siempre de «supersticiones». Su principal ocupación eran los *estudios epidemiológicos científicos.* Esta tradición llega hasta la moderna *investigación médico-etnológica.* Una y otra vez, los médicos y los etnólogos que trabajan en este terreno no parecen ser conscientes de que sus propios conceptos de la medicina científica y sus diagnósticos están continuamente sometidos a cambios. Los puntos fuertes y débiles de este principio pueden quedar bien afianzados en la vida y obra de Albert Schweitzer, en las cuales se une inseparablemente el compromiso con las personas que sufren en el Tercer Mundo con la completa ignorancia de las obras culturales y los puntos de vista de sus protegidos. En la *etnobotánica* y en la *etnofarmacología*, o también en los intentos de comparar los conceptos relativos al cuerpo de la tradición china y de la ciencia europea, sobrevive este principio de las ciencias naturales, que da importantes impulsos, p. e., a la investigación y a la industria farmacológicas (aspirina, píldora anticonceptiva).

En la *psiquiatría transcultural,* practicada en Europa desde finales del siglo XIX, se investigan por primera vez con seriedad los factores culturales de la enfermedad y la salud. Se pusieron en duda síndromes específicamente culturales, pero también se hallaron claros indicios de una predisposición congénita a la esquizofrenia.

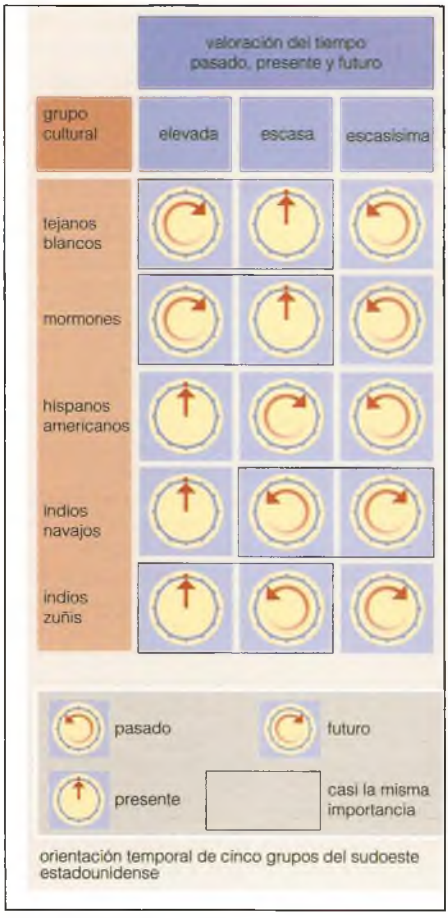
La **antropología médica** relacionada con la **etnomedicina** se fue convirtiendo cada vez más en una rama de la *antropología simbólica* que investiga las ilusiones y las realidades simbólicas en el terreno de la crisis, la salud y la curación.

> Qué complejidad pueden adquirir estos aspectos se deduce del impresionante informe de Franz Boas sobre el chamán Qesalid (Kwakiutl, costa noroccidental de Canadá), que comenzó su aprendizaje como curandero porque quería desenmascarar todos los trucos de los chamanes. Pero lo aprendido le dio tan buen resultado que finalmente, haciendo un repaso de su vida como curandero en contra de su voluntad, llegó a la conclusión de que todas sus técnicas eran pura charlatanería, pero que existían chamanes «verdaderos» que estaban dotados de poderes mágicos.

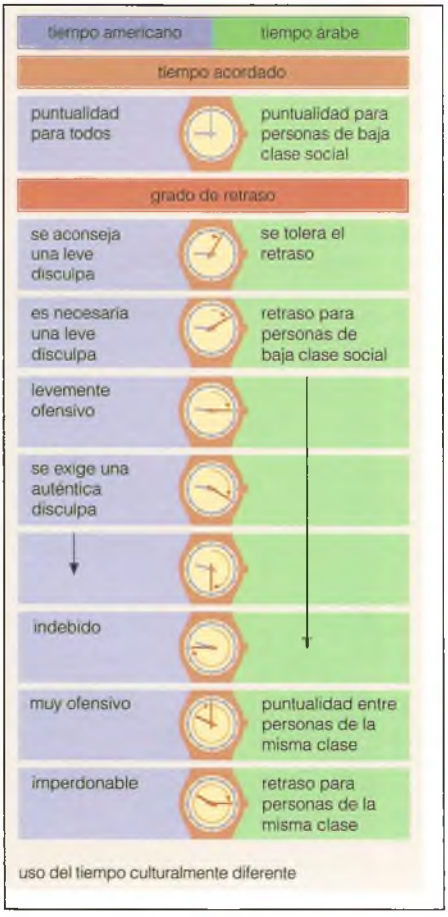
Las aplicaciones del conocimiento etnológico a la sanidad pública, a la investigación hospitalaria y a la ayuda al desarrollo médico son numerosas: lo importante es siempre investigar el pluralismo medicinal de todas las personas, no sólo los métodos curativos y las dolencias de los «salvajes». Hoy en día, la gente puede orientarse por sí misma gracias a la enorme cantidad de información que existe sobre la salud y la enfermedad, y mezclar, p. e., las teorías dietéticas, las medicaciones y las prácticas de intervención en el cuerpo con ejercicios saludables y dispositivos procedentes de todas las culturas del mundo. De todas maneras, en caso de enfermedades físicas graves, las técnicas científicas pesan más que los tradicionales métodos curativos, que sólo sirven como una práctica de apoyo.



A) El tiempo como componente de la situación social



B) Valor cultural del tiempo



C) Tiempo social: puntualidad

El **tiempo** es un componente fundamental de la situación social (A). En todas las culturas, el tiempo se divide en presente, pasado y futuro. Sin embargo, estos tiempos pueden adquirir una valoración diferente de una cultura a otra (B). El tiempo se refleja en casi todas las dimensiones de la etnología: ciclo vital (vida – muerte), historia (prehistoria, época histórica), economía (siembra – cultivo), cosmología (creación – hora final).

A menudo, las culturas son definidas por el par opuesto de moderno frente a tradicional. Esta dicotomía sirve hoy menos a la definición objetiva que al posicionamiento de las sociedades: el concepto de «sociedad tradicional» sugiere un aferramiento al pasado o incluso una atemporalidad, mientras que el término «sociedad moderna» remite a la actualidad, al dinamismo cultural y a la procesualidad. De este modo, la relación de las culturas con la modernidad o con la tradición obedece siempre a intereses sociales y políticos de la respectiva actualidad, que considera determinadas estructuras como heredadas y necesitadas de cambio, y otras como naturales y deseables.

En la etnología son decisivos los siguientes **conceptos del tiempo:**

La dimensión del **tiempo interno** o **personal** se configura para Agustín de Hipona (354-430) en la representación del alma por la conciencia; lo actual se percibe a través de impresiones sensoriales visuales; lo pasado deja atrás determinadas imágenes de las impresiones sensoriales de las que se acuerda la conciencia, mientras que otras imágenes son eliminadas y relegadas al olvido; lo futuro se expresa a través de la expectativa de las imágenes de las impresiones sensoriales. Enlazando con Agustín de Hispana, para Maurice Halbwachs (1877-1945) lo pasado también se construye en el presente a través del recuerdo.

> De ahí que la historiografía, la confección de una evolución cronológica del tiempo social, dependa en el presente del punto de vista del historiador.

Henri Bergson (1859-1941) formula la percepción subjetiva del tiempo como duración *(durée)* –la corriente cualitativa e interna de la conciencia–, que sirve de base al continuo e indivisible fluir de la vida.

De la percepción subjetiva del tiempo se diferencia el **tiempo social,** que para Durkheim y Mauss ocupa el centro de su interés. Según Durkheim, el tiempo social consta de representaciones temporales colectivas o de categorías (p. e., horas, días, signos del zodíaco) que surgen de los ritmos de la vida social (p. e., procesos de trabajo, regencias) y, en cierto modo, los reflejan. La diferente concepción de las culturas en lo relativo al tiempo influye también en la conducta de los individuos (p. e., puntualidad, C).

Los **cálculos del tiempo** implican casi siempre la idea de un principio y un final. Orientamos las imágenes del mundo o bien hacia un origen mítico (teleológico) o bien hacia un punto final (escatológico).

> Así, en el judaísmo el cálculo del tiempo teleológico comienza con la Creación; en el cristianismo el nacimiento de Cristo marca un «antes» y un «después». En cierto modo, las dos religiones están también escatológicamente orientadas: el punto final del judaísmo empieza con la llegada del Mesías, y en el cristianismo con el Juicio Final.

Todas las culturas adoptan el año solar como base para las diferentes formas de calcular el tiempo. **El año,** a su vez, es parte de una unidad de tiempo mayor y es subdividido en diferentes segmentos.

Algunos periodos del ciclo anual en los que la vida social experimenta una intensidad especial se consideran más importantes que otros.

> P. e., la época de los ritos de iniciación entre los cheyenes, la Semana Santa en Grecia, el sabbat judío o la noche del sábado para los grupos jóvenes urbanos.

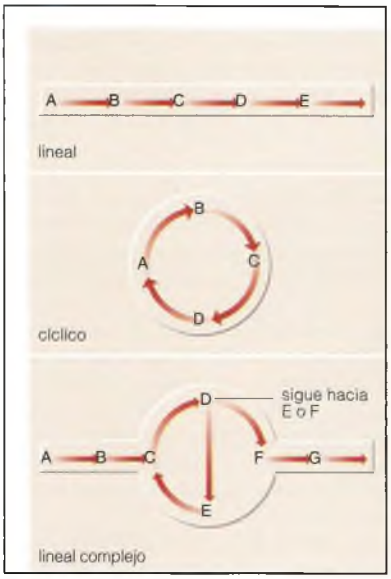
El cálculo de un año puede hacerse de diferentes maneras: por periodos de gobierno de monarcas o dinastías (p. e., en el Japón imperial y en China), por corporaciones por edades (p. e., entre los nueres del sur de Sudán) o por unidades de tiempo acumulativas (p. e., los siglos occidentales).

El pueblo de pastores y horticultores de los nuer posee, según Evans-Pritchard [1939], dos formas de calcular el tiempo:

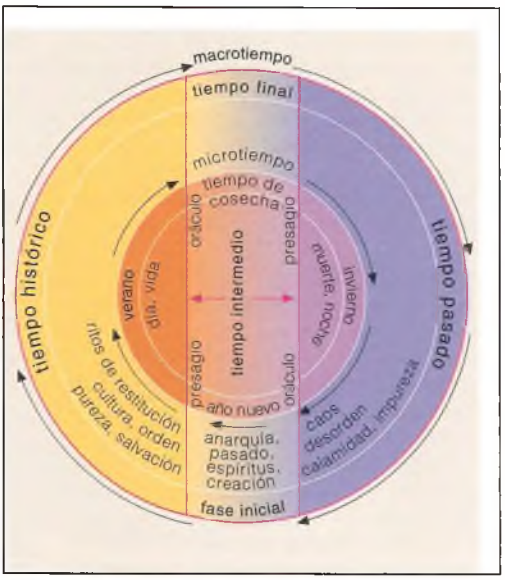
1. El *ecological time*, a través de actividades de subsistencia. Aunque los nuer poseen un calendario lunar, sin embargo el tiempo se calcula sobre todo en términos de *actividad*, como p. e. el mes del cultivo del campo, el mes de la cosecha, etcétera.
2. El *structural time*, a través de las corporaciones por edades. Los sucesos pasados y los esperados no se expresan en años, sino en su relación temporal con las *corporaciones por edades*, como p. e. «tras la iniciación de la corporación boiloc».

Las distintas fases que acompañan al ciclo anual, la vegetación, las precipitaciones y el clima, estructuran la vida de los cazadores, de los pasto-

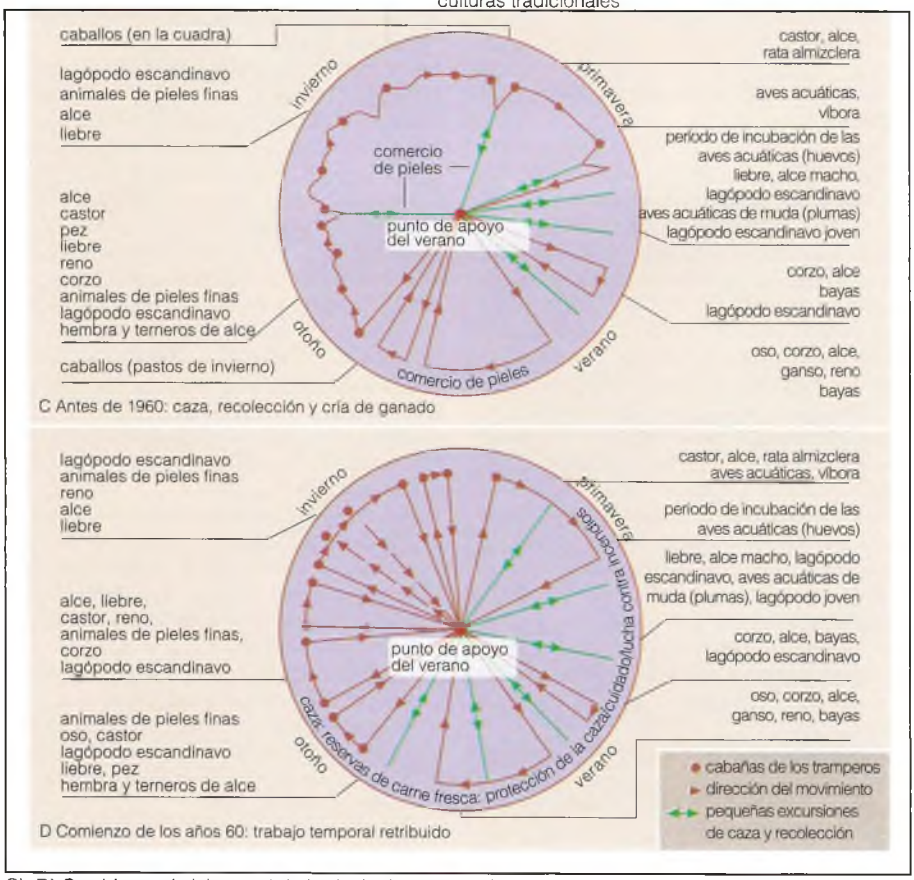
Material protegido por derechos de autor



A) Dimensiones del tiempo



B) Tiempo lineal complejo mediante el ejemplo de las culturas tradicionales



C), D) Cambio en el ciclo anual de los inuits (esquimales)

res y de los campesinos, en especial en cuanto al desarrollo de las actividades relacionadas con la subsistencia (A-B). Probablemente por esta razón, los etnólogos coinciden unánimemente en que es necesario realizar la investigación de campo en la respectiva cultura como mínimo durante un año.

El recorrido del sol en el **ritmo diurno** es en la mayor parte de las culturas otro baremo para medir el tiempo. La división en segundos, minutos, horas de trabajo y días laborales no se impuso en Europa como método de medición dominante hasta la Revolución francesa y la Revolución industrial.

En las monografías etnológicas la hora del día sólo se estudia periféricamente. Las diferentes horas del día sólo merecen cierta atención al observar el desarrollo de los ritos.

Así, p. e., todavía no se ha realizado ningún trabajo cultural comparativo sobre la noche.

> Hoy en día se supone que el privilegiar la vigilia frente a la hora de dormir y de soñar es un prejuicio racionalista que procede especialmente de la tradición de la Ilustración europea. A ello se oponen la mayor parte de las sociedades, que respetan la noche como equivalente, ya que a través de los sueños se nutre la vigilia de instrucciones sobre cómo actuar.

La transición de la luz del día a la oscuridad (crepúsculo, penumbra) se percibe, al menos en Europa, como una frontera entre la civilización y la barbarie, como un límite mágico tras el que las normas establecidas se hunden en el reino de la sombra.

En la investigación etnológica se suele hacer la diferencia entre dos **formas del transcurso del tiempo** opuestas (C):

1. Se denomina tiempo **lineal** a la alineación de puntos y fases consecutivos. Con arreglo a este esquema del tiempo se ordenan, p. e., la historiografía occidental, el materialismo histórico y el ciclo vital.
2. El concepto de tiempo **circular** o **cíclico,** por el contrario, hace referencia a la periodicidad rítmica de las fases temporales (p. e., las estaciones del año).

   Según Clifford Geertz, la dimensión cíclica del tiempo hace referencia a la existencia de una idea del tiempo **no acumulativa:** el tiempo no es la acumulación de segmentos temporales (segundos, minutos, etc.), sino una magnitud estática que no está sometida a ningún proceso. Este carácter no acumulativo aparece descrito en su análisis de la cultura balinesa [1973] como «destemporalización».

A menudo se ha supuesto que en las denominadas sociedades primitivas únicamente domina una concepción cíclica del tiempo, mientras que en las sociedades industrializadas «modernas» el tiempo se mide como una sucesión lineal. La investigación etnológica ha desenmascarado esta bisección como una fantasía occidental que atribuye dinamismo a la propia sociedad y estancamiento a las sociedades extraeuropeas. Antes bien, según el actual estado de la ciencia, las concepciones lineales y cíclicas del tiempo coexisten dentro de las culturas; casi siempre cumplen funciones diferentes en distintos contextos sociales y culturales. Aparte de eso, se ha demostrado que toda dimensión lineal contiene elementos cíclicos, y toda dimensión cíclica contiene elementos lineales.

> Así, p. e., las estaciones del año alternan circularmente en el ciclo anual, pero cada ciclo sigue a uno anterior y precede a un siguiente. Para ello se acuñó el término de **tiempo lineal complejo** (D).

Por último, los aborígenes australianos poseen una idea del tiempo **estática y no acumulativa** que no concuerda ni con la dimensión lineal ni con la cíclica: el tiempo de los sueños, *dreaming, alcheringa.* Este «tiempo de los sueños» no se refiere a un tiempo pasado y gris al que los aborígenes creen poder volver, sino a un pasado que puede «convertirse en presente», «repetirse» o «ser imitado». El tiempo de los sueños no tiene una duración ni tampoco transcurre en paralelo al tiempo habitual. El «tiempo concreto» no se puede proyectar en el «tiempo mítico» en el sentido en que el hombre arcaico creía poder regresar a la «época de los sueños». Esto no es aplicable a las ideas de los aborígenes. El tiempo de los sueños no es un tiempo pasado, presente ni futuro: no tiene absolutamente ningún «lugar» en el *continuum* del tiempo.

La existencia de concepciones no acumulativas del tiempo es, sin embargo, discutida por diferentes etnólogos. Según estos críticos, el desarrollo por fases de un ciclo temporal es idéntico, pero cada ciclo sigue a uno anterior y precede a un siguiente.

> Aunque, p. e., los barasanas (del noroeste del Amazonas) estructuran el tiempo cíclicamente, sin embargo consideran cada nueva generación como un alejamiento indeseado y creciente del origen (de los antepasados).

Para la ciencia del hombre como ser cultural y social, la cultura nocturna es un tema todavía muy inexplorado.

La etnología trata la **noche** sobre todo para observar el desarrollo de los ritos y como un tiempo para regenerarse, dormir y soñar.

La Tierra de noche

De todas maneras, los hábitos del sueño también están influidos por la cultura. Así, se puede diferenciar entre el sueño monofásico (unas ocho horas nocturnas), cultivado en la cultura occidental; la cultura de la siesta típica del Mediterráneo (fases de sueño nocturno más breves, fases de sueño diurno más largas); y la cultura de la cabezada (breve fase de sueño nocturno y varios sueñecitos repartidos a lo largo del día), extendida en algunas partes de África, en la India, en China y en Japón.

La noche se asocia en la mayor parte de las sociedades con «lo otro», lo tabú, lo temido y lo ulterior. Muchas veces se contempla como el momento en que los muertos y los espíritus hacen de las suyas. De ahí que la noche sea también con frecuencia un componente esencial de los ritos en los que se altera el orden cotidiano (ritos de inversión).

Con la industrialización comenzó la inclusión de la noche en el proceso productivo capitalista y, con ello, su creciente aprovechamiento para otras actividades (p. e., consumo, comunicación, viajes y tráfico urbano, ocio). Diferentes trabajos científico-culturales se ocuparon de este proceso; p. e., J. Schlör hizo un trabajo fundamental sobre la iluminación nocturna de las grandes ciudades europeas en el siglo XIX.

Los archivos policiales, las actas comunales, los textos literarios de la época y los informes de los testigos oculares hacen suponer que una de las causas principales para la iluminación de la ciudad nocturna era la lucha de las autoridades y de las brigadas nocturnas contra la prostitución, la diversión, la vida licenciosa y el crimen.

Pese a la apertura de la noche a las actividades diurnas, las diferencias entre el día y la noche no están niveladas. En todas las culturas se sigue diferenciando el día de la noche en lo relativo al aprovechamiento, la conducta social y el carácter simbólico.

La sensibilidad de las percepciones óptico-fenomenológicas se eleva de noche por la iluminación de cada uno de los objetos y las escenas, por los fuertes efectos de claroscuro y por la acentuación de los contrastes. Dado que «en la oscuridad se vuelve invisible una parte de la realidad, lo visible se carga de significado y se vuelve más diferenciado y más detallado» [Steffen, 1990]. Sin embargo, el acceso a los ámbitos territoriales que de día son visualmente perceptibles queda considerablemente limitado de noche. La estructuración nocturna del espacio es, en gran medida, específica del género, la edad y la etnicidad.

Así, muchas zonas se revelan como peligrosas para las mujeres, los extranjeros y la gente mayor y, por lo tanto, como territorios inaccesibles.

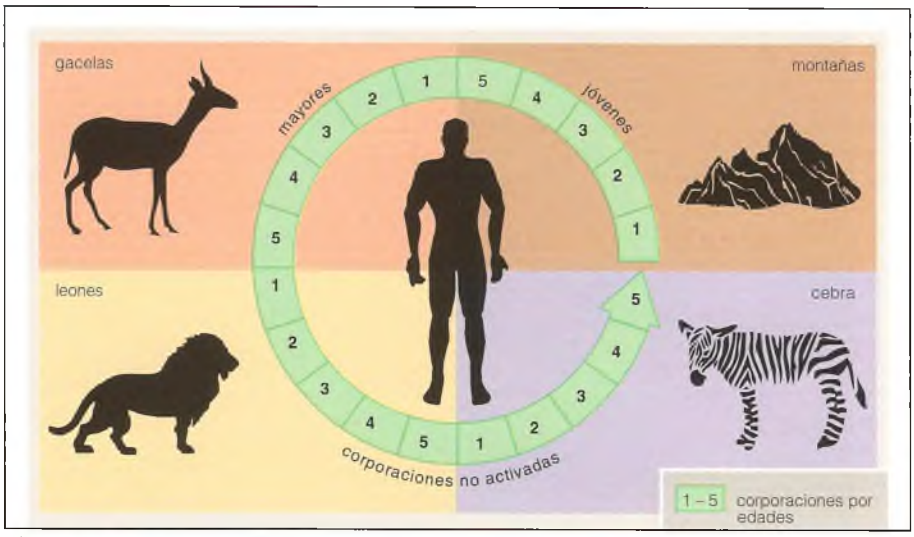
El atractivo estético de las grandes ciudades se debe en buena parte a su estampa nocturna (fig.). Mientras que apenas hay investigaciones etnológicas detalladas sobre la noche en el campo y en el ámbito de la esfera privada, se han realizado diferentes estudios sobre la vida pública nocturna de las grandes ciudades europeas y americanas (p. e., el estudio de J. Spradley acerca de los clientes de un bar norteamericano).

La etnología dispone de los siguientes modos de acceso para observar la noche:

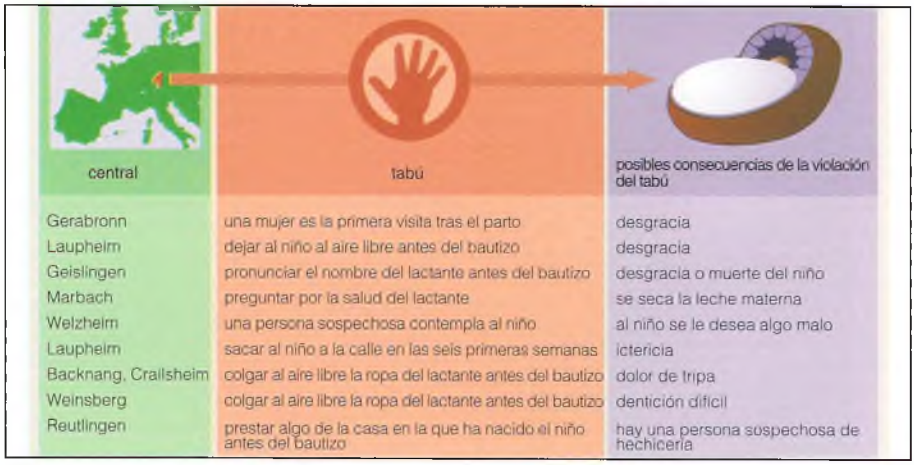
- El **principio simbólico** ve la noche como la inversión del día y del orden, como enfrentamiento con lo inasible, lo amenazante (p. e., los símbolos de la muerte), lo inquietante o incluso lo numinoso.
- El **principio psicológico** formula la noche como expresión del miedo y de lo inconsciente. Éstos hallan su correspondencia personalizada en figuras demoníacas (p. e., fantasmas, brujas, mujeres que viajan de noche), que hacen de las suyas en una serie de noches (p. e., la noche de mayo en Württemberg, el *halloween*).
- Desde una **perspectiva psicológico-social** se puede observar la geografía nocturna de la ciudad como el territorio preferido de los grupos marginales. De noche se articulan más las identidades y las necesidades que de día sólo pueden ser expresadas bajo el peligro del anonimato (p. e., búsqueda de pareja, alcoholismo, prostitución) o de criminalización (p. e., robo, tráfico de drogas). La oscuridad de la noche desplaza la identidad social y personal de los individuos a una posición de ambivalencia, que puede tanto enmascarar como desenmascarar la identidad del yo y facilitar el juego con diferentes identidades:

  «De noche la seriedad deja de ser un precepto de primer orden. Cuando el Gran Hermano, la conciencia social, está adormilado, el espacio de la libertad individual se amplía, y el anhelo, las ensoñaciones y la realidad virtual se vuelven más reales» [Steffen, 1990].

Material protegido por derechos de autor

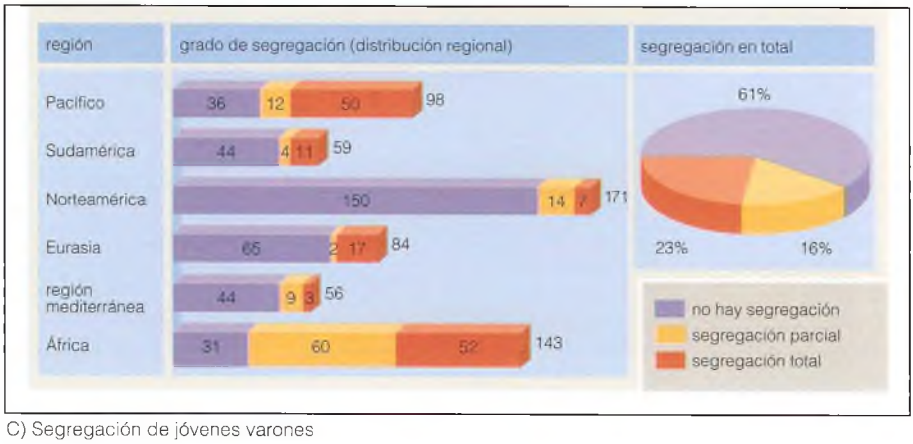


A) Las cuatro edades del varón karimojong (Uganda)



central	tabú	posibles consecuencias de la violación del tabú
Gerabronn	una mujer es la primera visita tras el parto	desgracia
Laupheim	dejar al niño al aire libre antes del bautizo	desgracia
Geislingen	pronunciar el nombre del lactante antes del bautizo	desgracia o muerte del niño
Marbach	preguntar por la salud del lactante	se seca la leche materna
Welzheim	una persona sospechosa contempla al niño	al niño se le desea algo malo
Laupheim	sacar al niño a la calle en las seis primeras semanas	ictericia
Backnang, Crailsheim	colgar al aire libre la ropa del lactante antes del bautizo	dolor de tripa
Weinsberg	colgar al aire libre la ropa del lactante antes del bautizo	dentición difícil
Reutlingen	prestar algo de la casa en la que ha nacido el niño antes del bautizo	hay una persona sospechosa de hechicería

B) Tabúes para proteger a los recién nacidos en Württemberg (Alemania) en el siglo XIX



C) Segregación de jóvenes varones

La edad es un componente esencial de la organización social. Sin embargo, la perspectiva etnológica se centra en gran medida en los adultos: antropólogos adultos elaboran la información de los informadores adultos sobre la cultura de los adultos.

En todas las culturas se le da importancia al **ciclo vital** (la sucesión universal de infancia, madurez y vejez), si bien cada una lo hace de un modo específico. Aunque los ciclos responden casi siempre a acontecimientos centrales en la vida de los individuos, sin embargo, el comienzo y la duración de las etapas varían de una cultura a otra. A menudo, las etapas se orientan por el desarrollo biológico y casi siempre son introducidas por **crisis vitales.** Éstas son momentos específicos de cambio dentro de un ciclo vital, como, p. e., el nacimiento, la madurez sexual, la reproducción y la muerte. Las transiciones de una fase a otra suelen ir asociadas a una transición del estatus de una **edad** *(age grade)* a la siguiente y son celebradas con unos ritos especiales *(ritos de transición).* La duración, la longitud y las características de las edades son culturalmente diferentes; la mayor parte de las culturas no conocen una edad de la adolescencia, sino el paso directo de la infancia a la madurez.

Las edades pueden estar formalmente organizadas en **corporaciones por edades** *(age sets)* o también de manera informal (p. e., los cursos escolares). Las más conocidas son las corporaciones de hombres jóvenes solteros en las sociedades tribales, que viven como guerreros en casas aisladas sólo para hombres, sobre todo en el Brasil central, en Nueva Guinea y en el África oriental.

Entre los karimojongs (Uganda) todos los hombres jóvenes que han sido iniciados en el estatus del adulto durante el mismo periodo, de 5-6 años, forman una corporación por edades. Cinco de esas corporaciones forman una generación común. Los karimojongs disponen de cuatro categorías de generación (gacelas, leones, cebras y montañas), dos de las cuales están siempre dotadas de miembros vivos. Las generaciones se reemplazan cíclicamente, de tal manera que cada hombre pertenece a la misma generación que sus antepasados de hace cuatro generaciones y que sus descendientes de dentro de cuatro generaciones (A).

Las corporaciones por edades se mantienen unidas por obligaciones ceremoniales, sociales, económicas y políticas, creando vínculos más allá de sus deberes de parentesco.

Las diferentes etapas son significativas en casi todas las culturas: el **embarazo** es una época de inseguridad de si el niño nacerá sano. Para contrarrestar las influencias perjudiciales, la embarazada, y a veces también su marido y los parientes, se someten a una serie de restricciones (p. e., tabúes alimenticios).

Así, entre los shoshonis, está prohibido durante el embarazo el consumo de una gallinácea (el lagópodo o *mud hen*), porque podría provocar que los niños salieran tontos.

Determinados ritos se conservan para facilitar el crecimiento del feto y el parto. Las prácticas defensivas mágicas han de proteger a los recién nacidos de fuerzas maléficas (p. e., embrujamiento, mal de ojo) (B). En la mayor parte de las culturas, poco después del **parto** se aísla a la madre y al niño de la sociedad; en algunas, en cambio, la madre se incorpora a sus tareas cotidianas nada más dar a luz. En el caso del *couvade* (sobreparto del hombre), practicado en algunas partes del sur de la India, Asia sudoriental, Oceanía, Sudamérica y la Europa sudoccidental, el padre se somete a los tabúes del alumbramiento, simulando a veces incluso los dolores del parto. Las ceremonias relacionadas con ponerle un nombre a la criatura simbolizan la acogida del niño en la comunidad.

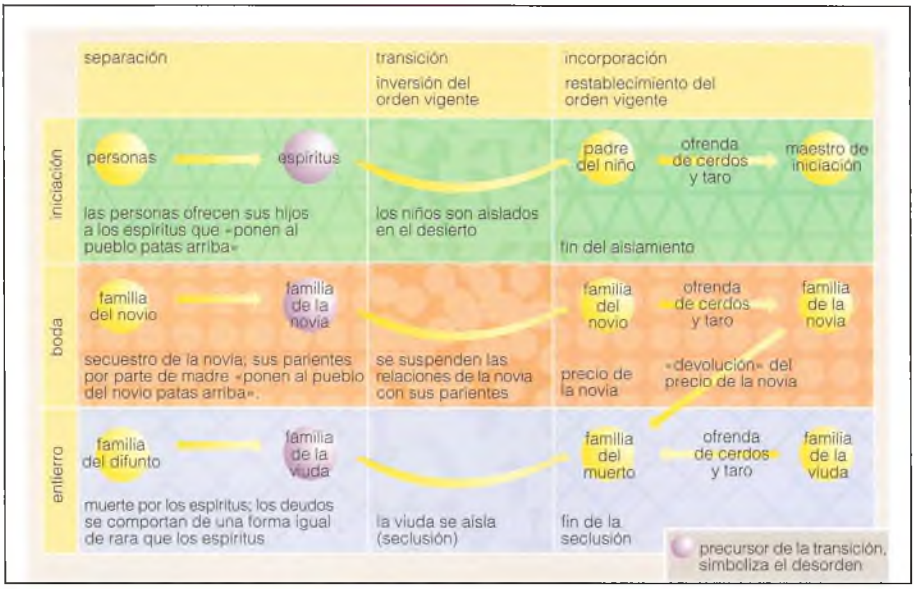
En la **infancia,** las personas aprenden a conocer sus necesidades físicas, así como los modos de conducta, valores y reglas socialmente adecuados de su grupo (*socialización primaria* y *enculturación*). Los niños aprenden a manejarse dentro de su entorno social.

El comienzo de la madurez sexual **(pubertad)** marca en la mayoría de las culturas el final de la infancia y el comienzo de la vida adulta. En muchas sociedades, tras los primeros síntomas de la madurez sexual, el individuo se somete a determinados ritos, como p. e., la segregación (C). Algunas culturas tienen ritos de la pubertad sólo para chicos *o* chicas; otras para los dos y otras para ninguno de los sexos. Sólo en casos raros (p. e., en los EEUU y en Centroeuropa) la pubertad es asunto del Individuo.

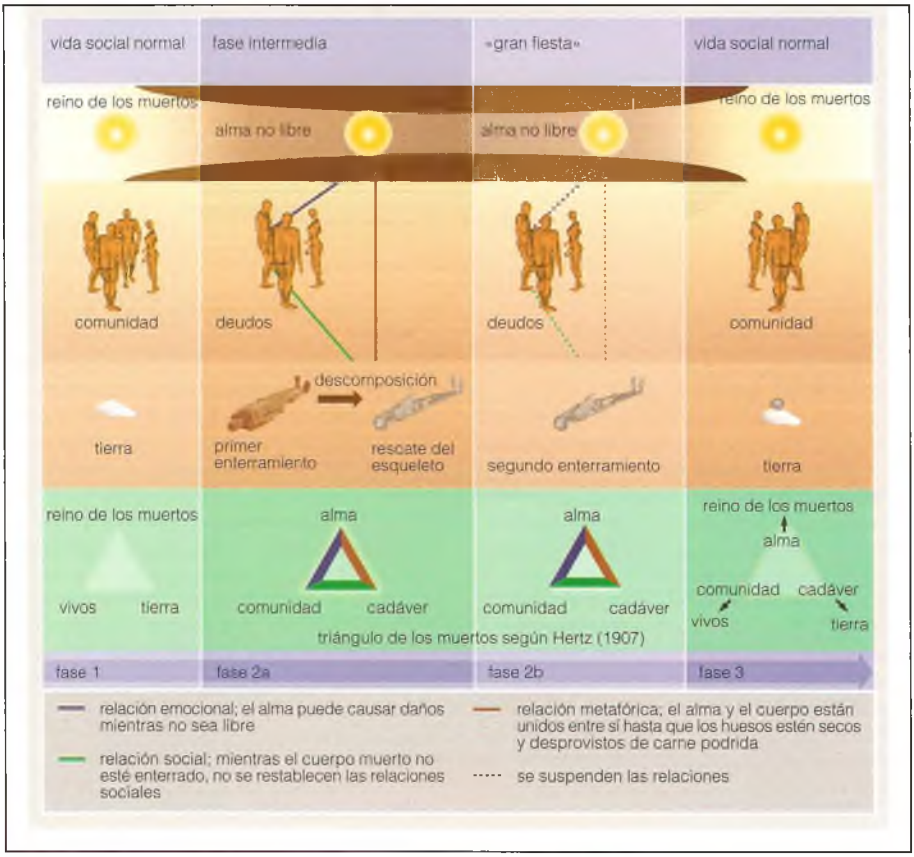
La edad de la **adolescencia,** sobre todo en los EEUU y en Europa, está extendida desde principios del siglo XIX y es el producto de la prolongación de la etapa de formación y del retraso en la edad de casarse. La confusión y la búsqueda de orientación en la adolescencia, típicas de nuestra sociedad, es atribuida por los etnólogos a la escasa formalización de esta etapa.

Al aprendizaje, moldeo y manipulación de los valores culturales, reglas, roles y formas de conducta en la adolescencia y la madurez se le denomina *socialización secundaria.*

En la mayor parte de las sociedades, la boda se celebra nada más alcanzar la **edad adulta.** Los



A) Fases vitales y ritos de transición entre los orokaivas (Nueva Guinea)



B) Relación entre la comunidad, el alma del muerto y el cadáver en Borneo

hombres y las mujeres jóvenes asumen todas las responsabilidades, roles y obligaciones del adulto. La **vejez,** por regla general, está eximida de las plenas responsabilidades de la edad adulta. La relación con los mayores varía de una cultura a otra. Los ancianos, debido a su experiencia vital, suelen tener mucho prestigio y se los considera guardianes de la sabiduría. En otras culturas, en cambio, los viejos son considerados una carga y son excluidos de la sociedad; en caso de escasez de recursos (p. e., entre los inuit) son incluso matados por sus parientes más jóvenes *(senilicidio),* o bien se suicidan.

Para analizar el enfoque cultural (p. e., de los orokaiva, en Nueva Guinea) de las etapas de la vida, resulta útil el modelo trifásico, desarrollado por A. van Gennep, de los *ritos de transición,* que establece la diferencia entre separación, transición e incorporación (A).

La **muerte** de un individuo afecta siempre a otros. Desde las primeras fases de la evolución de la humanidad, toda cultura ha buscado los medios para superar la pérdida que supone la muerte de un miembro de la comunidad. Tanto para los moribundos y su presencia física y no física, que sobrevive al tránsito hacia la muerte, como para los afligidos deudos, toda cultura dispone de un repertorio de líneas directrices de conducta e ideas. Los informes etnográficos dan testimonio de una enorme variedad de costumbres en torno a los muertos y de ideas sobre la muerte en las distintas culturas:

Los *ritos de separación* marcan la despedida del estado precedente; los *ritos umbral* indican la transformación y, por último, los *ritos de reintegración* señalan la nueva existencia. A partir de cuándo se considera muerta a una persona, es algo que depende de la cultura.

Las *ideas sobre la muerte* de una cultura transmiten al moribundo cómo ha de concebir el final de su vida y cómo puede o debe comportarse en sus últimas horas. En unos casos se retirará y en otros buscará la compañía; unas veces esperará un final absoluto y otras una continuación de la existencia. Lo mismo cabe decir de sus allegados. En la bibliografía antropológico-cultural encontramos informes de que en algunas culturas la muerte se evita pavorosamente y se aísla a los agonizantes; sin embargo, en la inmensa mayoría de ellas los moribundos son acompañados hasta la muerte por su comunidad. En Europa, donde desde principios del siglo xx la muerte tiene lugar tras las puertas de una clínica, esto ya no se da por descontado.

Las *acciones rituales,* como cerrar los ojos y la boca, lavar el cadáver o destruir la propiedad, convierten al fallecido en un muerto. Hasta el sepelio definitivo el cadáver se encuentra en una fase de transición. Es «tabú» (intocable), lo que en nuestra cultura se puede describir con el concepto de piedad.

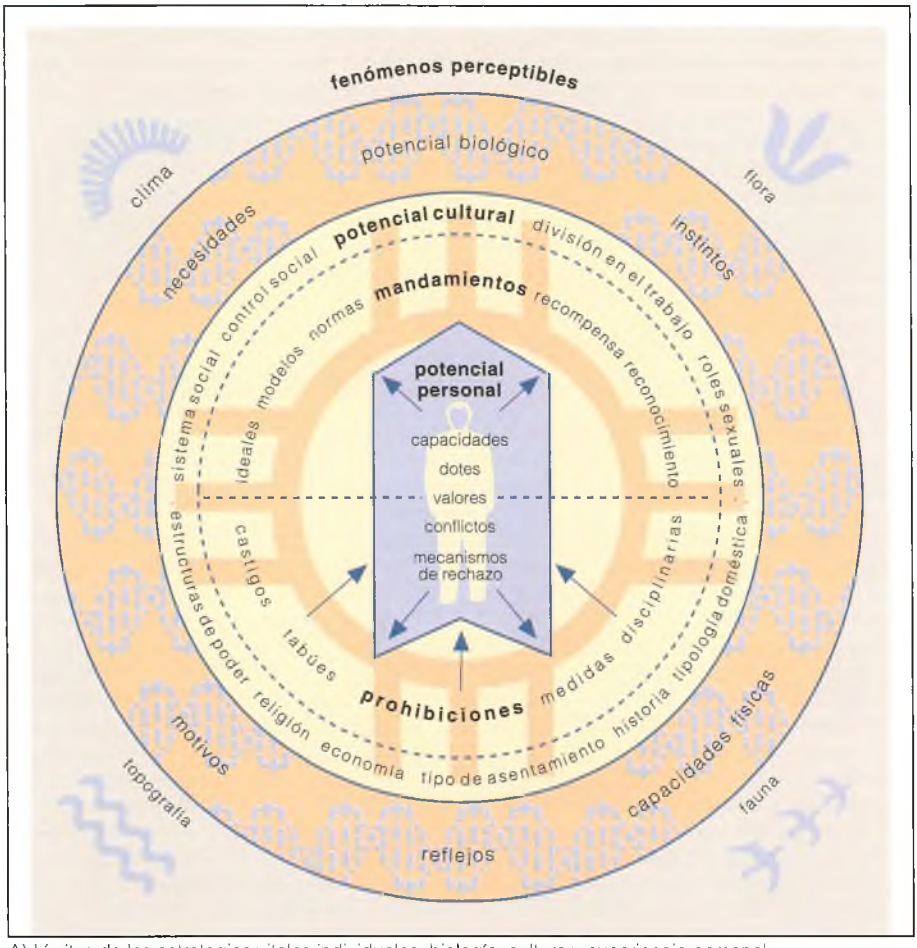
Lo que se hace con los restos físicos de un difunto varía mucho. Dentro de un amplio espectro de posibilidades, que abarca desde la máxima destrucción hasta la mejor conservación posible, existen diferentes *formas de dar sepultura,* como la incineración, el descuartizamiento, la momificación o la necrofagia, es decir, el consumo de las cenizas o las partes del cadáver. La *sepultura secundaria* designa la costumbre de enterrar los restos de un muerto por segunda vez (B); p. e., después de un primer enterramiento bajo tierra, se exhuma el esqueleto completo o partes como el cráneo, al que se le suele atribuir una importancia especial, y se entierran aparte.

También hay diferentes **ideas del más allá** de los pueblos. Por una parte, se teme a los espíritus malignos de los muertos y se los conjura mediante actos rituales de rechazo; por otra parte, durante las honras fúnebres o junto a los altares instalados en las casas, los deudos se comunican amistosamente con los antepasados para asegurarse su benevolencia y su apoyo. Ambas costumbres, por muy contrarias que parezcan, suelen practicarse al mismo tiempo.

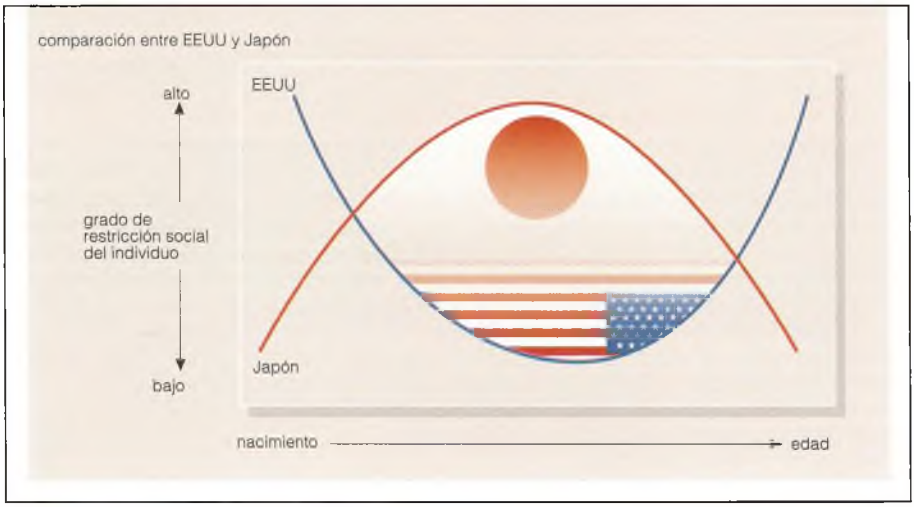
El más allá puede ser un lugar como la Arcadia, el cielo, una isla cercana o un reino subterráneo, pero también puede ser una etapa intermedia.

La *idea de la reencarnación* la conocemos sobre todo por Asia. Entre la muerte y la siguiente existencia, según las ideas de muchos pueblos, hay a veces un viaje difícil o prolongado que puede tener el carácter de una transformación, un examen o una purificación, como, p. e., el purgatorio de la tradición cristiana o el viaje en el plano *post mortem,* descrito en el Libro Tlbetano de los Muertos.

Los zombis, pertenecientes al culto vudú, extendido sobre todo en Haití, son una especie de muertos vivientes que han sido condenados a vivir como esclavos sin voluntad. La conversión en zombi tiene lugar mediante ritos mágicos y la administración de un veneno especial. Los aparentes muertos son enterrados y, más tarde, recurriendo a otras drogas, se despiertan siendo ya zombis.



A) Límites de las estrategias vitales individuales: biología, cultura y experiencia personal



B) Control social dependiendo de la edad

¿Qué está bien y qué está mal? ¿Qué conducta es apropiada y cuál no? ¿Cuál es la vía cultural adecuada para alcanzar esto o lo otro?

En todas las culturas hay reglas, normas y valores que determinan la vida social y que han de ser aprendidos para ser aceptados como partes valiosas del conjunto. A este aprendizaje se le denomina **enculturación.**

Las **reglas** son indicaciones para la conducta (p. e., preceptos y prohibiciones): ¿qué hay que hacer o dejar de hacer?

Las **normas** designan, por una parte, los patrones de conducta que estadísticamente aparecen con mayor frecuencia y, por otra, los patrones de conducta esperados o prescritos de un determinado grupo o dentro de un contexto; dichos patrones son valorados moralmente: ¿qué conducta es apropiada y cuál es impropia?

Los **valores** designan las causas que están detrás de las reglas y las normas: ¿por qué una conducta es recomendable y por qué no lo es?

El *funcionalismo* y el *funcionalismo estructural* formulan la existencia de una serie de valores fundamentales que son compartidos por todos los miembros de un grupo y que, de este modo, unen los distintos componentes de la cultura hasta formar un todo. Estos principios privilegian el carácter normativo de la cultura y la sociedad. Sin embargo, en todas las sociedades compiten las reglas, los valores y las normas –a veces contradictorios entre sí–, así como los diferentes caminos y objetivos del aprendizaje.

A través de la interacción dinámica entre el individuo y la sociedad se desarrolla la identidad. Por una parte, la sociedad forma individuos y, por otra, el individuo se vale estratégicamente de las reglas –para modificarlas– en situaciones vitales concretas y, con frecuencia, únicas, como p. e., para conseguir determinados objetivos o para justificar la conducta individual.

Potencialmente, las personas poseen una gran variedad de conductas, pero la conducta que realmente se practica se limita casi siempre a un repertorio determinado. No toda conducta humana imaginable es convertida en una acción real por culturas o individuos concretos. Las circunstancias *físicas* (p. e., el entorno, el clima) y *biológicas* (p. e., la fuerza del cuerpo, la edad) ponen límites a la capacidad de conversión. Hasta qué punto la influencia de los genes determina la conducta humana es algo que está cuestionado y es discutido sobre todo por la sociobiología y la etología humana.

Los principios sociobiológicos son racistas y poco serios cuando fenómenos socioculturales de sociedades concretas se definen genéticamente y, con ello, se interpretan de manera universal; p. e., la explicación del racismo diciendo que los niños pequeños también extrañan a los desconocidos.

La variedad de manifestaciones culturales indica que la cultura y la sociedad determinan la conducta social, de un modo duradero, mediante la coacción, la violencia, el control social, el habituamiento o la mimesis. **Definiciones culturales** como los preceptos determinan el ámbito general obligatorio *(normalidad),* mientras que las prohibiciones determinan aquello que se aparta de la norma *(desvío)* (A). En cada cultura, la normalidad y el desvío abarcan diferentes contenidos. La vulneración de las normas culturales da lugar, por regla general, a la proscripción social. Finalmente, la *historia de la vida individual* (como el origen, la casa paterna y la riqueza) delimita las posibilidades de elección.

La enculturación y la socialización se utilizan a menudo como sinónimos. La *enculturación* recalca más bien el aspecto de hacerse miembro de un grupo cultural, y la *socialización* de un grupo social.

Ambos procesos duran toda la vida; empiezan en la infancia y continúan en la vida posterior (p. e., mediante el aprendizaje de nuevos roles). En las diferentes etapas de la vida varía el control social (B).

En el sentido más amplio, la enculturación abarca tanto las vías formales como informales del aprendizaje de las reglas culturales, que obedecen a la imitación, a la formación e instrucción y al sacar conclusiones (inferencia):

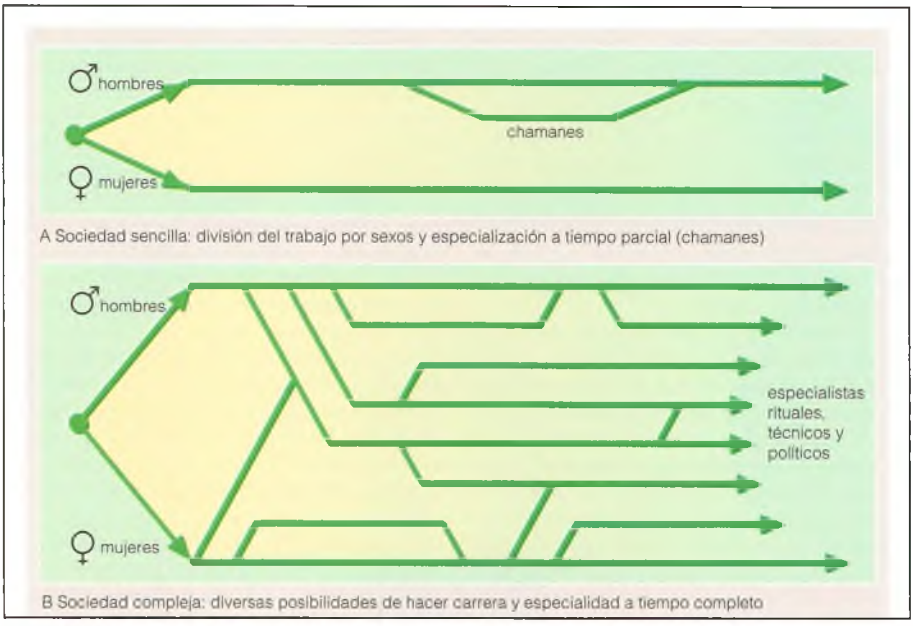
El **aprendizaje formal** se produce a través del colegio y la instrucción.

El **aprendizaje informal** surge de forma automática y espontánea en la interacción social cotidiana. Toda cultura presenta ofertas de roles, figuras heroicas y rasgos característicos ideales para enseñar a los niños y a los adultos cómo comportarse en un caso ideal.

Según las investigaciones, sobre todo, de la escuela de la *Culture and Personality,* en todas las culturas se dan determinados rasgos característicos étnicos y tipos de personalidad cultural ideal.

En su estudio no histórico sobre tres tribus de Nueva Guinea, M. Mead [1935] establece patrones de personalidad diferentes en los dos sexos:

Entre los mundugumores los hombres y las mujeres son agresivos y salvajes, mientras que en la tribu vecina de los arapeshes son amables y corteses. La conducta de las mujeres tchambulis, según los estándares tradicionales europeos, se interpretaría como mascu-



A), B) Carreras sociales en sociedades sencillas y complejas

niveles de individualidad	influencias y propuestas			
	biología	entorno físico	sociedad	cultura
universal	muerte, nacimiento, hambre, sed, etc.	fuerza de gravedad, temperatura, hora, etc.	educación infantil, vida en el grupo, etc.	sistema simbólico, tabú del incesto, tabú de matar en el propio grupo, etc.
comunal	puntos físicos en común, alimentación, enfermedades endémicas, etc.	clima, topografía, recursos naturales, etc.	tamaño, densidad, distribución de la población, etc.	tradiciones, reglas de conducta, costumbres, habilidades, conocimiento, etc.
identidad social	diferencias por la edad y el sexo, las castas, etc.	diferente acceso a los bienes materiales, etc.	pandillas, marginados, etc.	roles culturalmente diferenciados, etc.
identidad personal	altura, fisonomía, constitución física, etc.	experiencias individuales, como p. e. haber sido alcanzado por un rayo	experiencias sociales como la muerte del padre o la madre, adopción, conocimiento de determinadas personas, etc.	folclore (interpretación) sobre las experiencias y el destino, etc.

C) Libertad individual y delimitación cultural

lina (agresividad, capacidad de imposición), y la de sus maridos como femenina (ternura, conciencia de la belleza).

En las sociedades con escasa diferenciación de roles y división del trabajo, tanto hombres como mujeres tienen limitadas las posibilidades de hacer una **carrera social** (A, B); todo hombre y toda mujer desempeñan tareas similares. Quien tenga capacidades particulares únicamente puede acceder a una especialización a tiempo parcial (p. e., los chamanes).
La división diferenciada del trabajo ofrece en las culturas complejas una serie de posibilidades de elección en la planificación de la vida. Teóricamente, cada individuo puede decidir si quiere especializarse en una profesión ritual (curanderos, sacerdotes), técnica (guerrero, comerciante, artesano, agricultor) o política (juez, líder, administrador).

Las culturas europeas ofrecen a los hombres adultos diferentes posibilidades de elección –aunque culturalmente aceptadas– de tipo profesional (soldado, artesano, industrial) y sexual (actividad sexual como marido, abstinencia como clérigo católico).

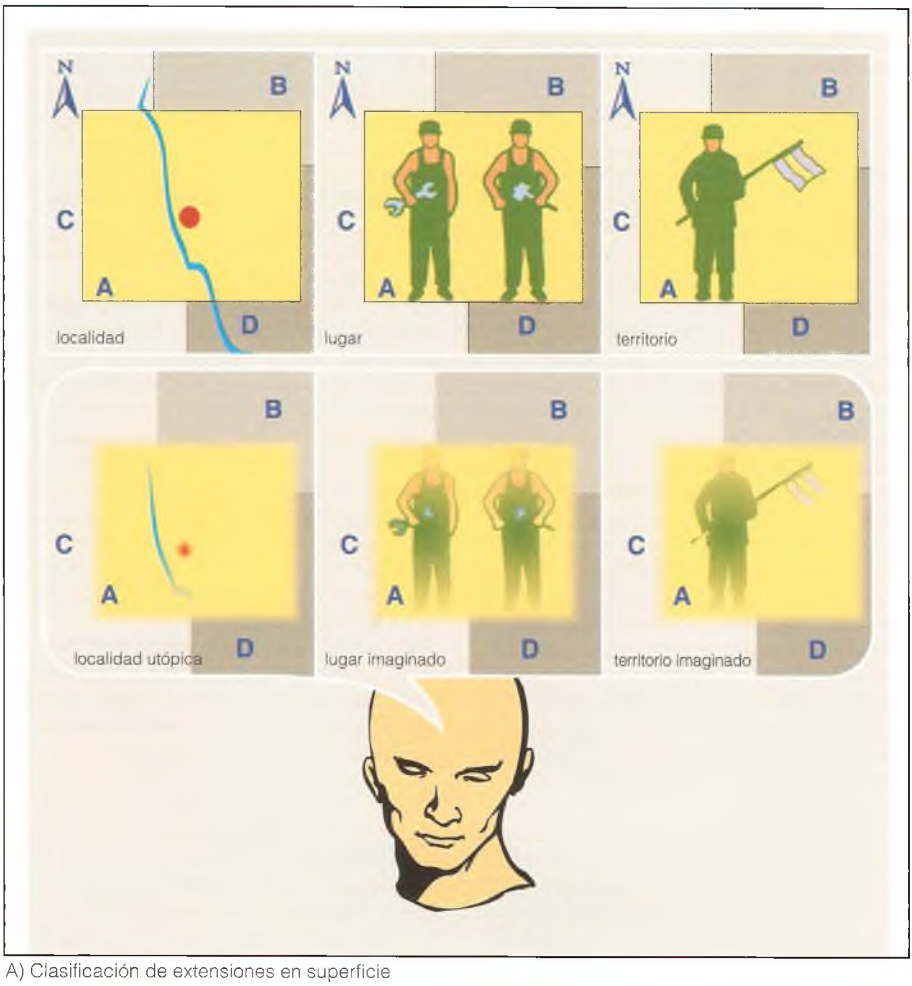
Una vez tomada la decisión, que por regla general no obedece a una consideración racional, queda determinada de antemano la elección de otras posibilidades.

La infancia es la fase más importante, aunque no la única, de la enculturación. La comparación cultural de la educación infantil ilustra la variedad de la conducta humana determinada por la cultura.
En la infancia se aprenden patrones culturales fundamentales (dominio del cuerpo, sexualidad, lenguaje, categorías jerárquicas, conductas adecuadas a la situación y al rol). La conducta de los niños contribuye a definir la fama de los padres y de los educadores.
Diferentes mecanismos controlan y disciplinan a los miembros de un grupo con el fin de establecer una conformidad:
Comadrerías (movilización de la «opinión pública»); *preceptos de abstención* (reducción del contacto social); *castigo físico* (el uso de la violencia física está mal visto, p. e., en muchas sociedades tribales); *amenaza* con el castigo a través de fuerzas sobrenaturales (p. e., los espíritus kachina de los indios pueblo, las almas de los antepasados, fantasmas, espíritus, duendecillos, *bogey-men*); *fe en la reencarnación* (fe en el renacimiento y en las repercusiones de los actos buenos o malos en la próxima vida); *tabúes* (creencia en el castigo forzoso en caso de vulneración de los preceptos espirituales).

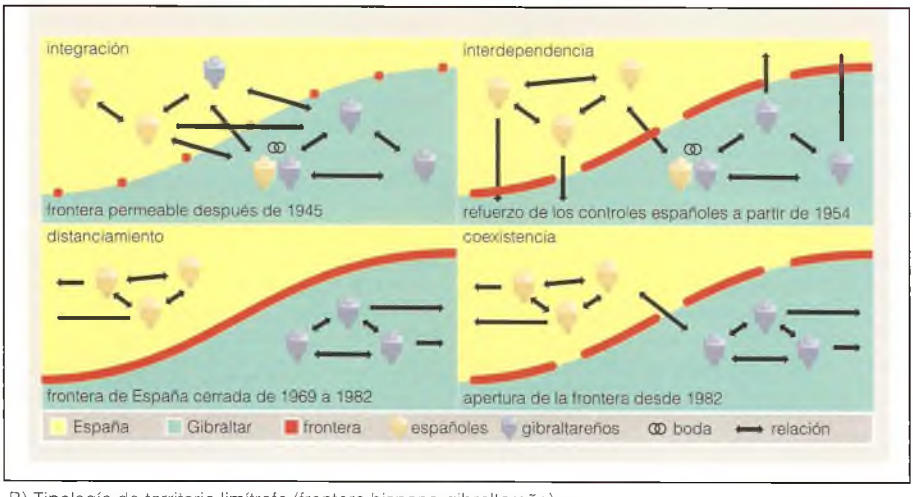
A través del aprendizaje de la lengua, los niños son introducidos en las categorías jerárquicas fundamentales de la cultura. En la etapa de las preguntas, los niños pueden dar perfectamente a entender a los adultos que las circunstancias dadas de la vida no se basan en una realidad «natural», sino «fabricada».
En todas las sociedades hay especialistas, al menos a tiempo parcial (a menudo lo son los padres), que se ocupan de la **cultura** y **formación** *(education)* de los jóvenes.
En las sociedades estatales con una creciente especialización de los roles, alfabetización y división en el trabajo, es donde más se desarrollan las vías formalizadas del aprendizaje. Los sistemas educativos preparan a los alumnos para adoptar determinados papeles (profesionales y sociales); recalcan determinados valores y normas (por regla general, de la clase social dominante) y fomentan su propagación y aceptación por las clases inferiores. Al mismo tiempo, limitan el acceso de individuos y grupos concretos a determinadas profesiones y posiciones sociales (p. e., prestigiosas).
Los sistemas educativos reproducen, por una parte, los valores y las normas ya existentes y, por otra parte, transmiten las innovaciones sociales, políticas y técnicas, pudiendo así provocar conflictos y cambios culturales.

La determinación del hombre por la cultura no es completa. La cultura representa sólo un escenario para la práctica social, un marco de interpretación de la conducta propia y ajena. Toda cultura ofrece a sus miembros diferentes posibilidades de configurar la propia vida. Su alcance puede estar limitado de diferentes maneras (p. e., por la libre elección o mediante el control y la violencia). No obstante, el individuo posee en toda sociedad cierto margen de libertad para la interpretación, el rechazo o la manipulación de las reglas y normas existentes.
Para analizar los diferentes niveles de la conducta individual, Kluckhohn y O. H. Mowrer [1944] plantean un modelo de libertad individual y de limitación cultural (C): diferentes grados de individualidad (desde los universales hasta los ideosincráticos) son determinados por diversas influencias (biología, entorno, sociedad, cultura). Con este modelo pueden definirse los aspectos en los que el individuo se diferencia o se asemeja a los otros miembros de su cultura.

Material protegido por derechos de autor



A) Clasificación de extensiones en superficie



B) Tipología de territorio limítrofe (frontera hispano-gibraltareña)

Los fenómenos culturales se manifiestan en localidades. Los grupos reclaman territorios específicos. De ahí que el objeto y el método de la investigación etnológica estén vinculados a la superficie y al espacio.

La **superficie** designa la extensión geográfica desconocida y no limitada.
El **espacio** hace referencia a la *morfología de la superficie* (p. e., topografía, vegetación, entorno edificado).

El concepto etnológico de campo presupone la existencia objetiva y esencial de superficie y espacio y, con ello, la perspectiva espacial pasa a un primer plano de la investigación etnológica.

En la *teoría del círculo cultural,* influida por el geógrafo F. Ratzel, y en sectores de la antropología cultural estadounidense, primaba la idea de que la superficie y el espacio son dimensiones determinantes de la cultura. Hoy en día, cada vez se investiga más a grupos que no tienen un espacio común fijo (p. e., las culturas juveniles, las órdenes religiosas, los exiliados, los usuarios de internet).

Las categorías del espacio y la superficie vienen determinadas por la cultura. La superficie sólo adquiere importancia dentro de la dinámica de la situación social (superficie y espacio, interacción, identidad y tiempo), que la delimita y, por lo tanto, la define. Toda cultura se expresa en el espacio que utiliza (p. e., mediante métodos de cultivo, formas de colonización). Toda extensión en superficie es multidimensionalmente utilizable y nombrable.

La **extensión en superficie** se puede diferenciar del siguiente modo (A):

- *Localidad:* extensión geográfica con nombres y límites.
- *Localidad utópica:* extensión imaginada y no geográfica con nombres y límites (p. e., la «Ciudad del Sol» de T. Campanella, la «Utopía» de Thomas More).
- *Lugar:* explotación de una localidad como campo interactivo por un grupo social.
- *Lugar imaginado:* la explotación se halla en el pasado o en el futuro (así, p. e., la imaginada recuperación del barrio Scheunenviertel del Berlín de los años veinte sirve de fundamento a las estrategias turísticas de los años noventa).
- *Territorio:* reivindicar la posesión de un lugar.
- *Territorio imaginado:* la posesión se halla en el pasado o en el futuro (p. e., Jerusalén en la tradición judía durante la prohibición de asentamiento por los monarcas otomanos).

Territorio y grupo

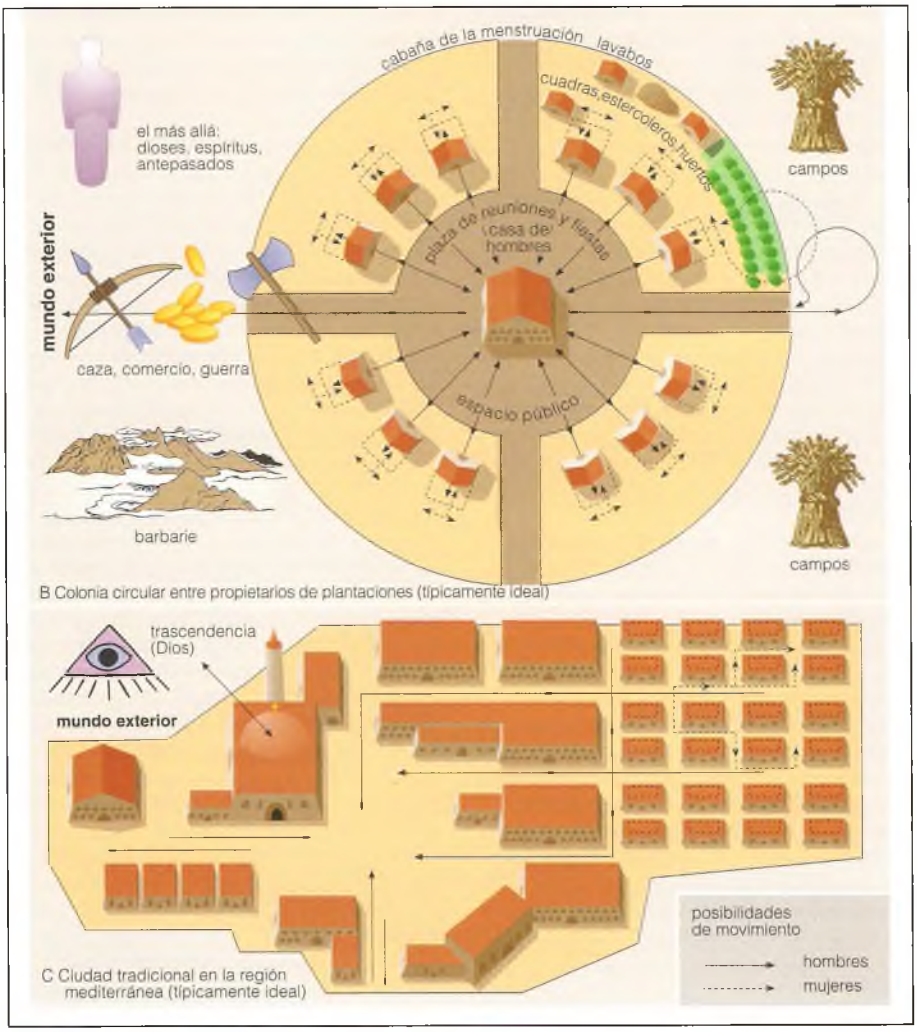
La división del mapa mundial en Estados nacionales hace suponer que tiene que haber, p. e., una cultura canadiense o una alemana. A semejanza del mapa político mundial, en la antropología cultural las extensiones superficiales se definen explícita o implícitamente como áreas culturales. Para las culturas complejas se formulan determinadas características como conceptos clave, cuya propagación define determinados territorios culturales; p. e., el *ámbito circum-mediterráneo* por la vigencia del honor y el oprobio, la *India* por su sistema de castas, *Oceanía* por las relaciones de intercambio. De este modo, en la literatura etnológica las localidades se convierten en escenario de determinados fenómenos. La cartografía de las etnias también establece áreas que, en la teoría cultural, funcionan como su territorio casi natural y que se citan para legitimar las reivindicaciones territoriales. Parece como si la diferencia cultural, las relaciones históricas y la organización social estuvieran inscritas en una extensión de superficie, como si los Estados nacionales, las etnias y las culturas poseyeran *su* territorio «de manera natural».

La etnología clásica se ocupaba de las formas –consideradas estables– de apropiación del espacio (p. e., colonias, «comarcas tribales», territorios), con la excepción de los trabajos acerca de los pastores nómadas. Este principio privilegiaba el sedentarismo de los grupos y el vínculo de la etnicidad con la territorialidad como objeto de investigación. La consideración del espacio como una estructura cerrada se esclarece en la investigación de los límites territoriales (B). Aunque la metáfora del límite forma parte, en más de un sentido, de las «joyas de la corona» de la etnología, y aunque principalmente se han estudiado las culturas y los grupos que se hallaban en posiciones periféricas o marginales en relación con los centros de poder de los Estados premodernos, de los Estados nacionales o de los imperios coloniales, los límites exteriores de los territorios apenas han sido investigados. Ello se debía implícitamente a la idea de que los límites únicamente separan a los grupos. Al hacer tal afirmación no se tuvo en cuenta que a menudo son los límites los que ponen en contacto a las personas (p. e., a través del comercio más allá de las fronteras). Así pues, sólo muy rara vez son absolutamente infranqueables, es decir, muros en lugar de umbrales.

Más adelante se investigan los espacios limítrofes como elementos unificadores de las zonas realmente separadas, p. e., en la creación de estrategias económicas especiales (sobre todo, el contrabando) o de un medio de comunicación común (p. e., la lengua mixta).

Hoy en día, las formas de la movilidad y de la flexibilidad, así como la disolución del espacio y del grupo, entran cada vez más en el campo visual de

A) Simultaneidad en la dispersión mediante el ejemplo de la comunidad de diáspora de los sindhises en Gibraltar



B), C) Esfera pública y privada: los sexos en el espacio

la etnología. Este desplazamiento del interés se ha visto favorecido por la observación de que los grupos clásicos que investigan los etnólogos están cada vez más ligados (y sobre todo, de forma cada vez más visible) a entramados de relaciones transregionales, transnacionales y globales. Las corrientes migratorias, la reticulación de la economía mundial, los medios de comunicación de masas y los hábitos de consumo, por un lado, y el cambio interpretativo dentro de la antropología cultural, por otro, han dado lugar a que se cuestione el vínculo del grupo con el espacio. Las posiciones extremas formulan incluso que el desarraigo territorial (la desterritorialización) es la experiencia determinante del hombre actual. Así lo dan a entender las investigaciones sobre la emigración y las empresas de carácter global. De todas maneras, las grandes corrientes migratorias no son un fenómeno histórico nuevo, y la flexibilidad y movilidad en el espacio es presumiblemente un fenómeno elitista. La idea y el sentimiento de pertenencia a un grupo definido como espacialmente cerrado parece fomentar la organización social en el sentido en que desaparecen el espacio y la cultura como puntos de referencia reales de la estructuración de la vida. El fraccionamiento de la tradicional identidad espacial y cultural va acompañado de dos **tendencias de formación:**

1. Una *orientada hacia delante:* en torno a los lugares y a los «decorados» étnico-culturales se forman nuevas relaciones de identificación, como lo demuestran, p. e., en el siglo XIX, el nacimiento de los Estados nacionales en Latinoamérica y, hoy en día, la formación de guetos étnicos.
2. Otra *orientada hacia atrás:* los grupos de identidad históricos y sociales (p. e., las etnias) aspiran a apropiarse del territorio sobre el que han perdido el control (por expulsión o emigración).

Así pues, hoy en día es discutible si la globalización provoca efectivamente la desterritorialización en gran escala. Las investigaciones empíricas indican además que las relaciones territoriales y étnicas adquieren cada vez más importancia, precisamente en Europa, para la formación de identidades (p. e., la regionalización en la Europa occidental, la nacionalización en la Europa del Este).

Las diferentes dispersiones locales, regionales, nacionales y globales parecen, pues, ser fenómenos que pueden transcurrir simultáneamente tanto dentro como entre grupos concretos; esto se ha demostrado sobre todo a través de la investigación de las comunidades de diáspora (A). En efecto, parece razonable considerar la territorialización, la desterritorialización y la reterritorialización como discursos de poder activados por individuos y por grupos en diferentes contextos y con distintas intenciones.

Apropiación del espacio

La densidad y la intensidad de la explotación marcan la idea de un **centro** y de una **periferia.** La civilización y la barbarie, lo propio y lo ajeno, el grupo de «nosotros» y el de «ellos», el entorno social inmediato (endosfera) y el mundo exterior (exosfera), el orden y el caos, es decir, las categorías básicas de la sociedad humana y de la cultura, se expresan en términos de superficie y espacio. Así, en casi todas las culturas existe la idea de que el espacio considerado como digno del hombre decrece desde el centro (del pueblo o de la ciudad) hacia la periferia.

> Entre los indios yaquis la propia cultura se localiza en la isla de lo *tonal;* fuera de ella se encuentra lo *nagual,* donde no tienen validez los estándares civilizados habituales.

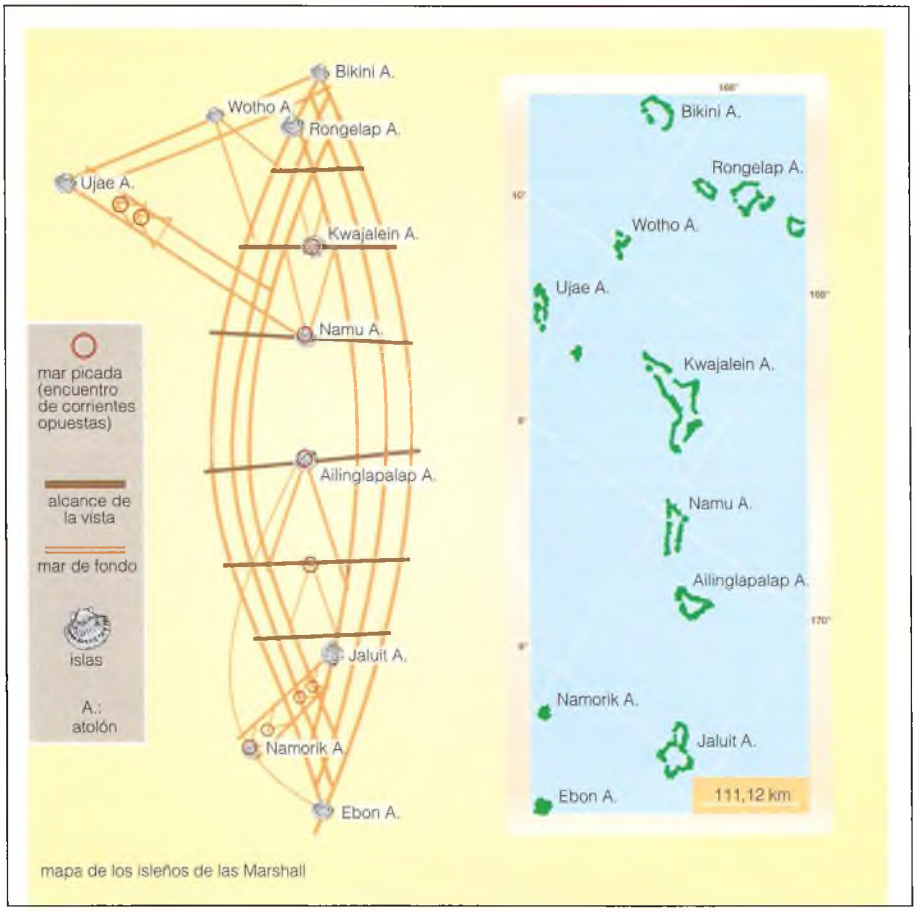
Está muy extendida la idea de que más allá de los límites comienza la «naturaleza» o la «barbarie», un espacio en el que viven los bárbaros con sus extrañas costumbres.

> En la región mediterránea, p. e., en el sur de España, la diferencia entre civilización y barbarie se expresa valorando más y privilegiando las formas de vida urbanas: la ciudad se considera la esfera del hombre, mientras que el campo agrícolamente explotado o no explotado es la esfera de la naturaleza; los aldeanos corren incluso el riesgo de ser calificados de subhumanos. Como se relacionan estrechamente con las plantas y los animales, se les considera rudos e incultos.

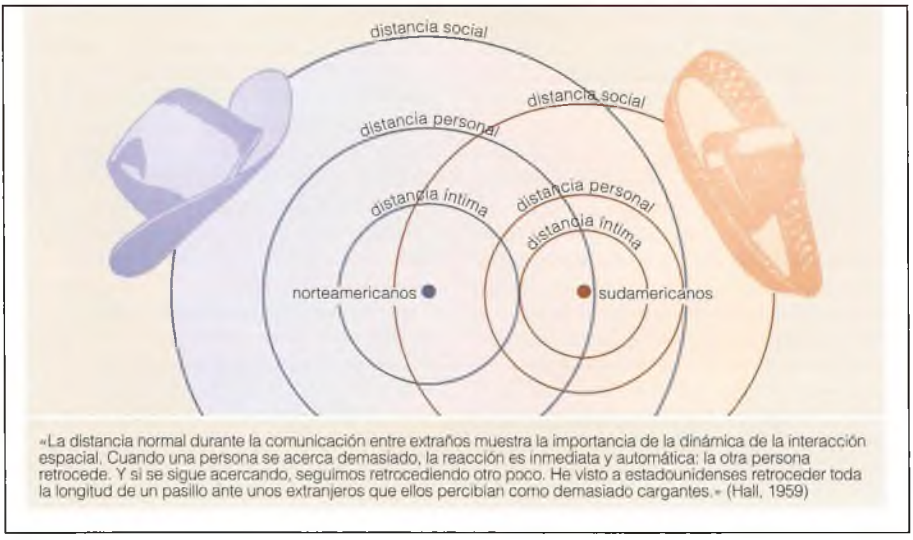
Desde esta perspectiva, el aldeano no es valorado como una persona plenamente válida (civilizada), ya que está más próximo a la naturaleza que el habitante de una ciudad. De ahí que en España, hasta hoy, sean poco habituales las formas de apropiación romántica de la naturaleza, como ocurre, p. e., en Alemania (excursiones por el campo, sendas instructivas sobre la naturaleza y el «bosque alemán» en el repertorio de canciones tradicionales).

El **uso de determinados lugares** está a menudo reservado a los miembros de ciertos grupos. La idea de la esfera pública y la privada suele estar estructurada por sexos (B, C), como en los pueblos andaluces, las casas melanesias de hombres, los hamanes árabes y los clubes británicos. Determinados sitios (p. e., el trono, el lugar de honor en la mesa) o posiciones (puntos cardinales, delante-detrás, derecha-izquierda, centro) van asociados al prestigio y sólo

Material protegido por derechos de autor



A) Cartografía indígena para navegar en alta mar en comparación con una carta marina moderna



B) Proxémica

pueden ocuparlos determinados grupos o personas.

Las posibilidades de apropiación del espacio y la superficie pueden ser diferentes: histórico-antropológicas y psicológicas:

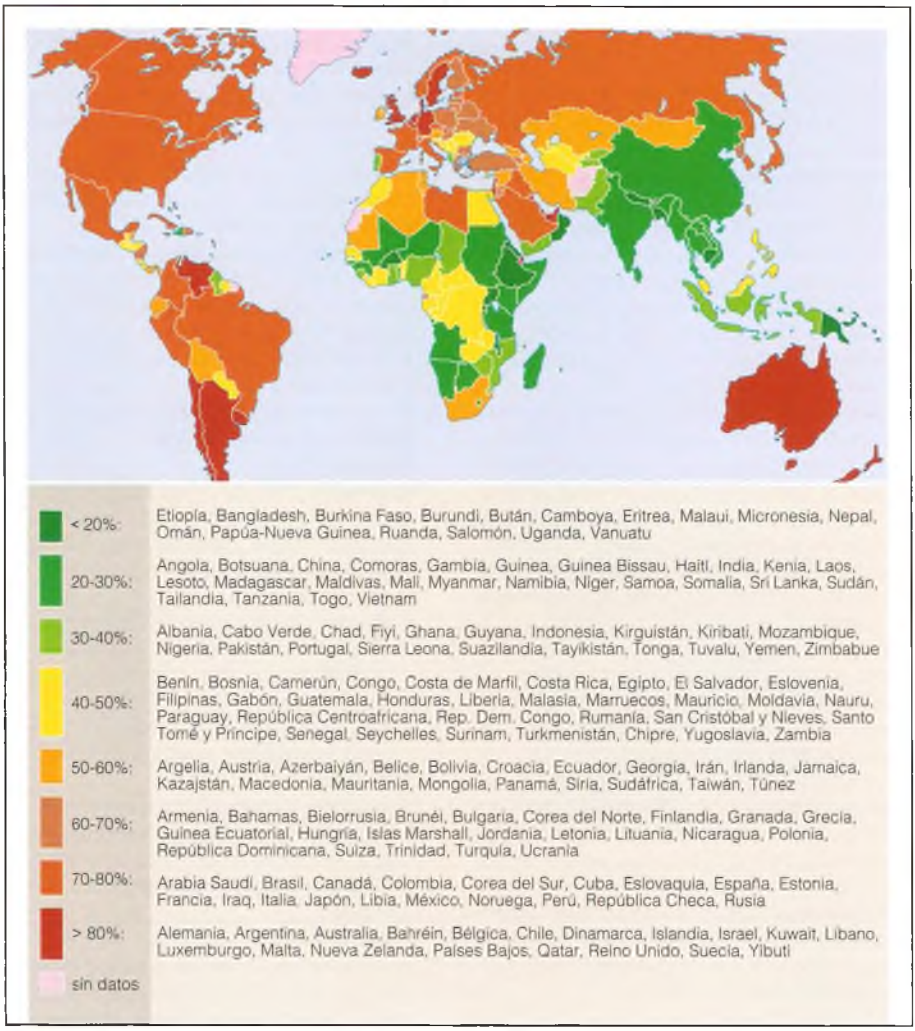
Por **modalidades de apropiación del espacio histórico-antropológicas** se entiende:

1. Definir (marcar, nombrar, categorizar, valorar) espacios como apropiados o inapropiados, como ya poseídos o todavía libres, con ayuda de signos, palabras, normas, reglas, disposiciones, leyes; al *poner un nombre,* las extensiones de espacio y superficie se cargan de significado; poner un nombre sirve para la orientación y el arraigo de las personas en el espacio (¿*dónde* me encuentro?) y en lo social (¿cómo tengo que comportarme *aquí*?). Los mapas (A), las brújulas y la posición de las constelaciones fijan el punto de vista del observador. A través de la institucionalización y la tradicionalización se puede otorgar una importancia duradera a las localidades.
2. El movimiento en y a través del espacio (exploración), la ordenación del espacio por el movimiento en la naturaleza (hacer excursiones, viajar, conducir, navegar, volar), la apropiación de tierra, agua y aire.
3. La explotación de la naturaleza como medio de subsistencia, p. e., ordenando y cambiando (cultivando) el suelo, los bosques, etc., cultivando plantas, cazando, pescando, cosechando, criando ganado.
4. La explotación de la naturaleza como dispensadora de materia prima, p. e., mediante la explotación minera, la construcción de centrales hidroeléctricas, etcétera.
5. La domesticación de animales (p. e., criar animales que salven distancias como perros, caballos, palomas mensajeras).
6. La conquista y el sometimiento de otras personas.
7. La apropiación mediante estructuras realizadas por el hombre, como p. e., cosas hechas («productos») o casas, carreteras, canales, colonias.
8. La representación artística o científica del espacio, p. e., en forma de maquetas, gráficos, fotografías.
9. Salvar distancias mediante la comunicación, p. e., a través de gritos, señales de humo o con banderas, teléfonos, internet, etcétera.

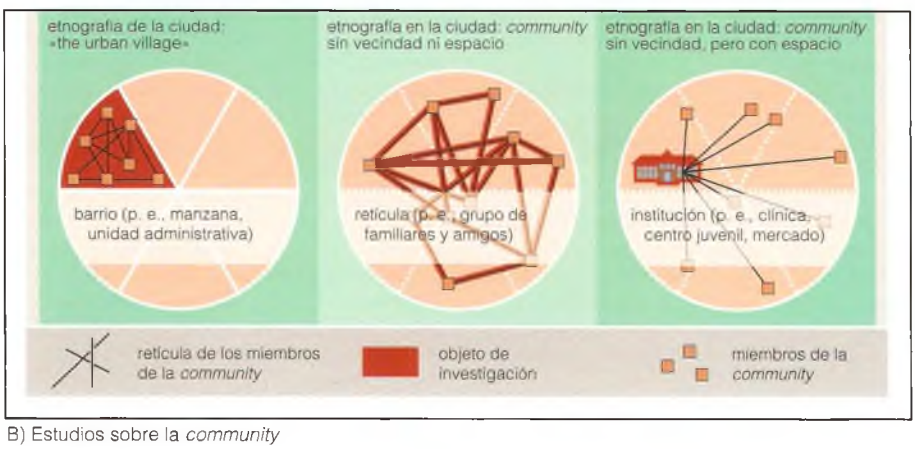
Como **modalidades psicológicas de apropiación del espacio** cabe mencionar:

1. La experiencia del propio cuerpo (p. e., la cavidad bucal) como espacio originario.
2. El movimiento y el avance en el espacio (orientación espacial): a) tocar y coger cosas (forma, superficie, textura, ángulos, bordes, etc.), b) gatear, sentarse, erguirse, andar, saltar, lanzar (disparar), montar a caballo, conducir, navegar, volar.
3. La exploración del entorno con la ayuda de los sentidos (ver, oír, oler, saborear, tocar, sensaciones cinestésicas).
4. La creación de artefactos, p. e., mediante la transformación, la categorización, la producción, el moldeo, el desarrollo y la destrucción.
5. El dominio lingüístico-cognitivo, p. e., mediante la cartografía, la medición, la reproducción y el nombramiento.
6. El uso del espacio y de los objetos espaciales (p. e., de señales de tráfico) como medio de comunicación.
7. La toma de posesión, disposición y administración transitorias o duraderas de la naturaleza (agua, tierra, aire), así como de espacios, dominios, edificios y objetos creados por el hombre, p. e.:
   - mediante la ocupación, la incautación o la explotación, marcando, p. e., espacios como propiedad o posesión, como abandonados o expropiados;
   - mediante vallado y cercado;
   - por defensa, como salvaguardia de la ley y el orden;
   - por desertización («tierra quemada»);
   - por vulneración de las normas y las reglas (p. e., mediante la ocupación legal o ilegal);
   - mediante compra, venta, arrendamiento y alquiler;
   - por herencia.
8. La personalización de los espacios (haciéndolos habitables), p. e., amueblar, decorar, marcar, poner plantas, distribuir cosas personales o modificar el espacio.

También el propio **cuerpo humano** y el espacio inmediato que rodea a una persona **(espacio personal)** son estructurados por la cultura. La fragmentación en diferentes zonas está condicionada por la cultura: ¿Qué valores se asocian con una parte del cuerpo? (p. e., corazón = valor) ¿Qué cambios puede uno hacerse en el cuerpo y cuáles están prohibidos? ¿Sobre qué aspectos del cuerpo puede decidir el individuo por sí solo y sobre cuáles la comunidad? ¿Qué significa el contacto físico en cada situación? ¿Qué parte del cuerpo puede tocar determinada persona y en qué situación? Asimismo, en toda cultura existen ideas concretas sobre qué distancia física *(proxémica)* es la correcta entre dos personas (B).



A) Grado de urbanización de la Tierra



B) Estudios sobre la *community*

La **ciudad** tardó en convertirse en un campo de investigación reconocido. Las razones estriban en la tradición antiurbanista de la etnología. La proyección romántica del «noble salvaje» influyó en el evolucionismo, que buscaba los orígenes de las formas de organización complejas (por lo tanto, también de la ciudad). Se creía que el primitivismo, la originalidad y la autenticidad únicamente se podían encontrar en las sociedades tribales tradicionales (etnología) y en las comarcas rurales del propio país (folclore).

Las raíces de la ***Urban Anthropology*** se hallan en la sociología urbana de la *Escuela de Chicago*. Ésta investigaba sobre todo los vecindarios étnicamente homogéneos que se consideraban pueblos dentro de la ciudad. Se establecía la diferencia entre grupos primarios (relaciones cara a cara) y grupos secundarios (relaciones impersonales).

Robert Redfield [1941, México] diferencia las ciudades, «artificiales y corruptas», de las comunidades rurales, «verdaderas y humanas». Responsabiliza al ambiente urbano del desmoronamiento de los valores tradicionales. Oscar Lewis [1959, México] estudió la misma zona que Redfield, pero constató la aparición, en la ciudad centroamericana, de un nuevo entramado de valores al que denominó la «cultura de la pobreza».

En los años cincuenta y sesenta, la *Escuela de Manchester* llevó a cabo sistemáticas investigaciones de campo en las ciudades del Cinturón de Cobre africano.

Con la eliminación de las posibilidades tradicionales de investigación en las colonias, con el abandono de la investigación de «tribus aisladas» y el aumento de la urbanización (A), los etnólogos investigan cada vez más su país de origen y las ciudades. En los años sesenta se desarrolla la *Urban Anthropology* como una subdisciplina independiente de la etnología. Ésta todavía se concibe a sí misma, entre 1950 y 1970, como una etnografía **en la ciudad** y se ocupa principalmente de temas que recuerdan a la clásica etnografía tribal: la pobreza en la ciudad, la emigración del campo a la ciudad, la investigación de los barrios urbanos *(the urban village)*, la estructura y la adaptación de organizaciones voluntarias, los lazos de parentesco, la etnicidad. Esta visión holística subrayaba el vínculo recíproco entre cada uno de los elementos de la ciudad.

En los años ochenta, por el contrario, se practica conscientemente una etnografía **de la ciudad** y, poco a poco, se van considerando aspectos que hasta entonces habían sido relegados: a) la huida a la ciudad por las perspectivas político-económicas, b) las elites y la clase media, c) el mundo laboral urbano, d) la política «desde abajo» (p. e., las iniciativas ciudadanas), y e) las formas específicamente urbanas del estilo de vida.

Se van haciendo más **análisis reticulares** cuyo objetivo son las relaciones personales de los individuos. El análisis reticular se utiliza, p. e., en la investigación de las comadrerías y de los acuerdos informales *(broker)*.

Los **estudios del vecindario** *(Community Studies)* (B) siguen siendo populares por razones de investigación metodológica. Sin embargo, la formación de una comunidad con un vínculo sentimental solidario por la coincidencia de un grupo estructurado mediante relaciones primarias con un territorio delimitable *(community)* cada vez se analiza más por imperativos económicos, que son los responsables de qué grupos se reparten un territorio:

- La *community* y la creación voluntaria de actividades comunitarias sólo surgen en barrios marginales dentro del conjunto de la ciudad (construcción social).
- La concepción de la *community* sin vecindario recurre al análisis reticular e investiga las relaciones personales del individuo repartidas por toda la ciudad.

Los conocimientos procedentes de la psicología ambiental, p. e. mediante el *crowding*, así como del interaccionismo simbólico, demuestran la importancia de la espacialidad para la formación de una identidad. Según Welz [1991], la *community* no necesita la cercanía de la vecindad, pero sí un emplazamiento (p. e., un local o una calle) donde la identidad de grupo de los miembros de la retícula encuentre una expresión simbólica.

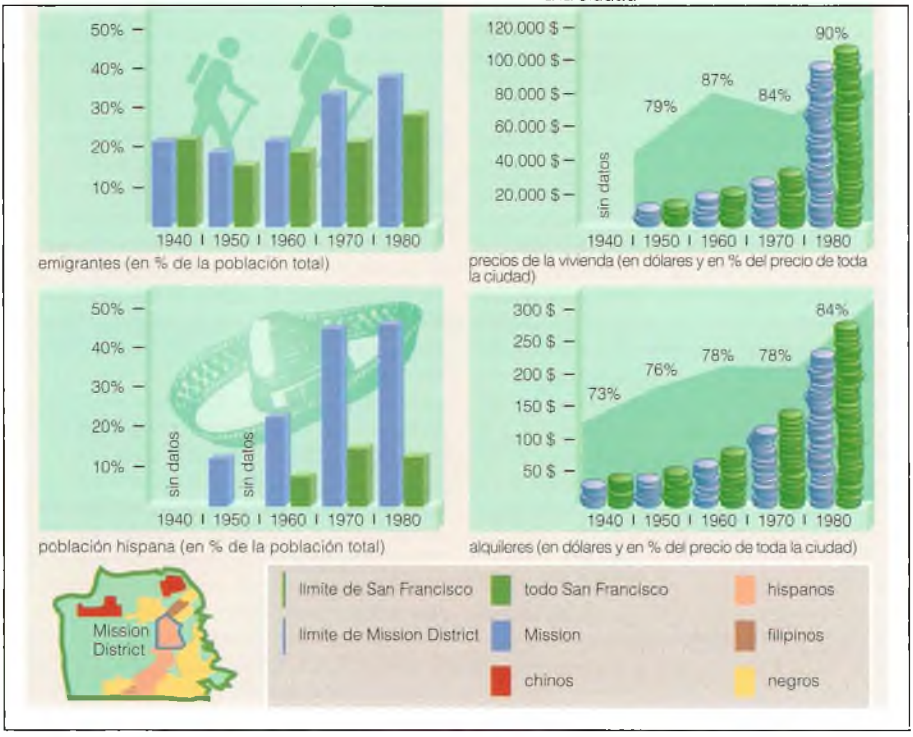
El interés etnológico por la investigación de la ciudad ha aumentado considerablemente en las últimas décadas. Esto se debe no sólo a que hoy viven más personas en la ciudad que en el campo, sino también al interés de las comunas por resolver, con la ayuda de la experticia etnológica, fenómenos (p. e., comunidades de emigrantes) y problemas (p. e., el de los «sin techo») específicamente urbanos. Esto tiene validez sobre todo para EEUU, donde desde los años setenta la investigación de la ciudad se lleva a cabo teniendo cada vez más en cuenta la aplicación práctica. Pero el creciente interés de los etnólogos por la investigación de la ciudad remite también al desplazamiento general y constante de la disciplina desde la investigación de culturas ajenas al estudio del propio entorno cultural.

Así, según un estudio de 1991, el 45 por 100 de las investigaciones etnológicas urbanas realizadas por etnólogos americanos tienen lugar en EEUU, el 14 por 100 en México y Centroamérica, y el 10 por 100 en Canadá y Sudamérica.

Material protegido por derechos de autor

A) Clasificación de los tipos migratorios

B) Asimilación de los que emigran del campo a la ciudad



C) Colonia de inmigrantes: emigración y situación de la vivienda (Mission District, San Francisco)

El concepto de **emigración,** en su más amplio sentido, abarca diferentes formas de desplazamiento humano (A): desplazamiento estacional de grupos medio sedentarios *(trashumancia),* nomadismo, desplazamientos culturalmente motivados, huida, emigración por trabajo.
En un sentido más estricto, la emigración designa un cambio de pertenencia a un grupo que va más allá del mero cambio de lugar.

Este cambio provoca tanto en la sociedad de origen como en la de acogida un giro cultural y social (p. e., cambios estructurales y de relaciones) y da lugar a la formación de sincretismos étnicos y culturales. La emigración, por regla general, se produce desde la periferia hacia el centro, concretamente, entre Estados o dentro de Estados (emigración interior, p. e., del campo a la ciudad, B). Así, el proceso de urbanización mundial y el aumento de la población urbana están condicionados, sobre todo, por la afluencia desde zonas rurales.
La migración no es un fenómeno de finales del siglo xx ni del presente. En todas épocas y en todas las culturas ha habido movimientos de población. De todas maneras los emigrantes, en especial en la teoría de la globalización, se han convertido en los representantes paradigmáticos del hombre desterritorializado y desarraigado del presente.
El **proceso de emigración** comienza con la decisión de abandonar el lugar de residencia habitual y puede ser concebido a partir de diferentes motivaciones combinables entre sí:

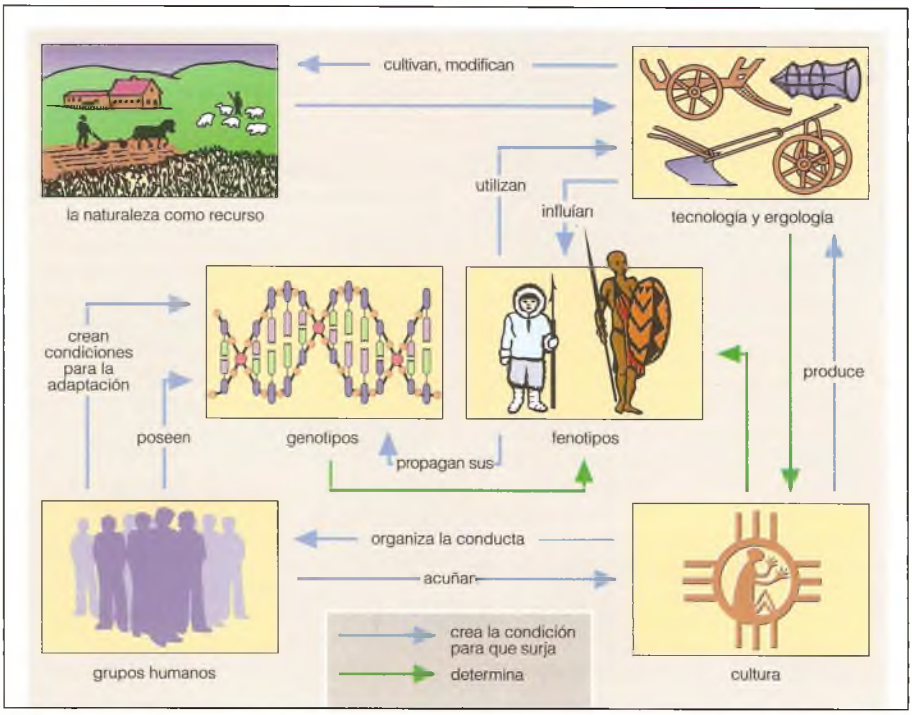
- **causas políticas** (guerras, disturbios, sistemas totalitarios); sirven de ejemplo los refugiados bosnios de la guerra civil (años noventa) y los exiliados chilenos de la era Pinochet;
- **causas económicas** (búsqueda de trabajo, hambrunas); sirven de ejemplo los *Gastarbeiter* o trabajadores extranjeros de Alemania (de los años cincuenta a los setenta);
- **causas ecológicas** (catástrofes del medio ambiente); aquí hay que mencionar, p. e., el traslado forzoso de la población del atolón de Bikini (años cincuenta) como consecuencia de los ensayos estadounidenses con la bomba atómica;
- **causas sociales** (racismo, discriminación); se puede citar como ejemplo la emigración de los judíos de la Alemania nazi;
- **causas culturales** (el reclamo mágico de algunas ciudades); mencionemos aquí, p. e., a los artistas americanos que en los años veinte emigraron a París o en los cincuenta a Tánger.

En cualquier caso, el descontento con la situación desempeña un papel importante basado en los desniveles de bienestar entre la región de emigración y la de inmigración o en una imagen romántica e idealizada del país de acogida.

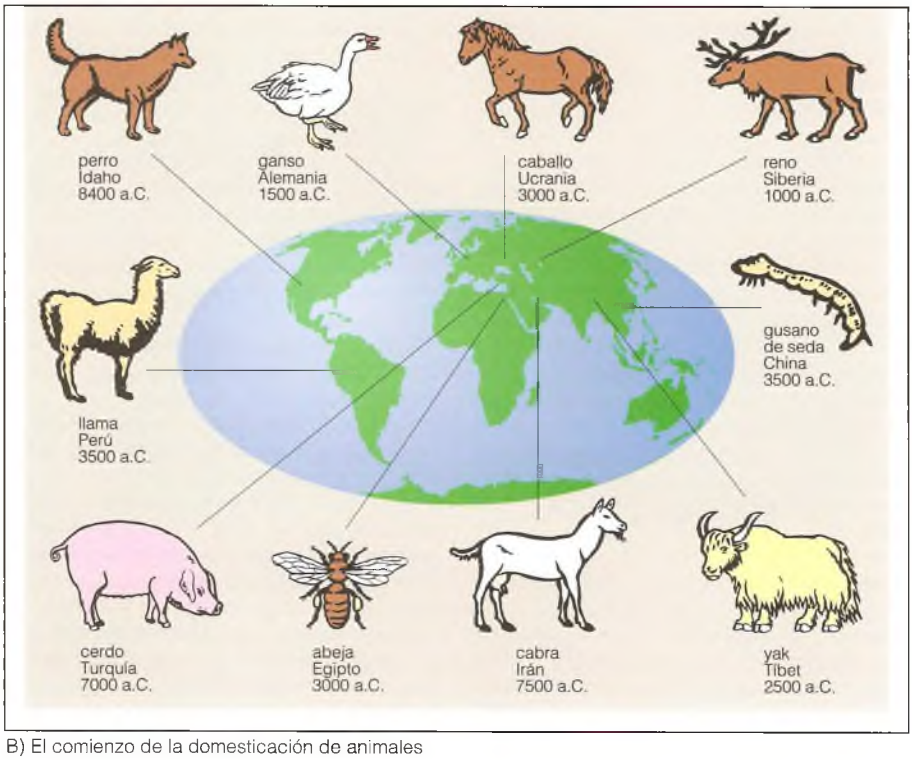
Los **costes psíquicos** de la emigración suelen ser infravalorados por los propios emigrantes; lo mismo cabe decir de las dificultades de un posible retorno y reintegración en la sociedad de origen. El abandono de un entorno familiar calificado de patria provoca a menudo inseguridades en las orientaciones, hasta entonces percibidas como indudablemente válidas. Se desvalorizan patrones de conducta y de pensamiento que hasta entonces no se ponían en duda. Los emigrantes casi siempre se esfuerzan por adquirir un equilibrio entre la conducta y la visión del mundo propias y las de la cultura de acogida y, por lo tanto, están sometidos a un permanente estrés de adaptación a la sociedad de acogida.
Llamamos **colonia de inmigrantes** (C) tanto a la convivencia en el espacio (p. e., en un barrio de la ciudad) como a la infraestructura cultural y social de los emigrantes.
Las colonias de inmigrantes pueden proporcionar al recién llegado protección, primeras posibilidades de trabajo, respaldo y seguridad, aliviando así el estrés propio de la adaptación. De todas maneras, muchas veces los imperativos sociales y económicos, como p. e. la pobreza, la escasez de vivienda o la marginación, son los responsables de la aparición de una colonia de inmigrantes.
En las primeras investigaciones sobre la emigración se partía de la base de que los emigrantes se adaptarían escalonadamente, p. e. a través de las generaciones, a la sociedad de acogida. Más tarde se estudió la influencia de los factores jurídicos, económicos y culturales en el proceso de asimilación.

Ambos principios partían de que el emigrante lleva a cabo un *rite de passage* entre dos culturas homogéneas y holísticas.

En la sociedad de acogida los emigrantes suelen ser considerados como representantes de la cultura de su país de origen. De ahí surgió en la pedagogía intercultural la imagen del emigrante como una persona *entre* dos culturas. Pero las **culturas de los emigrantes,** como las demás culturas, no son unas imágenes homogéneas; se diferencian tanto de las culturas de sus países de procedencia como de las que se encuentran en el país de acogida. De ahí que los principios más recientes consideren al emigrante como una persona *con* dos (o más) culturas o como perteneciente a una cultura híbrida completamente nueva.



A) Adaptación



B) El comienzo de la domesticación de animales

En la etnología la **adaptación** designa el habituamiento del hombre a las más diversas circunstancias físicas de su entorno (topografía, zonas climáticas, tiempo, calidad del suelo, vegetación, fauna).

La idea de la adaptación está basada en la división eurocéntrica entre «cultura» y «naturaleza», división que sólo aparece en pocas culturas.

Así, p. e., los indios del Amazonas ven a los animales «salvajes» como «otras» personas.

De ahí que los etnólogos se interesen por saber si en una cultura se hace la distinción –y cómo se hace– entre un ámbito del hombre (cultura) y un ámbito no humano (naturaleza) (imagen del mundo). El hombre, como ser social, cultural, económico, fenotípico y genotípico, crea con su respectivo entorno un sistema complejo y dinámico de relaciones mutuas (A). El hombre está capacitado para influir en el entorno con el objetivo de la *subsistencia*. Así, p. e., las formas de economía y la tecnología modifican las circunstancias físicas del entorno natural.

Las zonas desérticas, que antes sólo servían como espacio vital *(hábitat)* a pequeños grupos de nómadas, pueden convertirse mediante los sistemas de riego en una base para que viva una población más numerosa.

La presencia global de la especie humana hay que atribuirla a la capacidad cultural del hombre. Los recursos naturales (p. e., riquezas del subsuelo, animales salvajes, plantas, fuentes energéticas) se aprovechan mediante unas *tecnologías* específicas con el fin de mantener la existencia del grupo.

Entendemos por **tecnología** la ciencia de la transformación química o física de los recursos a base de fabricar bienes materiales, herramientas, medios de transporte, ropa y utensilios.

A partir de la necesidad de abastecerse de alimentos y bienes materiales, así como de protegerse de las amenazas ambientales, se han desarrollado dos *formas de economía* diferentes.

El empleo efectivo de herramientas y la aplicación de habilidades requiere formas de relación humanas. La posesión y el empleo de aparatos y conocimientos, el acceso a los recursos (p. e., suelo, agua, presas de caza) y los procesos de trabajo han de ser estipulados y organizados entre las personas.

La diferenciación entre culturas con una tecnología primitiva o avanzada mide la complejidad tecnológica según los estándares occidentales *(eurocentrismo)*. No se tiene en cuenta que los conocimientos, p. e., de los aborígenes australianos sobre el aseguramiento de la subsistencia en su entorno son igual de complejos que los de los habitantes de una ciudad europea. Ambas estrategias de subsistencia se basan en un conocimiento detallado del respectivo entorno. Lo único que varía es el grado de energía transformada por la tecnología.

Tampoco es sostenible la correlación de una tecnología supuestamente sencilla con un escaso grado de complejidad cultural; no hay que olvidar que precisamente los aborígenes han desarrollado un sistema de parentesco altamente diferenciado.

Estrechamente unida a la tecnología está la **ergología**, la ciencia del uso y la utilización de los productos materiales técnicamente producidos (del griego *ergos* = 'obra', y *logos* = 'ciencia'). Aunque los animales también utilizan herramientas (p. e., las nutrias marinas, los tejedores, los primates), sin embargo es específicamente humana la transmisión del conocimiento tecnológico de generación en generación a través de las tradiciones.

En todas las sociedades hay especialistas que se ocupan de transmitir el saber. Entre los pueblos ágrafos, esos conocimientos se transmiten oralmente.

La **domesticación**, es decir, el amansar y criar animales salvajes (B) vuelve a las personas menos dependientes de los recursos existentes.

En realidad, la domesticación va unida al inicio del desarrollo de grupos de población mayores y más diferenciados desde el punto de vista socioeconómico.

Normalmente, la etnología contempla a los animales según su relación con el hombre. Desde el punto de vista de la subsistencia, los animales son investigados como recursos económicos, bienes y medios de producción.

Según el estudio de Marvin Harris acerca de los hindúes [1965], el carácter sagrado del ganado vacuno no es irracional, ya que la ventaja energética de utilizar las vacas como dispensadoras de leche y los bueyes como animales de tiro, y su estiércol como combustible y abono, es mayor que si los mataran.

En cambio, hay estudios simbolistas que ven los animales como objetos de prestigio, como ofrendas o como tótems.

Así, se ha sabido que los investigadores –varones– de los primates estudiaron en los años cincuenta y sesenta sobre todo a los papiones, que se caracterizan por unos machos dominantes que tienen un harén de hembras. Sin embargo, las primatólogas feministas de los años setenta se dedicaron a estudiar aquellas especies (p. e., los monos del Viejo Mundo) en las que dominan las hembras fuertes. Así pues, cualquiera que quiera mostrar como algo «natural» la dominancia de uno u otro sexo entre las personas, puede recurrir a una especie animal.

Material protegido por derechos de autor

Técnicas y utensilios para hacer fuego

El uso de cualquier herramienta precisa de un mínimo de **energía.**

En el curso del tiempo, las sociedades humanas han desarrollado una serie de técnicas y utensilios (fig.) para liberar, transmitir o transformar la energía. Para el ecólogo cultural Leslie White [1949] toda evolución cultural no sólo está fundada en la mera aplicación de la energía al entorno material, sino en el aumento de la transformación energética, bien modificando la energía acumulada o bien perfeccionando las técnicas. White considera la cultura un mecanismo a través del cual los hombres obtienen energía. Según él, cuanto más desarrollada esté una sociedad, más aumenta la desigualdad en el reparto de la energía.

Los críticos de este principio objetan que: a) la medición de la energía en sistemas culturales no es posible, b) se concibe implícitamente la cultura como un sistema cerrado, y c) la equiparación de una elevada transformación energética y el desarrollo es la expresión del etnocentrismo europeo y americano.

Qué **fuentes de energía** se aprovechan en una cultura concreta depende de los recursos disponibles.

La *fuerza muscular humana* es, desde el punto de vista de la historia de la evolución, la fuente energética más antigua y probablemente también la más habitual. Se trata de una fuerza limitada, aunque puede hacerse más eficiente mediante diferentes técnicas:

- entrenamiento y práctica en el uso de las herramientas;
- coordinación de los procesos;
- cooperación social (p. e., por imitación, por el aprendizaje de especialistas con experiencia, etcétera).

La *fuerza muscular animal* se utilizó desde muy pronto como complemento de la energía humana. El inicio de la domesticación de animales aumentó el nivel de la energía disponible para el hombre. Así se podían extraer mayores cantidades energéticas, p. e., en forma de alimentación o de energía cinética. De ese modo se disponía de más alimentos que los estrictamente necesarios para aplacar el hambre.

V. Gordon Childe (1892-1957) acuñó para este importante paso en la superación de las condiciones naturales, que tuvo lugar hace aproximadamente 9.000 o 10.000 años, el término de *Revolución neolítica.*

Los animales pueden desempeñar las mismas funciones que las herramientas:

- como fuentes de alimentación espontáneamente aprovechables (proporcionan directamente energía al cuerpo humano; «recipientes»);
- como vehículos para transportar personas y objetos («medio»).

Pero a través de la domesticación no sólo se obtiene energía, sino que además el uso de la energía se hace necesario: los animales necesitan agua y comida, tienen que ser adiestrados y hay que dsarrollar herramientas especiales orientadas más a transformar la energía animal que la humana (p. e., aperos de labranza, recipientes).

El hombre puede aprovechar diferentes formas de *energía cinética:*

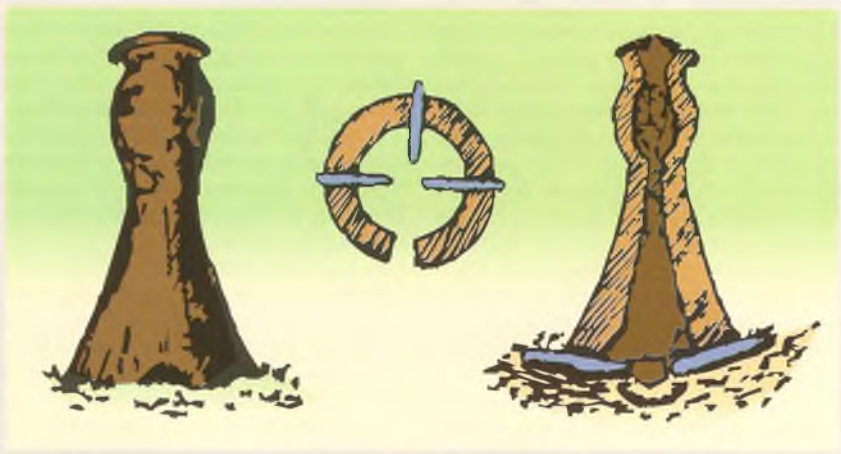
- La energía cinética se almacena en las plantas en forma de energía solar (fotosíntesis). Esta energía se vuelve a liberar como alimento en el cuerpo del hombre y del animal.
- Las grasas y los aceites producidos en los cuerpos de los animales pueden ser aprovechados por el hombre como fuente energética.
- Los sedimentos geológicos de las plantas descompuestas son materias básicas para diferentes combustibles fósiles (carbón, gas natural, petróleo).
- La energía cinética en forma de movimiento natural (viento, marea alta y baja, corrientes de agua) puede ser transformada por molinos de viento, ruedas hidráulicas, velas de barco, etc. El uso de la energía cinética también es sólo posible mediante la utilización de técnicas y herramientas.

La *energía eléctrica* aparece en la naturaleza en forma de relámpagos. Sin embargo, esta energía sólo puede ser utilizada hasta cierto punto, ya que el sitio y la hora a la que cae un rayo es imprevisible. En los últimos doscientos años se han desarrollado unos generadores que pueden transformar en energía eléctrica la energía cinética asociada a combustibles fósiles. Las tecnologías desarrolladas tras la Segunda Guerra Mundial de la energía nuclear y solar también están orientadas a la producción de energía eléctrica.

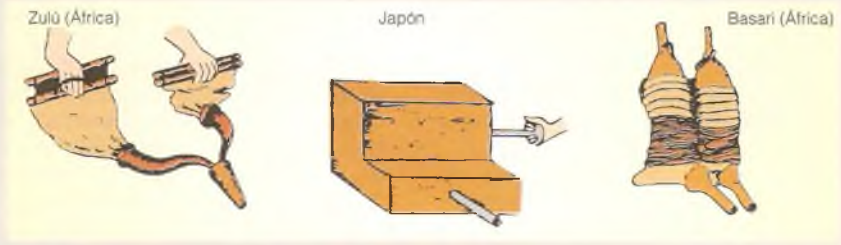
La *energía espiritual* es una forma de energía que físicamente es difícil de demostrar. Tanto las fuerzas espirituales como la mera creencia en su existencia desempeñan, sin embargo, un papel importante en el dominio de la vida psíquica, social y ecológica del hombre y de la cultura.

En África, los herreros suelen disfrutar de mucho prestigio, ya que pueden dar la forma deseada al hierro, materia prima que se considera mágica.

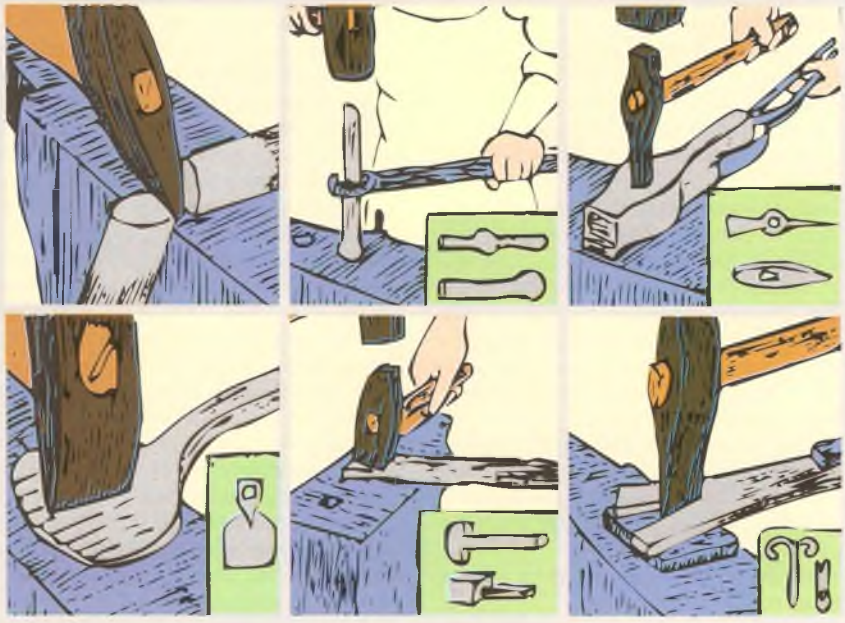
Así, p. e., entre los bamanas (Mali) el arte de la forja es equiparado con el dominio de las fuerzas mágicas de la naturaleza. Esta habilidad artística, a su vez, hace que en el propio herrero «se reúna» una gran cantidad de energía cultural *(nyama).* Ésta proporciona autoridad al herrero, cuyos productos se consideran la expresión visible de esa energía cultural acumulada.



A Hornos de forja (Djur)



B Tipos de fuelle



C Técnicas de forja (tajar, recalcar, perforar, aplanar, decantar, partir)

A)-C) Utensilios y técnicas de la metalurgia

Casi nunca existe suficiente materia y energía, o al menos no en la forma deseada por el hombre. Para satisfacer las necesidades humanas básicas hace falta desarrollar un equipo de herramientas con las cuales se puedan dominar las regularidades físicas de la inercia y de la pérdida de energía.

Las **herramientas** son unos artefactos que sirven para transformar el entorno físico, entendiendo por **artefactos** aquellos objetos del entorno material que han sido creados o modificados por la mano del hombre.

El origen del uso de herramientas en la historia de la humanidad es investigado sobre todo por la primatología y la antropología física. Durante mucho tiempo, la capacidad para producir herramientas se consideraba uno de los atributos determinantes que diferencian al hombre del animal. Sin embargo, al descubrir que los primates y otros animales (p. e., las nutrias marinas) utilizan herramientas, esta diferenciación ha sido puesta en tela de juicio.

En el evolucionismo, el estudio de la evolución de las herramientas desempeñó un papel primordial, ya que estaban convencidos de que así se podía deducir el grado de evolución de una sociedad.

Las herramientas se pueden clasificar:

- *por el uso:* las herramientas primarias se utilizan directamente, con las secundarias se hacen otras herramientas;
- *por la complejidad:* las herramientas sencillas constan de un parte, mientras que las complejas se componen de varias partes;
- *por la clasificación de la respectiva etnia (folk taxonomy)*, que por regla general está estrictamente orientada al uso de las herramientas.

Las tipologías de las herramientas se pueden clasificar según su *función tecnológica* en cuatro categorías combinables entre sí:

- *Recipientes:* son herramientas para guardar y almacenar la materia o la energía durante un periodo prolongado de tiempo. Los recipientes tienen la función de proteger su contenido del daño, la descomposición y la pérdida de valor (p. e., tarros, cestas, bolsas, almacenes).
- *Medios:* son herramientas que sirven para mover la materia o la energía a través de una distancia en el espacio (p. e., cables telefónicos, cañerías, canales de riego). La combinación de recipiente y medio es calificada de *vehículo*, como p. e., los ascensores. Un *mecanismo* es un conjunto de medios que transmiten fuerza, energía o movimiento, como p. e., la rueda.
- *Selectores:* son herramientas que separan entre sí las fuerzas diversamente influyentes, que rechazan y absorben (filtros) determinadas fuerzas. Los selectores que han de rechazar todas las fuerzas son al mismo tiempo recipientes, mientras que los selectores que están orientados a absorber sólo algunas fuerzas también son medios. Si se combina un filtro con un mecanismo, entonces se habla de *válvula*. Las *trampas* son aquellos selectores que guardan o almacenan determinadas fuerzas.
- *Convertidores:* son herramientas que le dan otra forma a un material o a una energía concretos. En la historia de la humanidad, la forma más usual de convertidor probablemente sea el fuego. Las *máquinas*, a través de un mecanismo, hacen que la energía sea utilizable convirtiendo la energía en movimiento mecánico. Los *generadores* provocan exactamente lo contrario: la energía mecánica es convertida en energía eléctrica. Los *analizadores* separan la fuerza influyente y la dividen en sus distintas partes, mientras que los *sintetizadores* unen una serie de fuerzas influyentes hasta formar una única fuerza.

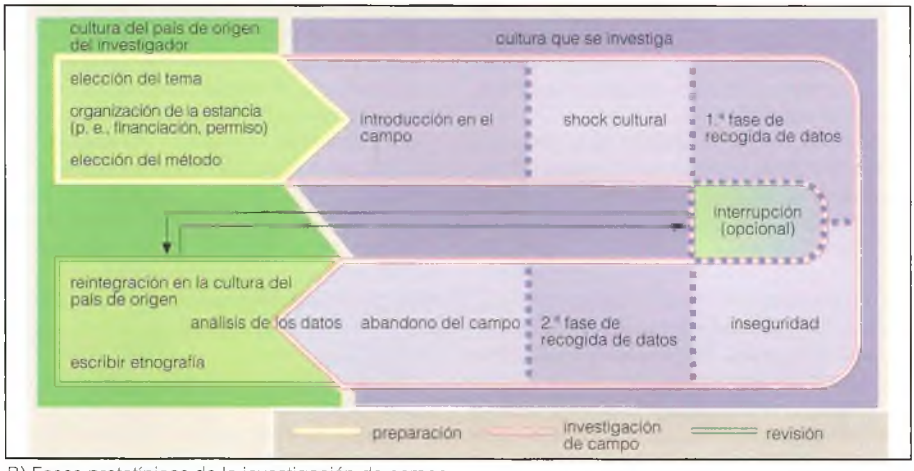
A cada uno de estos tipos clasificados se le puede asignar un gran número de los más diversos utensilios (A, B) y técnicas de trabajo (C). Para la utilización concreta, el usuario ha de emplear la herramienta que mejor se ajuste a su propósito.

En las culturas del mundo se han desarrollado numerosas herramientas para poder vivir y sobrevivir en los entornos más variados (adaptación), en los que el cuerpo humano, por sí mismo, no está capacitado para habitar. Gracias a las herramientas se pueden satisfacer diversas necesidades, como p. e.:

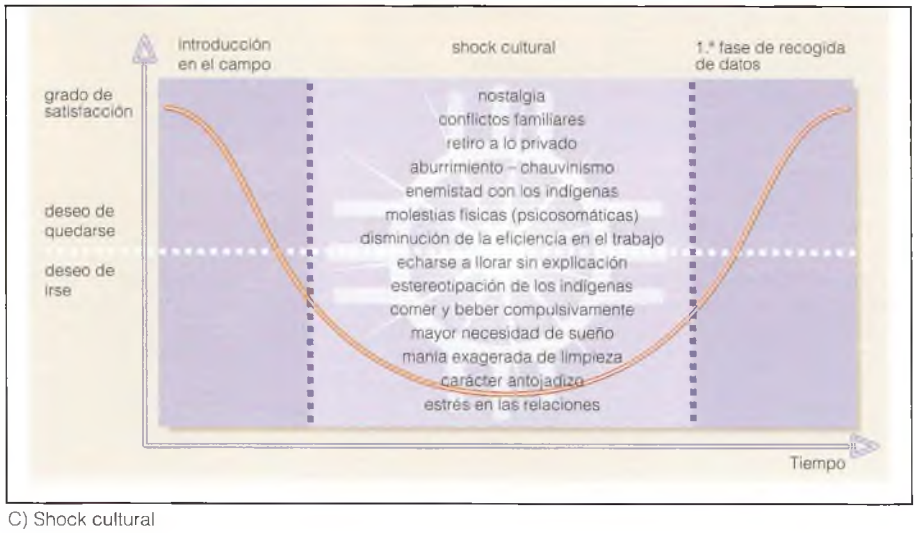
- *Comunicación:* herramientas que posibiliten o faciliten la comunicación, que organicen y transformen las conductas; p. e., tocar el tambor.
- *Regulación de la temperatura, protección del tiempo:* la adaptación a determinadas zonas climáticas sólo es posible mediante el uso de herramientas (p. e., viviendas, ropa). Se crean filtros para mantener alejados el frío y la humedad; los recipientes hacen que los alimentos no se descompongan tan deprisa por el calor.
- *Saciedad:* herramientas para descubrir agua, cazar animales, recolectar plantas, transportar, preparar y aderezar la comida.
- *Ejercicio del poder:* las armas son herramientas para cimentar o combatir la situación social.

Material protegido por derechos de autor

A) Trabajos preliminares para la investigación de campo



B) Fases prototípicas de la investigación de campo



C) Shock cultural

Se entiende por **investigación de campo** la estancia participativa y observadora en el lugar de la cultura que ha de ser investigada, con cuyos miembros el investigador ha de mantener estrechos contactos. En el caso de la **investigación de campo extensiva,** el investigador viaja por una zona más amplia para investigar determinadas cuestiones. En la **investigación de campo estacionaria,** el investigador vive en un lugar e intercambia continuamente información con sus informadores.

Su *duración* puede variar y depende, entre otras cosas, del planteamiento del objeto a investigar y de la financiación, aunque por regla general abarca como mínimo un ciclo anual.

La investigación de campo es el método principal para recabar datos con el objetivo de descifrar la cultura desde el punto de vista de sus miembros (comprensión). Luego, a partir de datos relacionados con otros hallazgos culturales, se desarrollan unas generalizaciones (inducción) que, a su vez, guardan relación con otras culturas y teorías ya existentes (explicación).

Dicen que sir James Frazer, ante la pregunta de si conocía personalmente a los indígenas, contestó: «But heaven forbid!» (¡Dios me libre!). Aunque esta manifestación es típica de los sabios de gabinete del siglo XIX, sin embargo, la exigencia de una recopilación de datos por el propio investigador (es decir, no a través de viajeros, misioneros y funcionarios gubernamentales) tiene en la etnología una larga tradición, que se remonta a los naturalistas (M. Miklukho-Maklai, 1870-1871; A. C. Haddon, 1898-1899; E. Westermarck, 1900; W. H. Rivers, 1901-1902).

Pero esto rara vez llega al extremo de que el investigador se integre tan profundamente en la cultura investigada como para sentir necesidad de regresar a la cultura de origen *(going native),* o como para destruir el material recabado, como, p. e., se cuenta de la investigación de Frank Cushing entre los zuñis, que duró de 1857 hasta 1900.

B. Malinowski fue el primero en canonizar la estancia en el campo como imprescindible, convirtiéndola así en el método central de la disciplina: en una especie de segunda socialización, el investigador de campo aprende de primera mano las realidades culturales de una sociedad.

En 1967 se publicaron los diarios de campo de Malinowski, *A Diary in the Strict of the Term,* en los que se revela la posición subjetiva del investigador con respecto a la estancia en el campo, posición que muchas veces está en clara discrepancia con su requisito de integración en la sociedad investigada.

Independientemente de esta revelación, el postulado de la investigación de campo ha influido decisivamente en la etnología.

A menudo se compara la estancia en el campo con un rito de iniciación. La tensión emocional convierte dicha estancia en una experiencia casi siempre solitaria y dolorosa de la propia extrañeza en la nueva cultura.

Una vez en el campo, el investigador ha de justificar su presencia y hacer comprensible el objetivo de su trabajo. La intención de ir a escribir un libro científico sobre la cultura suele ser acogida por los investigados con desconfianza e incredulidad. Esto le puede convertir en objeto de chismes, burlas y especulaciones. Cuando le preguntan al investigador por los intereses que tienen los que financian la investigación, le pueden tomar como agente del poder estatal, de su país de origen o de instituciones religiosas o económicas.

La realización de una investigación de campo requiere una **planificación** minuciosa (A).

Cada proyecto de la investigación de campo discurre a su manera y lleva con frecuencia al investigador hacia pistas insospechadas. De todas maneras, se pueden determinadas **fases** generales en el desarrollo de la investigación (B):

La *introducción* en la cultura extraña suele ser eufórica, pero por lo general va acompañada de un malestar por la cultura ajena y de una incertidumbre acerca de la validez de los habituales patrones de orientación en la situación del contacto cultural (*shock cultural,* C).

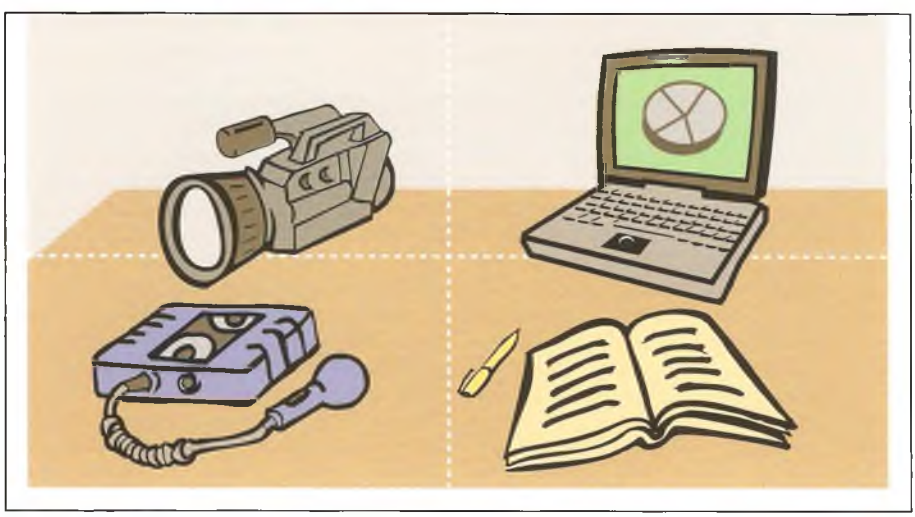
«[...] cuando llegué a Apia, el principal emporio de las islas Samoa, para no poca sorpresa mía, los nativos me cantaron la conocida canción de "Bier her, Bier her! Oder ich fall' um" (dame cerveza, dame cerveza, que si no me caigo)» [R. Parkinson, 1878].

En una *primera fase de recogida de datos* se percibe sobre todo lo evidente de la cultura investigada. Al cabo de tres o cuatro meses, a menudo se plantea la necesidad de *interrupción* y de alejarse del campo de trabajo. Esta fase es particularmente apropiada para el trabajo de archivo y para discutir los datos con colegas. Muchas veces *se analiza* la perspectiva que se ha usado hasta entonces en la investigación y, en su caso, se cambia. Puede producirse una *inseguridad:* la de creer que se sabe lo principal acerca de la cultura y que, no obstante, se tienen muchas lagunas. Esto lleva a una *segunda fase* de recogida intensiva de datos. Después comienza el *abandono* del campo y el regreso a la cultura de origen. A continuación viene la *elaboración* de los datos para escribir una monografía etnográfica.

informador	cultura/región	investigador/a de campo	comienzo de la colaboración
Qesalid	Kwakiutl (Costa NO de Canadá)	Franz Boas	1888
Jim Carpenter	indios crows	Robert Lowie	1910
Ishi	Yahi (California)	Alfred Kroeber	1912
Pa Fenuatara	Tikopia (Polinesia)	Raymond Firth	1928
Mrs. Phebe C.C. Parkinson	Samoa	Margaret Mead	1929
Ogotemmeli	Dogon (Malí)	Marcel Griaule	1931
Ali ben Usmus	Alor (Indonesia)	Cora DuBois	1937
Champukwi	Tapirapé (Brasil)	Charles Wagley	1939
John Mink	indios ojibwas	John Casagrande	1941
Bill Begay	indios navajos	Clyde Kluckhohn	1948
Shingir	Tiv (Nigeria)	Laura Bohannan	1949
Sulli	Kotas (India central)	David G. Mandelbaum	1949
Ohnainewk	inuits (isla de Southampton)	Edmund Carpenter	1950
Kasonda	ndembus (Zambia)	Victor Turner	1950
Maling	Hanunóo (Filipinas)	Harold Conklin	1953

A) Informadores célebres y sus «investigadores»

B) Visión interna y externa



C) Utensilios de trabajo

En la etnología se pueden diferenciar *grosso modo* dos **tipos de datos:**

1. *datos cualitativos*, como p. e., negociaciones, declaraciones propias, ejemplos de casos;
2. *datos cuantitativos* (material expresable en cifras), como p. e., datos demográficos, estadísticas, autos.

Las principales **fuentes de datos** son las *acciones* y las *declaraciones* de los **informadores.** Así, el primer folclore del siglo XIX recopiló la «poesía popular» (canciones, cuentos, leyendas, refranes, anécdotas); esto lo hicieron principalmente expertos como cantantes y narradores (p. e., Dorothea Viehmännin, la principal informadora de los hermanos Jacob y Wilhelm Grimm). En estos casos, las circunstancias de la vida de los expertos normalmente desempeñaban un papel secundario. Hoy en día, por el contrario, la biografía de los informadores suele ocupar un primer plano.

Así, la monografía etnográfica *Tuhami*, del etnólogo Vincent Crapanzano, se basa en la historia de la vida del informador homónimo.

Es frecuente que los etnólogos desarrollen estrechas relaciones de amistad con algunos miembros del grupo investigado. En la mayor parte de los casos, éstos se convierten en la principal fuente de datos. Algunos informadores se hicieron famosos por la publicación del etnólogo (A); por regla general, sin embargo, hasta los años setenta, los textos etnográficos se escribieron con el estilo del realismo etnográfico, que prescinde de dar a conocer a los informadores.

Una de las principales premisas para la obtención de datos es el conocimiento de la lengua de los informadores.

Margaret Mead todavía opinaba que el etnólogo no debía dominar la lengua de los informadores, sino que bastaba con saber utilizarla, con conocer las formas de saludar, plantear preguntas y dar órdenes. Esta opinión ya no es compartida; hoy en día, el conocimiento de la(s) lengua(s) de la zona a investigar se considera una condición previa fundamental para la investigación etnológica.

Los nativos no son sólo significativos para la obtención de datos como informadores o incluso como informadores principales. A menudo, los etnólogos utilizan los servicios de colaboradores nativos, p. e., como intérpretes (tal es el caso del indio crow Jim Carpenter, traductor de Robert Lowie). A los colaboradores se les suele familiarizar también con las técnicas de la recogida de datos; esto puede llevar a que el propio informador principal, como en el caso del indio sioux Bushotter (1864-1892), se convierta en etnólogo.

Durante mucho tiempo se partió de la base de que había una clara división entre la visión interna, valorada como subjetiva, del grupo investigado **(modo de visión émico)** y la visión externa, valorada como objetiva, del investigador **(modo de visión ético)** (B). Sin embargo, esta clara separación no se puede mantener estrictamente, ya que ahora se parte de que en la práctica investigadora el modo de visión émico y el ético se entremezclan continuamente.

Desde los años ochenta, la investigación etnológica está dominada por el paradigma de la práctica dialógica; éste parte de que el investigador, a través del diálogo con sus informadores, crea la realidad que investiga.

Desde muy pronto, personas no blancas se formaron como etnólogos en los institutos europeos y americanos; p. e., sir Peter Buck (maorí), Jomo Kenyatta (keniata), D. N. Majumdar (indio), Manuel Gamio (mexicano), William Jones (indio fox), Ella Deloria (india de Dakota), Arthur Huff Fauset (afroamericano). Esta temprana tendencia se fue reforzando cada vez más gracias a la internacionalización de la disciplina, de tal modo que resulta superfluo hacer una distinción entre investigadores «blancos» y «de piel oscura». También está superada la diferenciación entre antropólogos nativos *(native)* y no nativos *(non-native)*, como lo demuestra la investigación de hijos de emigrantes en el país de origen de sus padres (p. e., Peter Loizos en Grecia, James Fernández en España, Kirin Narayan en la India). Aparte de eso, en muchas antiguas colonias se ha desarrollado una antropología cultural indígena.

Para el registro, la documentación y el almacenamiento de datos de campo se utilizan diversos **utensilios de trabajo** (C):

El *diario de campo* y los *apuntes de campo* son imprescindibles para registrar los datos de campo y para reflexionar acerca de la estancia en el campo de investigación. Estos textos escritos sobre papel a mano o con la máquina de escribir constituyen, por lo general, la base de la etnografía.

En lugar del diario, hoy en día cada vez se usan más medios electrónicos, como p. e., la agenda o el portátil.

Los *aparatos para grabar la voz*, como el magnetofón, el dictáfono o el casete se utilizan sobre todo para hacer entrevistas y para recopilar canciones, mitos y otros datos orales.

Las *máquinas de fotos* y las *cámaras de cine*, crecientemente sustituidas por las *cámaras digitales*, se usan para la documentación visual, p. e., de procesos de trabajo y de movimientos rituales.

Material protegido por derechos de autor

Métodos y técnicas

En el siglo XIX los datos etnológicos cualitativos se solían recoger en forma de enciclopedia o dentro del contexto de otras disciplinas (como p. e. la zoología, la medicina o la geografía) y, a menudo, con cuestionarios. Así, el arzobispo Ludwig Salvator (1847-1915), erudito universal, desarrolló un compendio de cuestionarios detallados que sirvieron de base a sus numerosas obras, en las cuales, p. e., la cultura material era siempre cualitativamente tratada en el contexto del funcionamiento y el manejo.

Hoy en día, la **investigación de campo estacionaria** desempeña un papel central en la disciplina. Los diferentes métodos que se pueden aplicar a la obtención de datos fueron formulados por primera vez por el Royal Anthropological Institute (*Notes and Queries on Anthropology,* 1874). Hoy se dispone de numerosos métodos combinables entre sí:

Observación participativa: elemento central de la investigación de campo. El investigador vive un tiempo prolongado en el campo en estrecho contacto con su grupo a investigar, cuyas experiencias intenta compartir lo más ampliamente posible (A); observa sistemáticamente la cultura material, el clima, la forma de construir, etcétera (B).

Apuntes de campo: llevar un diario de campo; registrar diariamente los apuntes metodológicos, descriptivos y analíticos acerca de la estancia en el campo (C).

Entrevistas estructuradas: plantear a los informadores preguntas fijas, que también pueden adoptar la forma de cuestionarios (D).

Entrevistas abiertas: conversaciones cotidianas, no estructuradas, con los informadores. Para esta forma de entrevista se ofrece la posibilidad de grabar en un magnetofón, si bien ello puede acarrear dificultades metodológicas (p. e., la inseguridad del interlocutor). Los recuerdos deben anotarse inmediatamente después de hacer la entrevista (E). Para documentar el lenguaje corporal se ha desarrollado la escritura cinegráfica.

Entrevistas biográficas: se eligen historias de vida para estudiar casos de procesos típicos (F).

Documentación oral: recopilación de cuentos, canciones, mitos, etcétera (G).

Historia oral: aquí el centro lo ocupan determinados detalles y acontecimientos de la historia reciente (p. e., una guerra) o diferentes etapas de la vida de los investigados (p. e., infancia, emigración) (H).

Discusión: el material de datos y los conocimientos adquiridos a través de él son discutidos con los informadores (I).

Encuesta escrita: es especialmente apropiada para investigaciones de campo extensivas (J).

Análisis de los documentos: investigación de productos concretos (artefactos) a través de los cuales se pueda explicar la conducta humana.

En este caso, también puede tratarse de fuentes manuscritas. Hay documentos de propiedad pública y otros de propiedad privada. Existe una diferencia entre el análisis de preceptos jurídicos (p. e., regímenes eclesiásticos, códigos) y la investigación de otras fuentes archivadas (p. e., estadísticas demográficas, productos, inventarios, documentos). Estas fuentes necesitan ser examinadas para ver si son auténticas o falsas, y ser interpretadas para comprobar si son de la época o posteriores.

El análisis interno (K) de los documentos archivados obedece a los procedimientos de la hermenéutica; el análisis externo (L) incluye el contexto social, económico, político, biográfico, etcétera.

Mapas cognitivos *(mental maps):* registro de la percepción y el orden del entorno espacial. Informan sobre la importancia y el peso que tienen los elementos físicos para el informador (M) (p. e., barrios, edificios, caracerísticas del paisaje, plantas).

Cartografía detallada: trazar mapas de la zona de la investigación de campo (p. e., planos de ciudades, topografía, propiedades rurales, formas de vivienda...) (N).

Observación y cartografía de las actividades: anotar las acciones y los modos de conducta, p. e. en mapas, para analizar la relación entre las acciones y el espacio (O).

Anotación de los vestigios de la conducta en el entorno espacial *(outcropping):* los graffiti, los carteles y los edificios en ruinas permiten sacar conclusiones acerca de las acciones (p. e., resistencia política) y la situación social (p. e., pobreza) (P).

Tests de proyección: aplicación de las técnicas desarrolladas por la psicología para averiguar los aspectos ocultos de la personalidad de los informadores a partir de su reacción ante determinadas imágenes.

El **test de Rorschach** (Q), desarrollado por el psiquiatra suizo Hermann Rorschach, consta de una serie de mapas con borrones de tinta; el **TAT** *(Thematic Apperception Test)* (R) consta de imágenes que representan a personas en situaciones sociales. En origen, el TAT estaba estandarizado y sólo representaba a los europeos; hoy en cambio, representa a personas de cualquier cultura.

Documentación visual: rodar películas y vídeos y sacar fotografías (S).

Sociogramas: representación gráfica de entramados de relaciones (retículas) de los informadores, p. e., amistades, compañeros de trabajo, familia (T) y, sobre todo, genealogías (U).

Mientras que los métodos cualitativos se expresan lingüísticamente, los cuantitativos se expresan más bien matemática o gráficamente. En la etnología se utilizan **modelos matemáticos** sobre todo en la demografía, pero también para describir sistemas de parentesco, taxonomías y reglas residenciales y nupciales. Los modelos matemáticos reproducen la realidad compleja de una forma simplificada, formal y abstracta, p. e., mediante estadísticas, tablas y fórmulas geométricas o algebraicas. Su utilidad reside en la representación de posibles evoluciones. Además, las estadísticas pueden poner en duda suposiciones teóricas poco realistas y, de este modo, proporcionar mayor precisión a la creación teórica y conceptual, lo que sin embargo no siempre es conveniente. Así, p. e., el nivel de precisión obtenido mediante los métodos cualitativos puede ser suficiente para los fines de la investigación, mientras que los gastos financieros y el tiempo que se emplea en obtener la precisión estadística pueden ser mayores que su posible utilidad.

Por su precisión, los modelos matemáticos inducen más que los modelos cualitativos a la reducción de las contradicciones y la diversidad de la realidad.

Mediante el ejemplo de la **demografía** se puede demostrar la aplicación de los modelos matemáticos a la etnología.

La **demografía** es la ciencia que estudia la composición cuantitativa y la evolución de los grupos humanos *(poblaciones):* crecimiento, distribución según la edad, el sexo y la estratificación social, índices de natalidad y de mortandad, densidad de la población y distribución por una zonas geográficas.

Para intereses etnológicos, la demografía puede aportar importantes resultados. Sin embargo, en pocas partes del mundo –y en ellas, si acaso, sólo para determinados periodos históricos breves– existen estadísticas demográficas completas y fiables que puedan servir como base para la interpretación de la evolución de las poblaciones. La definición de las tendencias demográficas requiere un periodo de tiempo de unos 150 años.

La estadística diferencia entre los **datos continuos** (series de números) y los **nominales** o **categóricos** (p. e., sexo, color de la piel, nivel de formación, origen). Los métodos estadísticos se utilizan de forma descriptiva o inferencial: **descriptiva** para el breve resumen y la descripción de las distribuciones y correlaciones de cantidades de datos cuantitativamente superiores, e **inferencial** para comprobar la posibilidad de generalizar las correlaciones.

Ejemplo: Si se plantea la pregunta de si en una cultura ficticia el tamaño de la finca tiene algo que ver con el momento en que ésta pasó a ser propiedad del terrateniente, se requieren dos variables: a) la edad del terrateniente en el momento en que adquirió la finca, y b) el tamaño de la tierra cultivada. Para comprender la tendencia principal de una distribución se averiguan la media *(mean)*, la mediana *(median)* y la moda *(mode)* aritméticas. La suma de todos los valores (p. e., de todos los datos averiguados sobre la edad) y la división de esta suma por el número de datos (p. e., de todos los terratenientes) dan por resultado la media aritmética. Para averiguar la mediana se divide la población en dos mitades. En las distribuciones simétricas coinciden el promedio y el valor medio, mientras que en las asimétricas no coinciden. El valor de medición más frecuente, la moda, coincide en la distribución simétrica con el promedio y el valor medio, pero no en la asimétrica.

La **variabilidad** designa el grado de dispersión de los valores medidos con respecto a la tendencia general. Se distingue la diferencia entre el valor medido máximo y el mínimo (rango), y el promedio de la suma de los cuadrados de la diferencia entre el promedio y cada una de las mediciones (varianza). La raíz cuadrada de la varianza determina la *desviación estándar.* Si la dispersión de los datos en torno al valor medio es alta, la desviación estándar también será alta, y viceversa.

La descripción de la relación entre las dos variables puede producirse averiguando el *coeficiente de correlación* (r). Cuanto más cerca esté r de 1, mayor será la correlación, y cuando más cerca esté de 0, menor será la correlación. Las hipótesis acerca de la correlación de diferentes variables se pueden hacer mediante métodos descriptivos y se pueden asegurar mediante métodos inferenciales.

Si existe una relación entre la edad y el tamaño del suelo cultivado, o si el tamaño guarda relación con el prestigio adquirido, determinado por la edad, entonces se puede establecer una correlación que se representa gráficamente mediante una línea. Si no existe ninguna relación, el resultado es una imagen irregular de la distribución.

Como casi siempre es imposible investigar a cada individuo de una población, hay que recurrir a las pruebas aleatorias, es decir, a una estadística inferencial. Sólo con la ayuda de ésta se podrá comprobar en qué medida se pueden generalizar a la totalidad de la población los datos característicos averiguados mediante la estadística descriptiva.

Los etnólogos se hallan en una **constelación mediadora general** entre las fuentes y la realidad que consta de diversas influencias recíprocas:

1. Hay que diferenciar entre la realidad y la retórica de los informadores. Antes de la llegada del etnólogo al campo, los informadores desarrollan modelos retóricos con los cuales –desde una perspectiva externa y para autoafirmarse– interpretan, justifican, enmascaran, modifican o refuerzan su situación vital. Esta retórica es sólo un aspecto de la realidad cultural.
2. Los etnólogos influyen en la investigación incorporando sus condiciones biográficas específicas al proceso de interacción con los informadores. La manera de preguntar también puede evocar declaraciones de los informadores que, sin la presencia del investigador, nunca se harían de esa manera. Hay que tener en cuenta diferentes aspectos del investigador:
   - la psicología individual, los prejuicios y las premisas inconscientes;
   - el trasfondo cultural (etnocentrismo), en especial, el lugar que ocupaba en la sociedad de origen y su actitud hacia ella (rechazo, crítica, indiferencia, aceptación), así como la época en la que se crió el investigador;
   - la calidad y las condiciones del contacto con las personas investigadas.
3. La investigación se elabora textualmente para determinados objetivos científicos (p. e., preparar una disertación), políticos (p. e., hacer un dictamen) y personales (p. e., asimilar las experiencias traumáticas), así como para un público determinado (p. e., un público profano, colegas especializados, clientes).
4. El texto etnológico puede ser recibido en la cultura investigada e influir en su realidad. A menudo, los textos son utilizados por los miembros de la cultura investigada para revitalizar tradiciones que están a punto de desaparecer, para reforzar o derribar la situación existente y para fijar estructuras informales. Esto desempeñó un papel primordial, p. e., en la creación de Estados nacionales.

Cuando el investigador analiza los datos, compara las fuentes de información, estructura las experiencias, hace generalizaciones, establece las formas aparentes y las excepciones e investiga, está confirmando o refutando las hipótesis y las situaciones clave. Los datos obtenidos son discutidos sobre la base de la literatura etnológica ya existente y son elaborados por escrito en la etnografía. En un caso ideal, las etnografías no sólo transmiten el conocimiento de los detalles, sino que también responden a planteamientos de tipo general que van más allá del detalle. La autoridad del escritor viene dada por el carácter científico de sus escritos y por la descripción precisa de los datos.

El material de investigación no siempre es elaborado por los etnólogos que han recabado los datos.

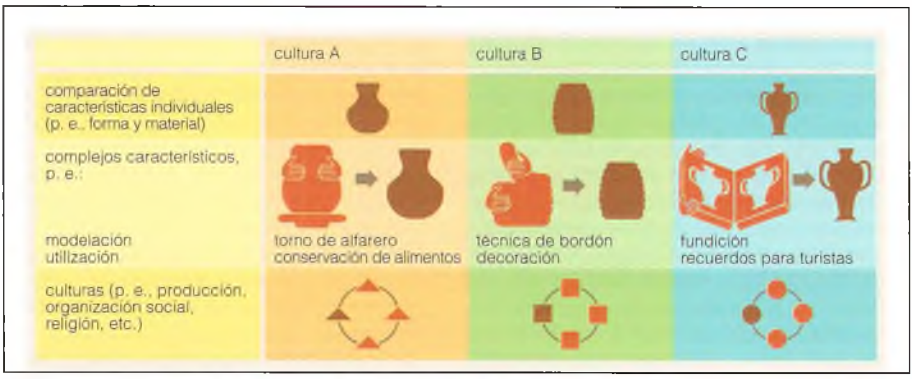
Así, Marilyn Strathern aprovechó los datos que había recabado Audrey Richards en su Elmdon natal; Erna Gunther elaboró los datos de Herman Haeberlin (indio de la costa Salish), Camilla Wedgwood los de Bernard Deacon (Nuevas Hébridas) y Keith Basso los de Grenville Goodwin (apaches occidentales).

Hay que diferenciar **dos formas** de etnografía:

1. Los *trabajos que comparan culturas:* discuten determinados aspectos o culturas enteras en comparación con otras culturas.
2. Las *monografías:* analizan un objeto (p. e., la cultura en su conjunto o aspectos parciales de ella) y lo describen en su contexto.

Se pueden diferenciar distintos **géneros** de escritura etnográfica:

- Los textos etnográficos clásicos se escriben en el género del *realismo etnográfico,* con la pretensión de reproducir en su totalidad la realidad objetiva de una cultura entera o de una forma de vida (holismo). Desde los años sesenta, bajo la influencia del procedimiento interpretativo, cada vez se pone más en duda la descripción de una totalidad cultural.
- Las *etnografías experimentales* se ocupan de los problemas de la interpretación y de la representación. De este modo se impulsa el debate teórico sobre la representación y la interpretación y se introduce la definición de la etnología como una ciencia interpretativa.
- En el texto, el etnógrafo interpreta la realidad intersubjetiva en el campo de investigación, aspiración que en muchas *etnografías posmodernas* desaparece por completo. La etnografía se concibe como una realidad recién creada, independiente y desligada de las experiencias de la investigación de campo, que en lugar de representar la realidad, aspira a evocar asociaciones en el lector.

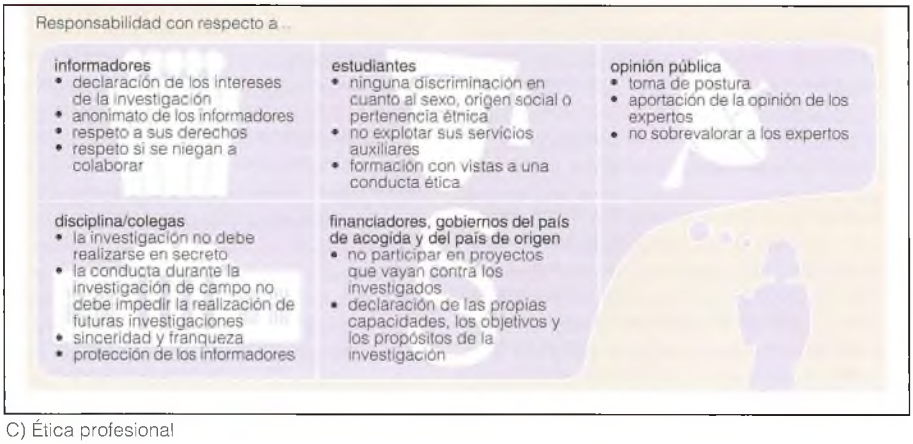


A) Comparación cultural mediante el ejemplo de la fabricación de recipientes

número	etnias	monografía	clasificación I	II	III
A 18	etnias mandes				
	kpelles	Westermann [1915]	-	-	+
A 21	etnias noreucuatoriales				
	azandes	Evans-Pritchard [1926-1930] Baxter/Butt [1953]	-	+H	+
A 24	nilóticos septentrionales				
	langos	Driberg [1927]	-	-	-
	dinkas	Lienhardt [1951, 1958, 1961]	-	-	-
A 25	nilóticos meridionales				
	nandis	Hollis [1905]	+	-	-
	masáis	Hollis [1905]	-	-	-
E 18	tibetobirmanos. Etnias de Assam				
	lhotas nagas	Mills [1917-1924]	-	+A	-
	ao nagas	Mills [1926]	-	+S	-
E 19	tibetobirmano. Etnias de Birmania				
	karenes	Mischung [1975/1976]	-	+S	-
E 20	isleños de Andaman				
	andamanes	Radcliffe-Brown [1922]	-	-	+
I 04	Etnias de Borneo y de las Célebes				
	ibanes	Mc Dougall [1912] Schmidt [1964]	-	+H,T	-
	ngadju dayaks	Stöhr [1965]	-	-	-
I 06	etnias de Australia occidental y central				
	unambales	Lommel [1951/1952]	-	-	+

I relación sintomática
II relación patognómica
S por pérdida del alma
A por agresión de los espíritus
H por brujería
T por vulneración de un tabú
III relación patógena

B) Clasificación según el HRAF: relación entre los sueños y la enfermedad psicógena



C) Ética profesional

El interés en la comparación entre culturas está basado en la búsqueda de **universales,** es decir, de características que aparezcan en todas partes y en todas las culturas. Hoy en día, p. e., el tabú del incesto y la creencia en la existencia de un alma humana están considerados universales. En las comparaciones entre culturas se establece una relación entre los puntos en común y las diferencias culturales. Para ello es importante la elección de los objetos de comparación, así como el carácter comparable de los mismos, es decir, saber si se trata de características individuales, de complejos característicos o de culturas enteras. Pero no sólo se pueden comparar hallazgos empíricos, como p. e., la fabricación de recipientes (A). También se someten a comparación conceptos cuya existencia sólo es posible a través de la observación del investigador (como p. e., el «totemismo», el «machismo» o las «estructuras de los mitos»).

En el evolucionismo los trabajos de comparación entre culturas son fundamentales para el intento de demostrar patrones universales de etapas evolutivas consecutivas. En el estructuralismo las comparaciones culturales cobran nuevos impulsos. Así, Lévi-Strauss compara las secuencias de los mitos de diferentes culturas.

El **objetivo** de las comparaciones culturales es la creación de *tipologías* de tipo sincrónico o diacrónico. Las tipologías *sincrónicas* establecen la relación que hay entre los fenómenos culturales actuales de un modo descriptivo-analítico; las tipologías *diacrónicas* tienen por objetivo la comparación de las líneas evolutivas de la historia.

Las comparaciones entre culturas se pueden realizar con arreglo a diferentes **métodos:**

- empleo asistemático de material etnográfico para respaldar una declaración teórica *(comparación ilustrativa);*
- utilización sistemática de material para analizar una región o unos conceptos *(comparación completa);*
- utilización sistemática de material para elaborar patrones y estadísticas *(comparación holística).*

El proyecto HRAF

Bajo la dirección de G. P. Murdock se fundó en 1939, en la Universidad de Yale, el proyecto Outline of Cultural Material y, a modo de continuación, el Human Realtions Area Files (HRAF), una comparación holística de gran envergadura (B).

El propósito del HRAF es proporcionar una visión completa acerca de la multiplicidad cultural; además, el proyecto se propone codificar y registrar estadísticamente todas las culturas. Como bases de datos se utilizan las monografías escritas por etnólogos sobre cada una de las culturas; las informaciones procedentes de las monografías son divididas en 88 categorías culturales de clasificación de la capacidad cultural humana, cada una de las cuales a su vez está subdividida.

Así, p. e., la categoría número 43, el «intercambio», se subdivide en las subcategorías de intercambio de regalos (431), compra y venta (432), producción y satisfacción de las necesidades (433), ingresos y demanda (434), precio y valor (435), medio de cambio (436), transacciones de intercambio (437) y comercio interior y exterior (438/439).

Sobre la base del HRAF surge un gran número de trabajos de comparación cultural, p. e., sobre la estructura social, la educación infantil, el desarrollo del la personalidad y el mito de Edipo.

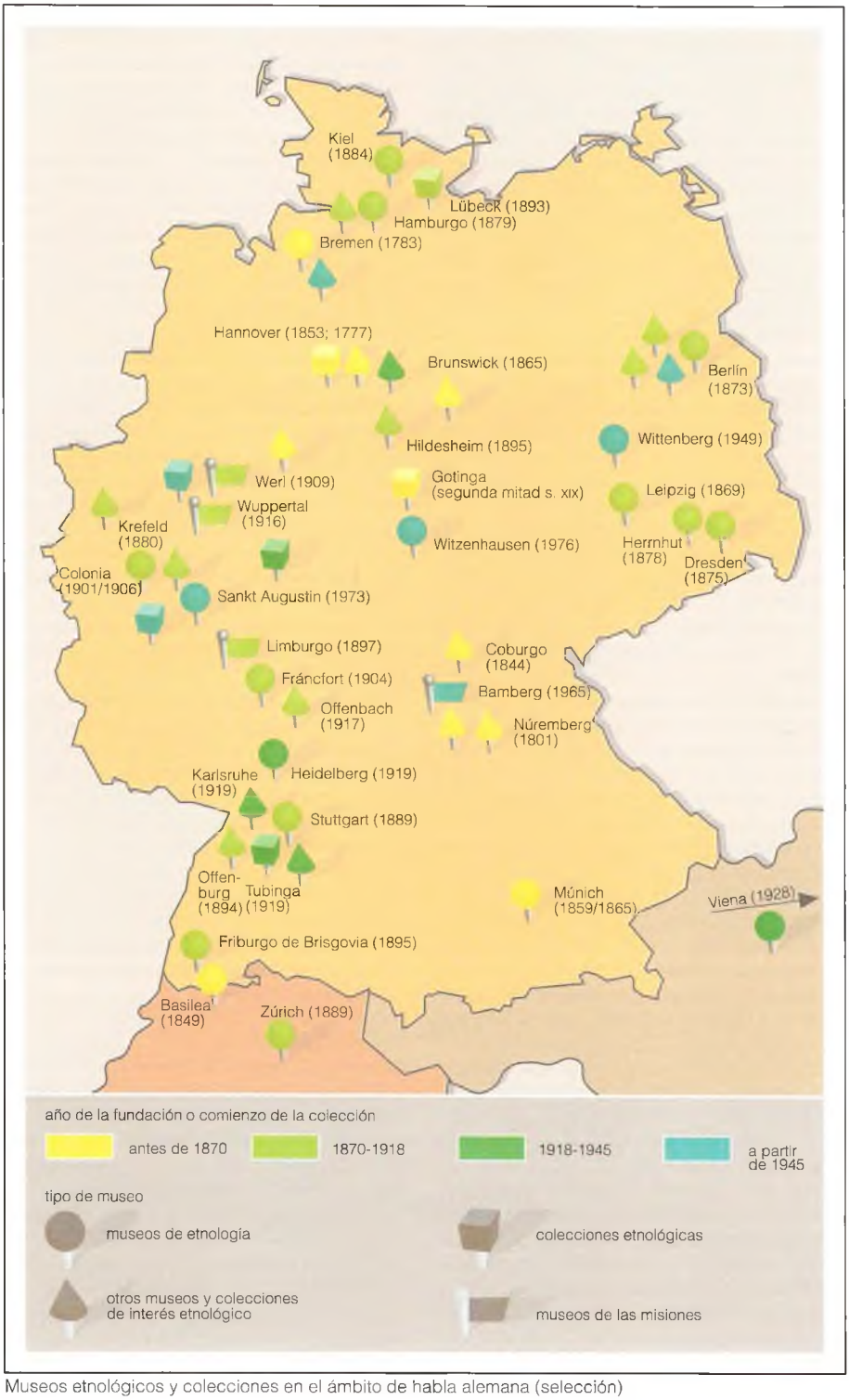
El HRAF constituye así una base importante para los más diversos aspectos de trabajos de comparación entre culturas. El presente *Atlas de etnología* recurre una y otra vez a la obra, basada en el HRAF, *Diversity and Homogeneity in World Societies,* de E. Bourguignon y L. Greenbaum [1973] (p. e., p. 198, fig. B, y p. 216, fig. B).

La crítica a las comparaciones culturales y, en especial, al HRAF se expresan por diversos motivos:

- El carácter comparable fundamental de las unidades comparadas es, p. e., negado por el funcionalismo y el relativismo, ya que, según ellos, los contextos culturales en general no son comparables. Los límites de las unidades definidas (p. e., parentesco, ritos, religión) varían de una cultura a otra.
- Muchas de las unidades comparadas (p. e., el «totemismo») hoy no son consideradas como categorías indígenas de los investigados, sino como categorías etnocéntricas de los investigadores, lo que pone en duda el sentido de una comparación.

Etnología y ética

Como consecuencia del proyecto Camelot, desde finales de los años sesenta se discute acaloradamente la cuestión de la responsabilidad y de la especial **ética de la investigación de campo** en la antropología cultural. Como consecuencia de la guerra del Vietnam, la American Anthropological Association (AAA) formuló en 1971 un código ético obligatorio que establece la responsabilidad de la actividad etnológica con respecto a los informadores, a la opinión pública, a los colegas, a los estudiantes, a los financiadores y a los cargos oficiales del país de acogida (C).



Museos etnológicos y colecciones en el ámbito de habla alemana (selección)

A raíz de la expansión europea desde el siglo XV, los descubridores y conquistadores satisfacen la curiosidad de sus financladores –casi siempre de la realeza– trayendo objetos exóticos de los nuevos países a las cortes feudales.

Los testimonios de mundos extraños se atesoran como regalos, trofeos o sencillamente como rarezas curiosas en las cámaras del tesoro rales, en las cuales hasta entonces se acumulaban sobre todo riquezas materiales.

Posteriormente, se crean los denominados **gabinetes de rarezas** o **cámaras de prodigios** por parte de ciudadanos bien acomodados (p. e., Plattner en Basilea, Cospi en Bolonia, Tradescent en Londres) y por parte de eruditos (p. e., la Royal Society de Londres). En ellos podían encontrarse, además de artefactos culturales, animales disecados, minerales, piedras, conchas y plantas.

Desde el siglo XVIII, a través de los colonizadores, viajeros, misioneros, marinos, comerciantes y científicos, fueron llegando cada vez más artefactos etnológicos a Europa, de modo que se hizo necesaria una especialización y sistematización científica. De esta manera, poco a poco los exóticos gabinetes se fueron convirtiendo en **colecciones etnológicas** en sentido genuino.

En Alemania, la primera colección universitaria especializada surge en 1773 en Gotinga.

A menudo, estas colecciones están asociadas a museos más grandes de historia natural o de estudio de las civilizaciones (p. e., en París y Londres).

Desde finales del siglo XIX, las exposiciones universales acercaron los objetos foráneos, denominados *ethnographica,* y las personas exóticas a un amplio público.

En Berlín surge en 1873 un museo propiamente de etnología *(Völkerhunde).* Su director, A. Bastian, veía en él sobre todo un *instrumento de formación* cuyo objetivo era reunir artefactos de culturas desaparecidas que contribuyeran a comprender lo universalmente humano a través de lo particular. Este modelo, introducido en los EEUU por Boas, se transformó en Alemania a comienzos del siglo XX, cuando se empezó a concebir los museos cada vez más como *instrumentos para la educación de las masas* orientados hacia la diversidad cultural. Las exposiciones y los museos eran frecuentemente concebidos en el sentido nacional y colonial, así como desde el punto de vista de la demostración de la inferioridad –en cuanto a civilización– de los denominados salvajes, primitivos o pueblos naturales.

Hoy en día, en los museos de etnología (fig.) se almacenan muchísimas *ethnographica,* materiales que, en su mayoría, proceden de la época colonial. De este modo, las costumbres coloniales de ver y coleccionar, de sentir curiosidad e interés por las culturas ajenas, se reflejan también en la composición de las colecciones. Pero en el transcurso del tiempo, se han modificado en parte los criterios de sistematización y de ordenación que en aquella época eran significativos. Esto puede significar que faltan datos acerca del origen, la edad, la función y el uso de la pieza expuesta –que hoy en día son de interés y aparecen resaltados– porque en la época de la colección no se consideraban importantes. De ahí que los etnólogos museístlcos se enfrenten una y otra vez al problema fundamental de tener que clasificar temporal, geográfica, funcional y socialmente algunos objetos sin unos puntos de apoyo claros. Para ello, los especialistas analizan muy detalladamente los distintivos estilísticos, haciendo comparaciones de una precisión extremada con los artefactos ya garantizados, y buscan vestigios de la elaboración o del uso de los objetos.

Los métodos de las ciencias naturales para la datación, como el *método del C-14* o la *dendrocronología,* resultan buenos para objetos de determinados materiales, como p. e., las esculturas de madera, pero a menudo son demasiado caros.

Otro problema de la práctica etnomuseística es la diferenciación entre los objetos artísticos y los de uso cotidiano: por una parte, no existen criterios claros para la clasificación del arte y, por otra, muchos objetos solían coleccionarse o archivarse fuera de su contexto.

Hoy en día, los museos de etnología se caracterizan cada vez más por unas medidas pedagógicas que están orientadas a la contextualización sociocultural y a la cotidianeidad práctica de la cultura material. Así, p. e., el Museo de los Trópicos de Ámsterdam combina los artefactos con medios interactivos, imágenes y ruidos ambientales, así como calles principales transitables o casas de las diferentes culturas; en el café del Museo Etnológico de Hamburgo, el visitante puede elegir comidas de los países correspondientes. Sin embargo, el peligro de esta forma de transmisión es la prioridad de la experiencia sensorial, que favorece la falsa impresión de que se trata de una realidad auténtica de primera mano.

	película documental	película de argumento
objeto	declaraciones sobre el mundo histórico	historia sobre un mundo imaginario
relación con la realidad	ninguna copia del mundo real	metafórica, indirecta
representaciones	realidad de segundo orden	ficción de primer orden
requisito de credibilidad	existe, pero sin garantía	no existe

A Película documental y película de argumento

	películas etnográficas	otras películas documentales
objeto	cultura general o aspectos concretos de ella	no necesariamente cultura general ni aspectos concretos de ella
influencia de las teorías culturales	implícita o explícita	casi nunca
manifestación de las particularidades y métodos del investigador y del rodaje	explícita	casi siempre implícita
abstracción	términos específicamente etnológicos	menos términos técnicos, más conceptos populares
representación de cuerpos, personas y acciones	completa	casi siempre incompleta
motivación	reflexión intelectual acerca del encuentro con otras culturas	encuentro con otras culturas

B Películas etnográficas y otras películas documentales

A), B) Características de los distintos tipos de películas

C)-E) Autenticidad del cine etnográfico

La **antropología visual** se ocupa de las posibilidades de representación de las culturas a través del cine y la fotografía; se basa en la suposición fundamental de que la cultura se expresa mediante símbolos visibles. Éstos se encuentran tanto en el aprovechamiento del entorno natural como en la expresión artefáctica (cultura material) y en los patrones de conducta (gestos, mímica, hábitos, rituales, etcétera).

En el debate en torno a la utilización etnográfica de la fotografía y el cine para la recopilación y la presentación de datos se reflejan ampliamente los diferentes criterios de los positivistas y de los constructivistas. Desde una *perspectiva positivista,* las tomas pueden representar una reproducción objetiva de la realidad ajena; en consecuencia, las tomas cinematográficas sirven como documentos de realidades ajenas para el análisis presente y futuro. Desde una *perspectiva constructivista,* el cine y la fotografía están influidos tanto por la cultura de los filmados como por la de quien filma; aquí las tomas representan una forma de acceso a la producción intercultural de imágenes y discursos.

Hoy se parte de que la película etnográfica transmite lo mismo que el texto etnográfico. Pero hasta ahora no existe ninguna teoría homogénea del cine etnográfico; algunos etnólogos aplican el concepto a todas las películas, mientras que otros lo limitan a aquellas películas en las que han colaborado etnólogos. El límite entre las películas etnográficas, las documentaciones no etnográficas y las películas de argumento está cuestionado (A, B). En la práctica etnológica, sin embargo, las películas y las fotografías se utilizan sobre todo para transmitir los conocimientos antropológicos.

El cine etnográfico, en su relación con el auténtico objeto, tiene tras de sí una evolución que se puede dividir en *tres fases:*

1. Durante mucho tiempo, la antropología visual estuvo influida por la idea de que el objeto (p. e., una ceremonia) debía ser filmado con un mínimo de movimientos de cámara y en tiempo real, para proporcionar una imagen lo más auténtica posible. Esto, por una parte, se contradecía con la práctica cinematográfica no científica, consistente en estructurar el desarrollo de la acción y articularlo en diferentes escenas significativas. Por otra parte, se estaba convencido de que rodar era un proceso neutral y objetivo que no influiría en el desarrollo de la acción ante la cámara (C).
2. El deseo de una representación auténtica de los mundos foráneos provocó que se introdujera a los nativos en la técnica cinematográfica, en la suposición de que éstos, sin el lastre del criterio occidental, pudieran proporcionar la perspectiva émica de la propia cultura (D).
3. El antropólogo francés Jean Rouch sostenía con sus películas una opinión diferente: dado que el rodaje influye mucho en la acción y que los nativos sólo proporcionan una perspectiva particular, de cuño individual, de su cultura, el propio proceso de filmar ha de convertirse en objeto (E).

En *Chronique d'un été* [1961], Rouch convierte también en objeto los finales de las películas, y a los filmados en colaboradores que influyen de muy diversas maneras en el proceso de producción.

Que las escenas cinematográficas pueden rodarse para sugerir una realidad que responda a las suposiciones teóricas del investigador, es algo que puede verse en la película de N. Chagnon *The Ax Fight* [1968]: como el director quería demostrar la agresividad de los yanomamo, rodó únicamente escenas agresivas y les pidió a los nativos que «actuaran» con agresividad.

Desde los años cincuenta, diversas evoluciones transformaron también el cine etnográfico:

a) desde el punto de vista tecnológico, los magnetofones y las cámaras de rodaje se volvieron más pequeños, más baratos y más fáciles de manejar; la calidad de las tomas mejoró, y la posibilidad de poner subtítulos reemplazó al doblaje;
b) el objeto se hizo más variado y se orientó hacia el respectivo interés teórico, así como hacia la cambiante esfera de acción de la etnología;
c) el aumento de las estrategias de argumentación dio lugar a una combinación de diferentes modos de representación;
d) la autentificación etnográfica de las películas aumentó por el desarrollo y la codificación de los directores de estudios, las líneas directrices de financiación y los festivales cinematográficos de etnología.

La **Media Anthropology** no sólo se ha propuesto producir películas, sino que también se ocupa del efecto que causan las películas etnográficas en los espectadores.

Las películas de Terence Turner sobre los kayapos brasileños, p. e., fueron utilizadas por éstos para transmitir mensajes políticos de un pueblo a otro, para documentar los propios rituales y danzas y para organizar la resistencia frente a la construcción de un dique de contención.

bibliografía general

1920/1921	Schmidt	*Grundriß der ethnologischen Volkswirtschaftslehre*
1936	Childe	*Man Makes Himself*
1939	Firth	*Primitive Polynesian Economy*
1949	White	*The Science of Culture*
1952	Herskovits	*Economic Anthropology*
1955	Steward	*Theory of Culture Change*
1957	Herzog	*Die Nubier*
1959	White	*The Evolution of Culture*
1967	Firth	*Themes in Economic Anthropology*
1968	Bohannan/Bohannan	*Tiv Economy*
1972	Sahlins	*Stone Age Economy*
1973	Godelier	*Horizon, trajets marxistes et anthropologie*
1974	Schneider	*Economic Man*
1975	Meillassoux	*Femmes, greniers et capitaux*
1981	Barth	*Process and Form in Social Life*
1985	Dumont	*Homo aequalis*
1991	Palsson	*Coastal Economies, Cultural Accounts: Human Ecology and Icelandic Discourse*
1997	Narotzky	*New Directions in Economic Anthropology*
1999	Pollier	*Anthropology of Food: the Social Dynamics of Food Security*
2000	Comaroff/Comaroff	*Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*
2001	Gudeman	*Anthropology of Economy: Community, Market and Culture*
2002	Cohen/Dannhaeuser	*Economic Development: An Anthropological Approach*
2003	Sanders/West	*Transparency and Conspiracy*

división en el trabajo, distribución y propiedad

1890	Marshall	*Principles of Economics*
1893	Durkheim	*La division du travail social*
1922	Malinowski	*The Argonauts of the Western Pacific*
1923	Thurnwald	*Gestaltung der Wirtschaftsentwicklung aus ihren Anfängen heraus*
1923/1924	Mauss	*Essai sur le don*
1936	Murdock	*Rank and Potlach among the Haida*
1944	Polany	*The Great Transformation*
1945	Malinowski	*The Dynamics of Culture Change*
1950	Codere	*Fighting with Property*
1952	Tax	*Action Anthropology*
1961	Mead	*Cooperation and Competition among Primitive Peoples*
1962	Bohannan/Dalton	*Markets in Africa*
1965	Belshaw	*Traditional Exchange and Modern Markets*
1970	Krader	*A Treatise of Social Labour*
1971	Bastide	*Anthropologie appliquée*
1975	Friedl	*Women and Men: An Anthropologist's View*
1991	Gamst/Helmers	*Die kulturelle Perspektive und die Arbeit*
1998	Hann	*Property Relations: Renewing the Anthropological Tradition*
2003	Hann	*The Postsocialist Agrarian Question*

tipos de subsistencia

1938	Jensen	*Hainuwele*
1943	Leroi-Gourhan	*L' homme et la matière*
1953	Jettmar	*Neue Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Viehzucht*
1956	Findeisen	*Das Tier als Gott, Dämon und Ahne*
1957	Wittfogel	*Oriental despotism: A comparative study of total power*
1961	Barth	*Nomads of South Persia*
1964	Jettmer	*Die frühen Steppenvölker. Der eurasiatische Tierstil*
1966	Service	*The Hunter*
1966	Wolf	*Peasants*
1967	Dalton	*Tribal and Peasant Economics*
1968	Vajda	*Untersuchungen zur Geschichte der Hirtenkulturen*
1969	Krause	*Nomadismus als Entwicklungsproblem*
1971	Krader	*Peoples of Central Asia*
1972	Bicchieri	*Hunters and Gatherers Today*
1974	Gamst	*Peasants in Complex Societies*
1975	Monod	*Pastoralism in Tropical Africa*
1977	King	*The African Artisan*
1979	Lee	*The !Kung San*
1981	Dahlberg	*Woman the Gatherer*
1984	Khazanov	*Nomads and the Outside World*
1989	Harris/Hillman	*Foraging and Farming*
1998	Spittler	*Hirtenarbeit. Die Welt der Kamelhirten und Ziegenhirtinnen von Timia*
2002	Kusimba	*African Foragers*
2003	Rao/Casimir	*Nomadism in South Africa*

Selección de obras sobre economía

La **etnología económica** (también llamada **antropología económica**) se pregunta por las circunstancias sociales y materiales en las que se producen, se distribuyen y se consumen bienes. Para ello investiga tanto las prácticas económicas como las ideas que se han desarrollado acerca de esas prácticas.

En la etnología económica se siguen diferentes modos de acercamiento al objeto (fig.):

Un principio basado en las *ciencias económicas neoclásicas* parte de que el hombre aspira a la máxima riqueza. La economía se interpreta como una forma de conducta racional y en provecho propio: los individuos se comportan con arreglo al modelo del mercado, sopesan riesgos y hacen cálculos de los costes y los beneficios. En ese modelo del mercado, la producción y el intercambio de bienes y servicios se miden en dinero. Este punto de vista es completamente eurocéntrico y concede poca importancia a esas economías orientadas, p. e., al incremento del prestigio o al cumplimiento de las obligaciones de parentesco.

Esto no sólo es aplicable a las culturas en las que se negocia sin dinero, sino también a amplios ámbitos de las sociedades industriales a los que no les corresponde un valor monetario, como p. e., a las tareas domésticas.

La *economía política,* en un sentido estricto, está influida por el marxismo y, en un sentido más amplio, por la cuestión de la relación entre economía y poder. Su centro lo ocupan cuestiones como el control y el reparto de los medios de producción y de los recursos, así como las estructuras de la unidad económica y de consumo (p. e., parentesco, comunidad doméstica). Aparte de eso, cada vez se estudia más la inclusión de las formas económicas locales en contextos regionales, nacionales y globales.

El principio *crítico con respecto al mercado* del economista Karl Polanyi parte de la observación empírica de que, sobre todo en las sociedades no industriales, es difícil trazar un límite entre la economía y otros ámbitos sociales, como la religión, el parentesco, la residencia y la estructura social. El suelo y la mano de obra, que según Polanyi son los componentes universales de toda forma de economía, sólo se convirtieron en bienes enajenables por la expansión de la economía de mercado, con lo que estos bienes fueron desligados de sus referencias sociales formando una esfera separada que funcionaba según sus propias reglas.

Este modo de acercamiento flaquea porque dice bien poco tanto de la forma de organización concreta de las condiciones de vida materiales, como de la relación entre economía, poder y sociedad.

Con el concepto de *economía cultural* se designan diferentes modos de aproximación que se preguntan por la importancia cultural de la economía. Así, p. e., se parte de la base de que las sociedades no industriales también se rigen por el principio mercantil de la maximización del beneficio, aunque tanto el significado de lo que se considera ganancia como los medios adecuados con los que lograr la maximización pueden variar considerablemente de un caso a otro.
La economía cultural también se ocupa de la cuestión de qué dice un producto material o su forma de distribución acerca de la posición social de los propietarios (p. e., su edad, sexo, estatus, prestigio).

El **concepto de economía etnológica** intenta comprender todas las formas de economía.
La etnología económica se platea los **principios de la economía,** es decir:

- dónde, cuándo y cómo se producen los bienes y los servicios *(producción),* se consumen *(consumo)* y se eliminan *(eliminación);*
- qué grupos participan en ellos *(división del trabajo);*
- de qué manera son distribuidos los bienes y los servicios *(distribución):*
- de qué forma están regulados los derechos a los recursos y a los productos *(posesión y propiedad).*

Además, también se ocupa de las diferentes **formas de economía.** Desde el punto de vista clásico, éstas se diferencian por la estrategia dominante para la obtención de alimento. Existen distintos *sistemas* diferenciables: *caza y recolección, horticultura, pastoreo, agricultura* y *economía industrial.* En la historia de la disciplina se suele establecer una relación entre las formas económicas y los patrones de la organización social y política.

Los recursos accesibles a los hombres suelen estar a disposición de forma limitada; únicamente el aire lo está ilimitadamente, si bien con una calidad variable. Así pues, sólo se pueden satisfacer las necesidades de todos los miembros de un grupo hasta cierto punto.

Con los recursos naturales se pueden fabricar diferentes bienes materiales *(producción):* armas para cazar presas y para defenderse, recipientes para guardar plantas, objetos de culto y utensilios para labrar el campo, preparar la comida, transportar, construir viviendas y confeccionar ropa.

Todos estos objetos son utilizados y consumidos *(consumo)* para satisfacer las necesidades básicas del hombre: alimentación, protección de las amenazas de la naturaleza, relaciones humanas. Al mismo tiempo, están expuestos al desgaste, p. e., a través del uso o por las condiciones meteorológicas y, por lo tanto, tienen que ser reparados o confeccionados de nuevo. Cuando ya no se pueden usar y pierden por ello su valor, han de ser eliminados *(eliminación).*

Producción

En la mayor parte de los casos, los bienes han de ser primero producidos o adquiridos antes de poder satisfacer con ellos las necesidades. Para producir y adquirir los bienes hacen falta herramientas especiales *(ergología),* cuya utilización razonable requiere ciertos conocimientos acerca de los materiales, las estrategias y los procesos de producción *(tecnología).*

Así, p. e., para cazar presas se necesitan tanto armas como estrategias cinegéticas; para cultivar plantas útiles se requieren determinados aperos de labranza, así como conocimientos sobre la calidad del suelo, las condiciones climáticas y el proceso de crecimiento.

No todos los productos son explotados para el consumo directo e inmediato, sino que algunos son devueltos al ciclo productivo como **medios de producción** (p. e., utensilios de trabajo, armas, sementales, simientes). La palabra **capital** designa los medios de producción, los bienes de consumo, el suelo o el dinero que pueden ser cambiados por otros medios de producción. La formación de capital va unida a la renuncia al consumo inmediato de un bien y está orientada a asegurar el consumo futuro, p. e., mediante la utilización de determinados animales de un rebaño para la cría. La mera **formación de capital,** que aparece universalmente, se diferencia de la **acumulación de capital,** que sólo aparece en algunas culturas y que es la reunión de un capital que vaya asociado a un prestigio extraordinario, p. e., el dinero.

Consumo

El consumo se rige por los aspectos de la utilidad y el prestigio. La satisfacción de las necesidades materiales básicas se produce con arreglo a las pautas de la respectiva cultura. No todo bien que esté a disposición de un grupo y que sea potencialmente aprovechable es efectivamente consumido. La ignorancia, las preferencias estéticas o del gusto, las prohibiciones legales, las aversiones transmitidas (p. e., el consumo de carne de perro en Europa) y los preceptos de abstinencia (p. e., la matanza de ganado vacuno entre los hindúes o el consumo de carne de cerdo entre los musulmanes y los judíos) varían de una cultura a otra e influyen en la conducta consumidora.

En todas las culturas se utilizan los bienes también por su **prestigio,** para marcar diferencias sociales verdaderas o, como en el caso de la moda, sugeridas.

Así, la calidad, el tamaño, el material y el diseño estético de las viviendas proporcionan información sobre la posición social de los dueños.

Dentro de una cultura, las **normas de consumo** suelen ir asociadas al estatus social (p. e., la ropa de los distintos gremios, el adorno corporal de los chamanes, las películas para determinados grupos de edad), y a ciertos cargos o estratos sociales (p. e., la prohibición de cazar ciervos para los siervos de la gleba en el feudalismo). A menudo, en los procesos históricos a largo plazo, las normas de consumo de la elite son adoptadas como modelo por las clases restantes. Los bienes escasos o sólo accesibles a un pequeño grupo suelen tener un valor especial (p. e., monedas o especies de animales raras). El atesoramiento, es decir, la acumulación y, en algunos casos, también el trueque (p. e., el *comercio kula*), los obsequios o incluso la destrucción de objetos de valor en fiestas benéficas), no sólo otorgan bienestar al propietario, sino también prestigio.

El denominado *potlatch* de los indios kwaklutles es la fiesta benéfica mejor documentada de la etnología. En invierno, los kwakiutles celebraban fiestas y ceremonias que podían culminar en un *potlatch.* En determinadas ocasiones (boda, iniciación en una sociedad secreta, nacimiento del primer hijo), los hombres repartían su fortuna (armas, canoas, escudos de cobre, alimentos) entre los invitados. Cuanto más pudiera repartir un hombre, más aumentaba su prestigio. El objetivo del *potlatch* era repartir más que los avergonzados invitados, que por su parte se sentían obligados a organizar *potlatchs* mayores para adquirir más prestigio. El mayor prestigio recaía en quien podía permitirse destruir su fortuna durante un *potlatch.*

Se denomina **comunidades de consumo** a aquellas unidades sociales en las que tiene lugar el consumo. En la mayor parte de las sociedades se entienden como tales las familias de diferente composición, pero a menudo también unidades locales más grandes como los clanes (p. e., en el consumo de servidumbres de paso o de servicios).

Aunque es más frecuente el consumo diario que se produce en la comunidad de consumo del hogar, en ocasiones extraordinarias (p. e., fiestas y rituales de todo tipo) la comunidad se amplía a unidades mayores (p. e., parentesco, comunidad del pueblo, grupo por edad o por sexo, equipo político) para reforzar la cohesión de cada una de las unidades sociales.

En un sentido estricto, se entiende por **sociedades de consumo** aquellas sociedades que se basan en la conversión de las mayores privaciones vitales humanas –como p. e., de las necesidades afectivas, motrices, sociales y sexuales– en mercancías, con la intención de facilitar la satisfacción de las necesidades sólo a cambio del pago.

Eliminación

Por el uso y el desgaste, los objetos materiales sufren una transformación: las herramientas y los recipientes se rompen y ya no pueden cumplir su función, los alimentos se estropean y la ropa se ensucia o se agujerea. Entonces se plantea el problema de su eliminación.

Sobre la relación de las sociedades no industriales con los bienes que han perdido su utilidad y su valor sólo existen investigaciones poco detalladas. La cantidad de **basura,** es decir, de objetos desvalorizados, depende tanto del material del objeto como de su modo de fabricación y de sus referencias simbólicas.

> Los objetos dañados pueden ser arreglados o reparados por especialistas (p. e., artesanos); pueden cumplir otra función (p. e., en algunas partes de África, los neumáticos viejos se utilizan para hacer suelas del calzado), o sencillamente se tiran.

No existen criterios universales sobre a partir de cuándo se considera que un objeto está sucio, roto o estropeado. Para entender la cuestión de la basura es de una importancia decisiva el libro de Mary Douglas *Purity and Danger* [1966]. Douglas califica la suciedad como «una sustancia fuera de lugar» *(matter out of place)*. De ahí que la basura no sea una categoría objetiva y autónoma, sino que está culturalmente construida y, por lo tanto, inevitablemente unida al orden sistemático del mundo material. Por eso la diferenciación entre limpieza y suciedad dice menos de la higiene que de la necesidad cultural de trazar límites entre lo que, en cada caso, se considere sagrado y profano, puro e impuro y, con ello, de diferenciar lo propio de lo ajeno y de marcar también las trasgresiones de los límites. En este sentido, la basura contribuye a reordenar positivamente el entorno del hombre.

Además de la transformación material, los objetos también pueden experimentar un cambio en su valor simbólico.

> ¿A partir de cuándo se considera que un bien ya no es aprovechable? Los sellos valiosos que han perdido una punta adquieren por ello mayor valor; los precios del mercado mundial caen, por regla general, cuando hay oferta excesiva de un bien, y suben cuando ese bien es escaso.

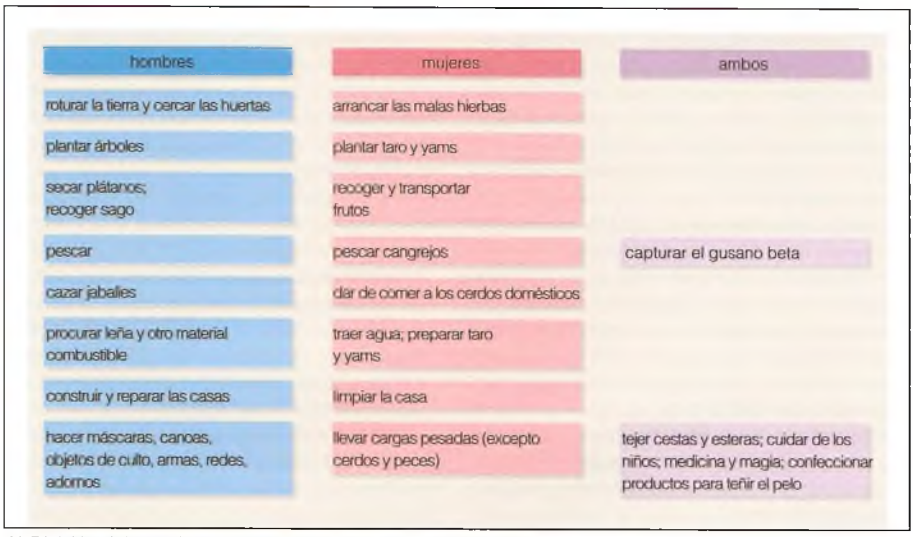
El valor de un bien depende de las ideas –diferentes en cada cultura– de la higiene, la pureza y la impureza.

> En la Europa occidental, p. e., el envoltorio de plástico protege los alimentos del contacto con unas manos potencialmente sucias; en China, por el contrario, la pureza y la calidad del alimento se comprueba examinándolo con la mano, por lo que allí casi siempre se rechazan los envoltorios de plástico.

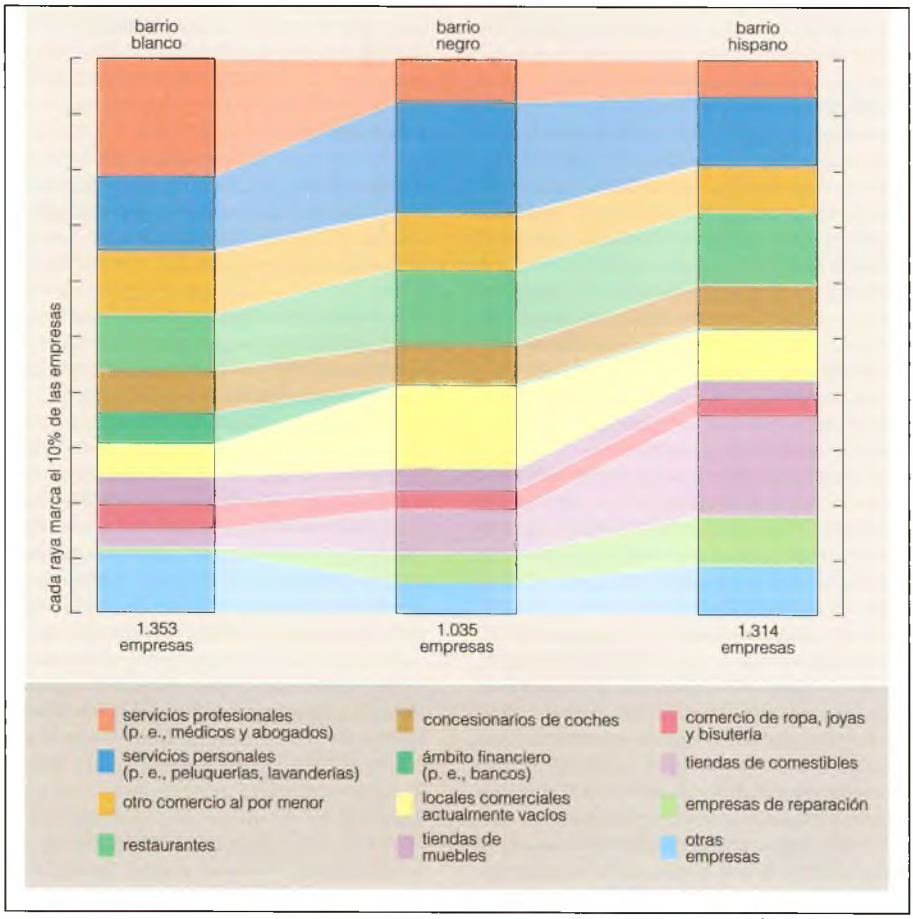
Así pues, el valor de los bienes no sólo está orientado al uso (cambiante), sino también al cambio del sistema de referencias simbólico-cultural. Con arreglo a la validez de esas referencias, se hace la transición de lo valioso a lo no valioso.

La **contaminación** significa ensuciamiento y, en la etnología, hace referencia sobre todo a aquellos grupos que se ocupan de la eliminación o reparación de los bienes desvalorizados y, por lo tanto, considerados contaminados en su sociedad. También aquí ha contribuido esencialmente Mary Douglas con su definición de la contaminación como «confusión de las categorías».

> En el sistema de castas hindúes, los curtidores y los lavanderos, p. e., viven en una situación de permanente impureza simbólica; en cambio, los miembros de las castas superiores corren continuamente el peligro de contaminarse a través del contacto con las personas «impuras»; después de entrar en contacto con ellas tienen que someterse a lavados rituales.



A) División del trabajo por sexos entre los Iesus de Melanesia



B) División del trabajo y etnicidad mediante el ejemplo de los tipos de empresa de Los Ángeles

En todas las culturas, el trabajo no sólo se divide según los distintos procesos, sino también según la pertenencia de los individuos a grupos que lo realizan. Para esto último se utiliza el concepto de **división del trabajo.** Así pues, el tipo de trabajo que desempeña un individuo no siempre lo determinan los meros conocimientos y aptitudes, sino a menudo el sexo, la edad, el grupo de parentesco, el estatus o el prestigio social. La división del trabajo por el **sexo** es la más extendida. La capacidad de parir hijos y darles de mamar hizo que las mujeres tuvieran menos movilidad que los hombres; y –por regla general– la mayor fuerza física de éstos les capacitaba para la caza y el oficio de la guerra (A). Sin embargo, la idea de lo que es un trabajo femenino o masculino va más allá de estos factores biológicos y está sometida a influencias culturales.

Sirva de ejemplo el precepto de separación paquistaní entre hombres y mujeres no emparentados *(purdah),* que hace que determinados trabajos que en Occidente son realizados principalmente por mujeres (venta, gastronomía, oficina), allí se consideren «típicamente masculinos».

La división del trabajo por sexos por el potencial reproductivo es puesta en tela de juicio sobre todo por la antropología feminista. Así, p. e., la capacidad de dar a luz no implica necesariamente la educación de los hijos por la madre, sino que de ello se encargan a menudo los hermanos y familiares mayores, los educadores, los vecinos o el padre.

La división en el trabajo **según grupos de edad** también es universal, mientras que la clase de vínculo de los procesos laborales con una determinada edad varía de una cultura a otra. Así, p. e., el vínculo de los adultos con una actividad profesional o el de la infancia y la vejez con el desempleo es una característica especial de las sociedades industriales. Debido a la prohibición del trabajo infantil en dichas sociedades, los niños no están incluidos en el sistema de producción, pero sí en el sistema económico (como consumidores). Por el contrario, en otros sistemas económicos, como p. e. en los agrarios y en las sociedades artesanales, los niños sí suelen contribuir a la producción. Y mientras que las personas mayores de nuestra sociedad, al alcanzar la edad de jubilación, casi siempre son apartadas del proceso de producción, en las sociedades agrarias siguen trabajando o bien se encargan de otras tareas importantes, como p. e., transmitir conocimientos.

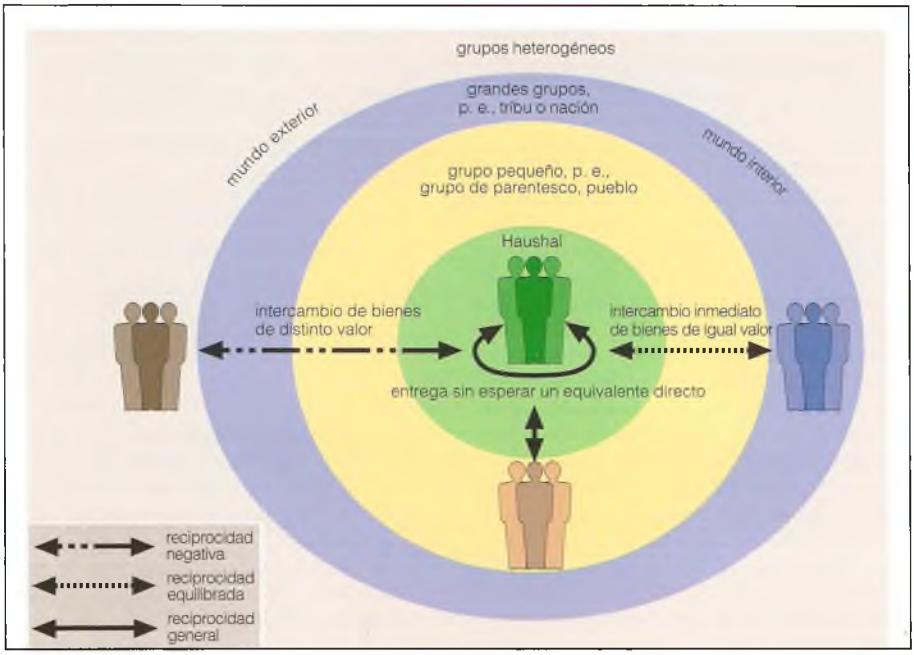
También pueden provocar la división en el trabajo otros distintivos como **el origen, la religión, la etnicidad** (B), **la formación** y **el estado civil.** Con mucha frecuencia, los trabajos que en una cultura se consideran indignos suelen ser realizados por los emigrantes y otros grupos sin poder (p. e., las castas inferiores, las minorías religiosas y étnicas). Estos grupos encuentran con frecuencia nichos económicos en ámbitos inaccesibles a la mayoría.

Así, p. e., en Yemen y en Marruecos, a los musulmanes ortodoxos les está prohibido por el Corán elaborar joyas de oro y plata, por lo que este trabajo es tradicionalmente desempeñado por judíos.

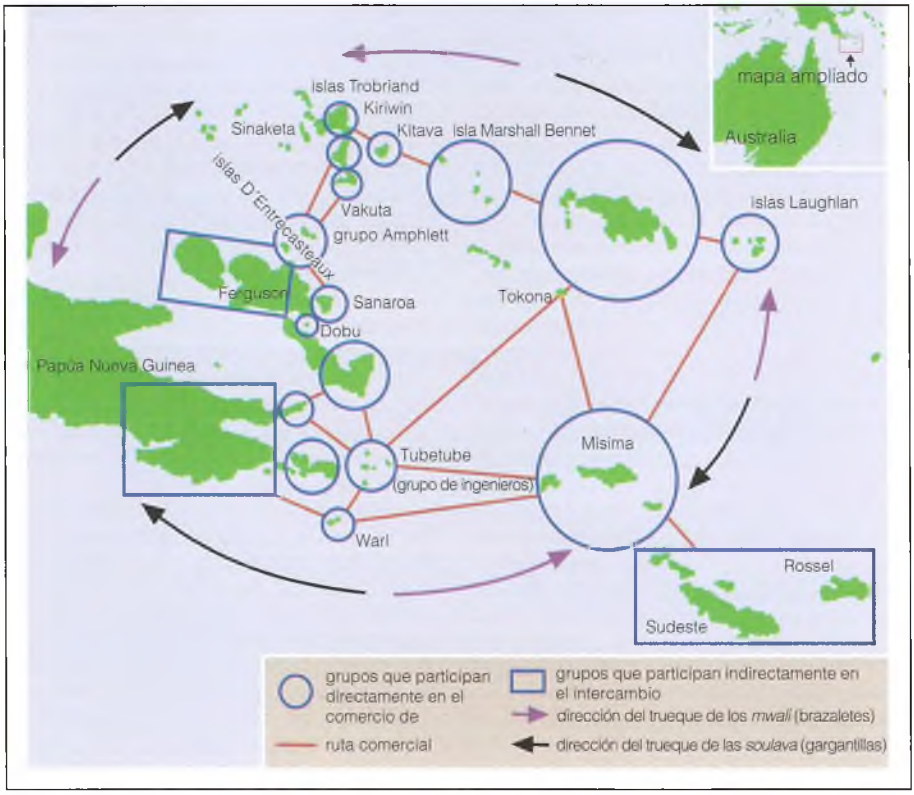
En la historia teórica de la etnología, el **grado** de división en el trabajo ha dado lugar a la diferenciación de diversos tipos sociales. Mucha influencia tuvo, sobre todo, la diferenciación de Émile Durkheim según las formas de solidaridad social. El grado de división en el trabajo sirve también hoy para diferenciar las formas sociales y económicas:

- En las *sociedades de cazadores y recolectores* cada miembro realiza procesos de trabajo complejos compuestos de varios procesos laborales. Así, p. e., cada cazador y cada recolectora transforman por sí mismos los recursos: las recolectoras recogen plantas, las preparan como alimento o las convierten en fibras para la elaboración de ropa y alojamiento; los cazadores fabrican sus propias armas, van de caza y defienden al grupo.
- En las *sociedades agrarias sencillas* la tierra nueva es roturada para su cultivo por los hombres, pero luego la trabajan los dos sexos.
- En las *sociedades urbanas preindustriales* aún se diferencia más la división en el trabajo por sexos.
- En las *sociedades industriales* los procesos de trabajo están fraccionados en distintos procesos laborales (diferenciación completa) y son realizados por especialistas. Los panaderos hacen pan, pero ni hacen los hornos ni se preocupan de la producción de la energía necesaria y, por lo general, tampoco de la venta de sus productos.

En la ideología neoliberal de la economía mundial, la idea de la **división internacional del trabajo** es primordial. Ésta se remonta a la teoría comercial de Ricardo sobre las ventajas comparativas, según la cual la especialización unida al comercio exterior da lugar a la prosperidad de los comerciantes de todas las naciones. Esta estimación optimista choca con la realidad: «islas del bienestar» como la UE y los EEUU se benefician desproporcionadamente, mientras que otros países no obtienen ningún beneficio.



A) Formas de reciprocidad



B) La reciprocidad mediante el ejemplo del comercio kula en Melanesia (en torno a 1920)

Los productos rara vez son fabricados para el consumo del productor, sino para su **distribución,** para su transmisión a otros. La economía nacional del siglo XIX se basaba en la suposición de que la producción depende de la posesión de capital y mano de obra (recursos). La *ley de la oferta y la demanda,* formulada por K. Menger y A. Marshall, considera que el valor de un bien depende sobre todo de lo imperiosamente que lo necesite alguien y de la disposición y capacidad de pagar por él un precio determinado. La oferta y la demanda determinan, pues, la circulación de los bienes en el mercado: un bien es cambiado por otro que tenga un valor equivalente. La **economía de mercado,** el cambio por otros bienes o dinero, es sólo *una* forma de transmisión. Otras formas son:

- La **reciprocidad,** que designa las transacciones directas entre parientes, amigos, vecinos y grupos heterogéneos. Esta forma de intercambio está basada en la expectativa de reciprocidad.

  M. Sahlins [1965] diferencia tres formas de reciprocidad (A):

  a) *reciprocidad general:* los bienes son dados sin esperar un equivalente inmediato (p. e., el cuidado de los hijos por los padres);
  b) *reciprocidad equilibrada:* se intercambian bienes de igual valor sin una ganancia evaluable (p. e., mandar tarjetas en Navidades);
  c) *reciprocidad negativa:* un bien es cambiado intencionadamente por otro de menor valor (p. e., explotación).

  En determinadas ocasiones, los hombres de una serie de islas melanesias cambian conchas y otros objetos rituales (comercio kula) (B). Los objetos de intercambio varían en diferentes direcciones. Así, los trobrianders cambian *mwali* (brazaletes) con los dobus sólo a cambio de *soulava* (gargantillas). Estos objetos poseen valor sólo dentro del intercambio circular; los alimentos, p. e., no se pueden cambiar por ellos. Cada objeto tiene una historia que es conocida por todos los potenciales cambistas. Los isleños emprenden largos viajes en barco a una isla vecina para cambiar tanto bienes de uso cotidiano y comida como bienes kulas rituales. Los objetos kulas no quedan en posesión permanente del nuevo propietario, sino que son intercambiados con determinados cambistas en una tercera isla, desde donde a su vez siguen circulando hasta que vuelven a llegar a la primera isla, y con ello se cierra el círculo, el denominado anillo kula. Cuantos más cambistas y objetos tenga un hombre, mayor es su prestigio.
- **Redistribución.** Esta forma es practicada sobre todo en culturas que tienen una desigualdad social institucional. Esta forma de transmisión entre miembros de diferente estatus social es obligatoria: los bienes son reunidos por una autoridad central que los redistribuye directamente o en forma de servicios entre los miembros del grupo. La redistribución requiere un aparato burocrático y personal. La influencia de gran parte de los miembros de la sociedad en la redistribución es escasa. Los bienes acumulados, por regla general, sólo se redistribuyen en parte; una parte sirve para mantener la burocracia y otra se la queda la autoridad central para aumentar su propio bienestar y prestigio. Así pues, la redistribución contribuye al mantenimiento de la jerarquía social.

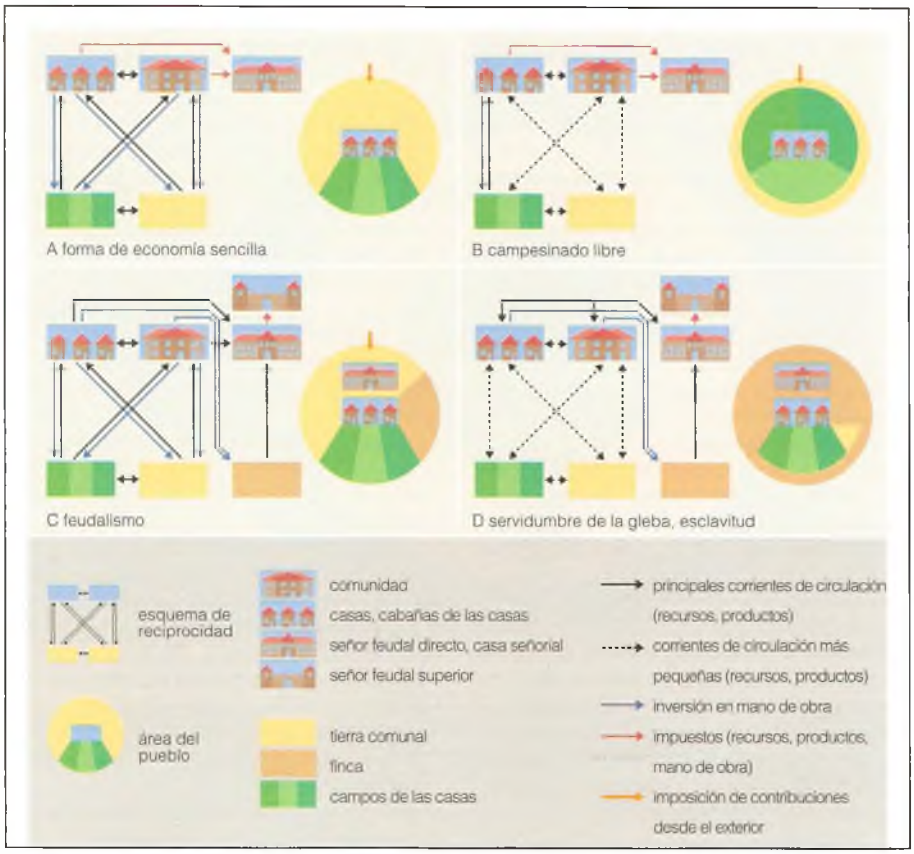
La forma más frecuente de redistribución es el *sistema de impuestos* en los sistemas estatales, y el tributo de una parte de los bienes, p. e. el *diezmo eclesiástico,* en los sistemas religiosos.

Los que trabajan pagan, p. e., una parte del salario al Estado, que con ello financia diferentes obras de interés público (construcción de carreteras, sistema educativo, sistema sanitario).

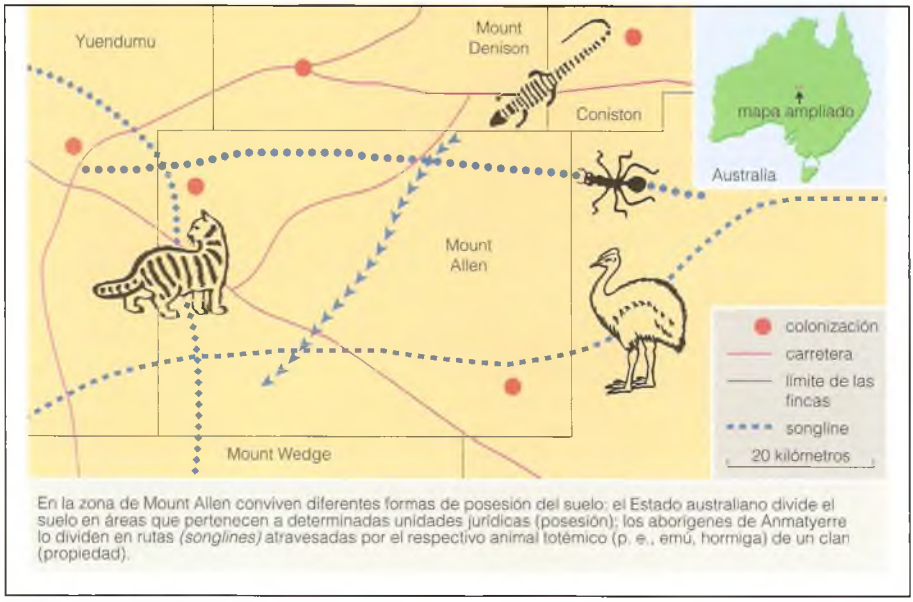
Aunque en cada sociedad dominen determinados modos de transmisión, coexisten siempre, en diferente medida, el intercambio mercantil, la reciprocidad y la redistribución. P. e., la reciprocidad y la redistribución se complementan con fiestas benéficas en las que los bienes acumulados por un individuo son repartidos entre los invitados con la esperanza de que los obsequiados muestren su agradecimiento de alguna manera.

- **Herencia.** Por último, la transmisión de bienes de generación en generación dentro de una familia o grupo de parentesco también constituye una forma de reparto de los bienes:

  a) En las sociedades exogámicas el novio hace con los padres de la novia una regulación contractual que se rubrica con una transferencia de bienes, el **precio de la novia:** por la pérdida de mano de obra y para asegurar el buen trato de su hija en el grupo del marido, los padres de la novia reciben una indemnización (en Sudáfrica, p. e., bueyes). El precio de la novia, sin embargo, no es una compra, sino que sirve principalmente para corroborar o crear la nueva alianza entre los dos grupos de parentesco. La **dote,** es decir, el pago de bienes por



A)-D) Reciprocidad, redistribución y posesión del suelo en la formas sociales preindustriales



En la zona de Mount Allen conviven diferentes formas de posesión del suelo: el Estado australiano divide el suelo en áreas que pertenecen a determinadas unidades jurídicas (posesión); los aborígenes de Anmatyerre lo dividen en rutas *(songlines)* atravesadas por el respectivo animal totémico (p. e., emú, hormiga) de un clan (propiedad).

E) Tipos de propiedad rural

los padres de la novia al novio, sirve para incrementar la reputación de los padres y para que la novia sea económicamente independiente del grupo del marido.

b) Tras la muerte de una persona ha de regularse el reparto de sus bienes relictos. Las culturas del mundo han desarrollado diferentes **reglas hereditarias.** Así, p. e., puede heredar el cónyuge enviudado, la familia de procedencia o los descendientes; todos los descendientes, independientemente del sexo, pueden obtener una parte equivalente, o bien toda la herencia puede pasar a uno de los descendientes, p. e., al hijo mayor *(primogenitura)* o al más joven *(ultimogenitura)*.

Posesión y propiedad

La transmisión de bienes está regulada de diferentes maneras en las distintas formas de sociedad. Así, p. e., el esquema de reciprocidad de la imposición de contribuciones es diferente en las diversas formas sociales preindustriales (A-D).

La **propiedad** es el poder de disposición jurídicamente regulado sobre los bienes materiales e inmateriales por individuos o grupos. La **posesión,** por el contrario, es el dominio efectivo de una persona sobre una cosa. La posesión puede ser adquirida, utilizada y transmitida.

Los documentos nacionales de identidad alemanes se hallan en posesión de sus titulares, pero su poder de disposición está limitado por tributos, ya que el Estado es el propietario de dichos documentos.

Dado que los recursos de la naturaleza son limitados y están desigualmente repartidos, hacen falta preceptos que regulen el acceso a ellos. De este modo, p. e., hay que aclarar la cuestión de quién puede llevar a pastar su rebaño a la tierra más fértil, quién tiene derecho a atesorar riquezas del subsuelo, quién controla el acceso al agua potable. En las sociedades industriales estas cuestiones son, en su mayor parte, reguladas por la institución de la *propiedad privada* (poder de disposición exclusivo e ilimitado); en la mayoría de las otras formas económicas son reguladas por diferentes tipos de *propiedad colectiva* o *comunal*.

Así, p. e., entre los pueblos que viven de la caza, los individuos utilizan los recursos con arreglo a su pertenencia al clan. En las sociedades agrarias, el individuo posee el suelo mientras lo trabaja; una vez que el suelo está agotado, pasa de nuevo al grupo, y éste, pasado un tiempo, se vuelve a desprender de él.

Las diferentes opiniones acerca de la posesión y la propiedad provocan a menudo conflictos territoriales. Así, los acuerdos agrarios entre colonizadores blancos e indios norteamericanos nativos o aborígenes australianos (E) únicamente significaban para los indígenas una transferencia de los derechos de usufructo (posesión), mientras que para los blancos suponían la apropiación de propiedad.

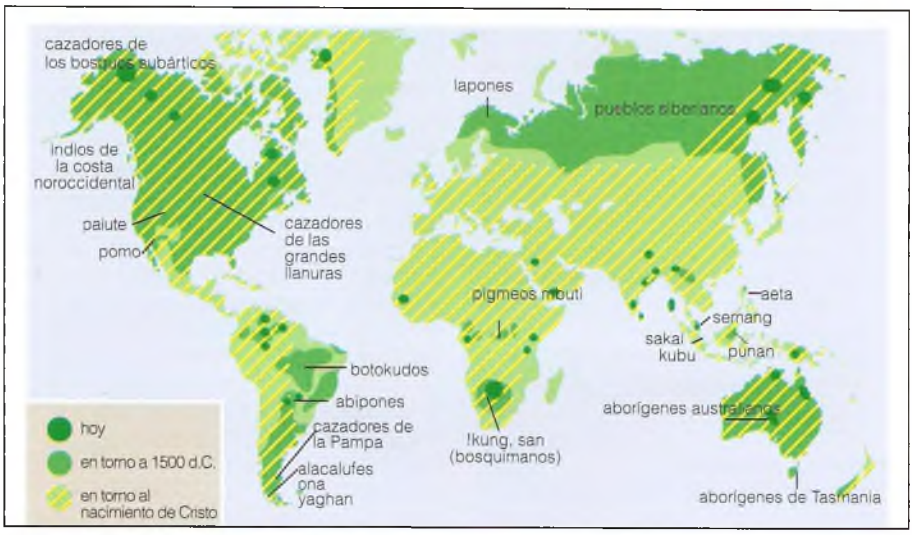
En todas las sociedades el bienestar, es decir, disponer de bienes y reservas útiles o con algún valor, está desigualmente repartido. En todas partes hay individuos que poseen más bienestar que otros, como p. e., los *big men* de Melanesia. La importancia y el grado de desigualdad **(riqueza y pobreza)** varían, sin embargo, de una cultura a otra.

En las sociedades estatales el margen entre la pobreza y la riqueza es mayor que en otros sistemas económicos, ya que los Estados ofrecen más posibilidades de obtener riqueza y de acumular bienes en manos de particulares que, p. e., los cacicatos.

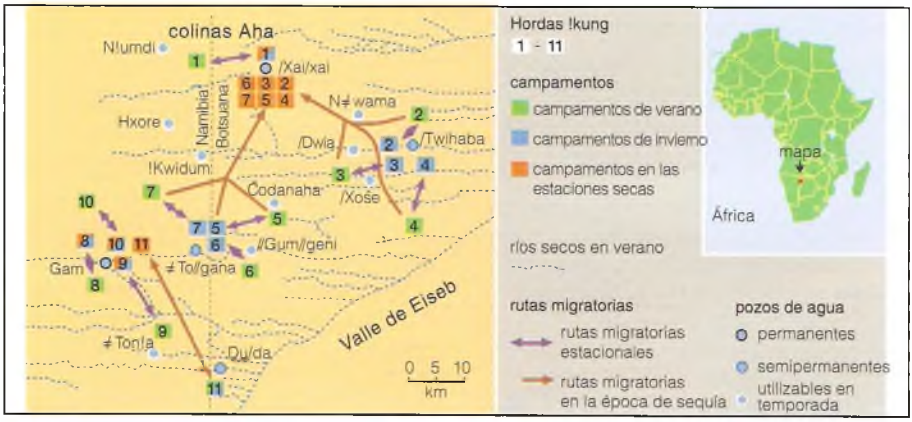
En los pueblos del denominado Tercer Mundo –tal como demuestran todavía hoy las investigaciones de campo– el bienestar sigue estando desigualmente repartido. Frente a una pequeña elite acomodada y terrateniente hay muchísima mano de obra pobre y barata.

En la época de la Guerra Fría surgió la clasificación en Estados del Primer Mundo (naciones industrializadas del occidente capitalista), Segundo Mundo (naciones industriales socialistas) y Tercer Mundo (los denominados países en vías de desarrollo); dicha clasificación atendía a su grado de desarrollo, entendiendo por «desarrollo» el grado de independencia tecnológica, del producto social bruto nacional y de la capacidad de controlar los recursos disponibles. Esta jerarquía se vio conmocionada por el desmoronamiento del Segundo Mundo después de 1989 y por la consiguiente fase de globalización. Desaparece la influencia de los Estados nacionales en su economía, ya que se hace obligatoria la concesión de créditos del Banco Mundial para la privatización de unos servicios estatales que hasta entonces estaban comprometidos con los intereses públicos. De ahí que aumente la influencia de los consorcios multinacionales y de los inversores extranjeros en sistemas de producción nacionales y regionales. En la «aldea tradicional» la pobreza y la riqueza se ven igual de afectadas por ello que en el clásico Estado del bienestar.

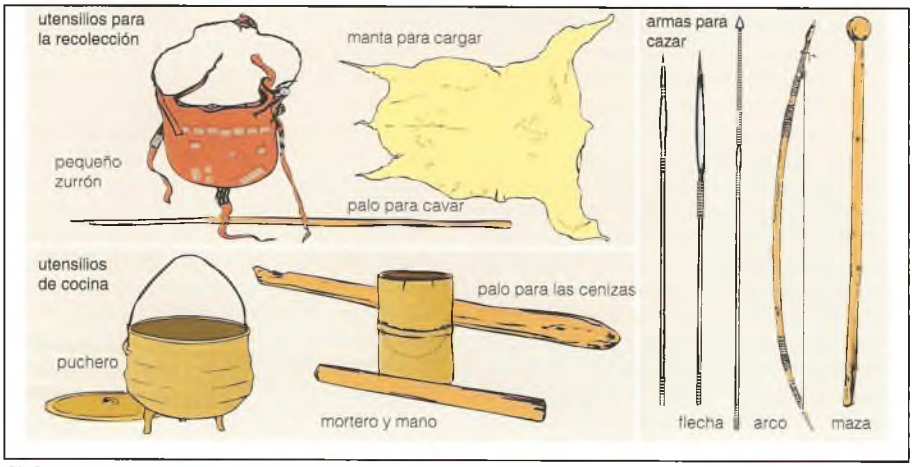
Material protegido por derechos de autor



A) Distribución de los pueblos que viven de la caza



B) Territorialidad y rutas nómadas de los bosquimanos !kungs (1920-1930, Namibia/Botsuana)



C) Cultura material de los !kungs (selección)

En términos muy generales, las formas de economía se pueden dividir en cazadores, horticultores, pastores y agricultores.

Cazadores

Durante la mayor parte de la evolución humana de los últimos 5 millones de años, los hombres vivían como *cazadores* de animales salvajes y como *recolectores* de plantas silvestres.

Los cazadores actuales (pigmeos mbuti, !kung, aborígenes australianos, esquimales del cobre) viven en pequeñas *hordas* de 20-50 personas en comarcas relativamente pobres con unos recursos limitados. Presumiblemente, el tamaño del grupo era mayor cuando la caza era la forma de economía que dominaba en toda la Tierra (A).

La caza es una **economía de subsistencia:** sólo se caza para el consumo diario; no se produce ningún excedente. Los grupos van de un sitio a otro siguiendo las migraciones estacionales de la presa. Sus movimientos también están determinados por la existencia de plantas comestibles y por pozos de agua junto a los que poder acampar (B). La relación espiritual con los animales o con sus espíritus desempeña un papel importante.

Esto se manifiesta, p. e., en las pantomimas de animales, en las transformaciones rituales en animales o en los ritos de conjuro previos a las cacerías.

Sobre todo en las sociedades de cazadores, matar animales está sometido a los más diversos tabúes.

Así, los grupos siberianos, después de matar un oso, se disculpan organizando una fiesta ritual de reconciliación.

La **cultura material** de los pueblos que viven de la caza está débilmente representada. Sólo poseen unos pocos bienes personales transportables, como p. e., ropa, joyas, armas, utensilios y recipientes (C). Cada uno los confecciona para su uso personal. Sin embargo, también existen formas de propiedad espiritual:

En las danzas pantomímicas de los aborígenes *(corroborrees)* se representan experiencias procedentes de la caza o de la guerra. El que crea un *corroborree* puede determinar quién lo representa y en qué condiciones.

En las culturas de los cazadores no existen derechos de posesión del suelo, pero sí el de explotación de una zona.

La **adaptación** al hábitat requiere flexibilidad. Cuando lo exigen las condiciones del entorno (p. e., excedente de caza, escasez de agua) se unen varias hordas para formar unidades mayores *(fusión)* y luego se vuelven a separar *(fisión)*. Los cazadores están organizados **igualitariamente;** no existen posiciones de mando formalmente aseguradas. La influencia de los individuos se basa en la capacidad y en la aptitud. En las sociedades de cazadores, la posibilidad de hacer una carrera social es limitada; únicamente el sexo y la edad diferencian a la horda: los hombres adultos cazan, las mujeres recolectan. Ya que la adquisición de alimentos engloba a todos los individuos, no se han formado especialistas a tiempo completo, p. e., en el ámbito de la religión o del liderazgo. Siguiendo la ley de la reciprocidad, la presa cazada se comparte con los miembros de la horda que han tenido menos suerte en la caza; las plantas recolectadas, en cambio, son sólo para la propia familia. La horda está organizada por el parentesco. La boda tiene lugar fuera del grupo **(exogamia);** las mujeres pasan a pertenecer a la horda del marido **(patrilocalidad).** Algunos grupos de los bosqulmanos !kung y de los aborígenes constituyen una excepción.

A los extraños que se unen al grupo se les adjudica una posición dentro del sistema de parentesco. Por regla general, se evitan los conflictos con los grupos vecinos.

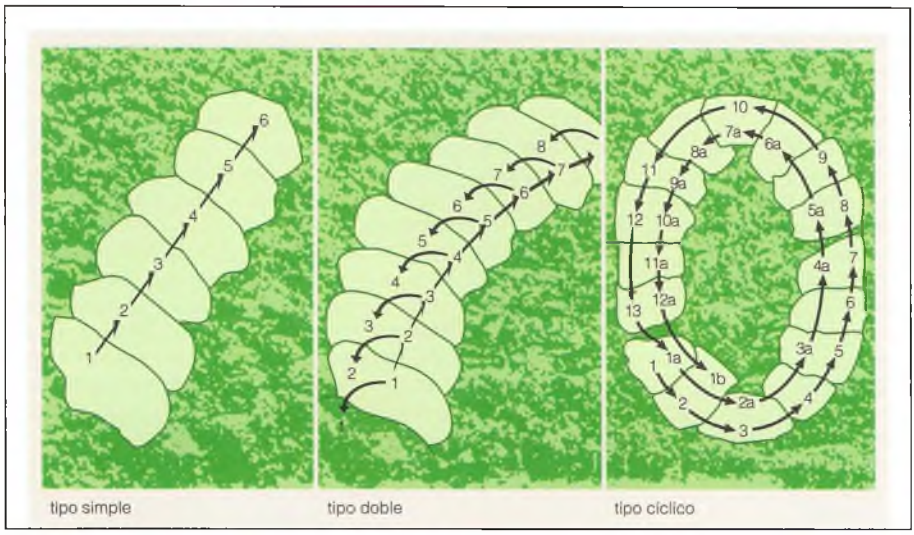
No todos los actuales grupos de cazadores pueden considerarse representantes de la cultura prehistórica de la Edad de Piedra, ya que, p. e. los !kung, hasta hace algunas generaciones se dedicaban a la cría de ganado, y sólo con la inmigración de las tribus de bantúes se vieron obligados a ocupar la zona poco rentable en la que hoy viven como cazadores.

Horticultores

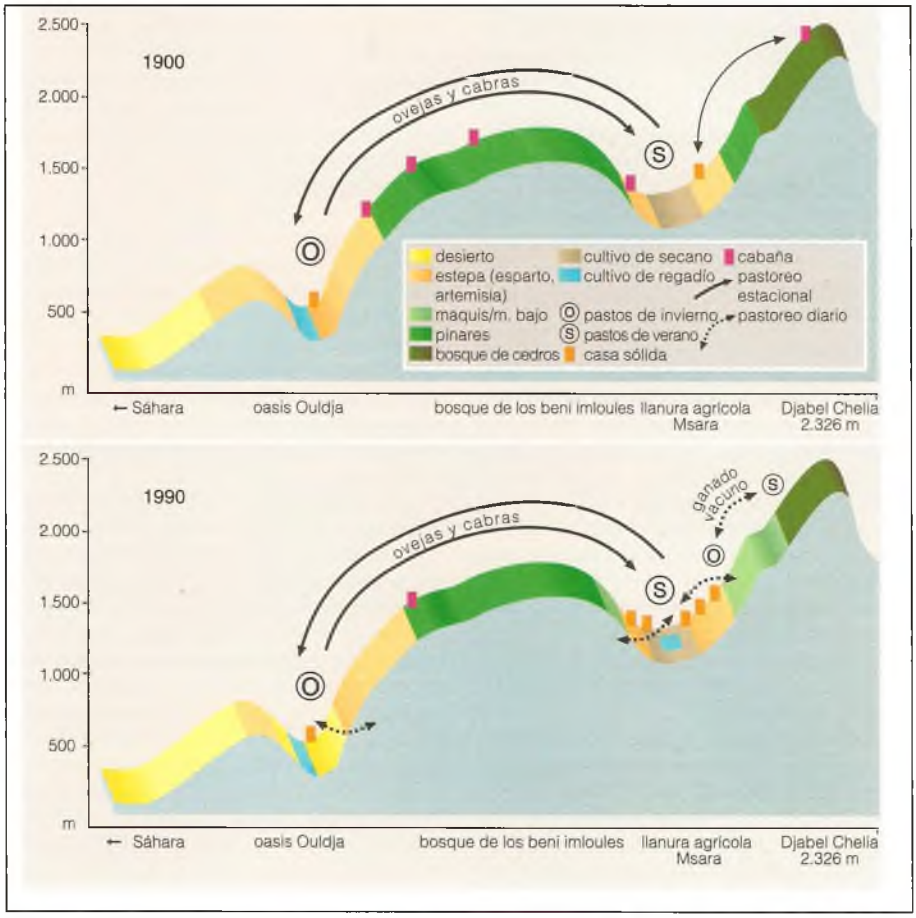
Con el inicio de la domesticación de animales y plantas, hace 9.000-10.000 años, comienza la Revolución neolítica. A partir de entonces las sociedades dejaron de depender exclusivamente de los recursos naturales y de la fuerza muscular humana como principal fuente de energía. De este modo, se podía producir, almacenar y conservar más alimento que el necesario para el consumo inmediato **(surplus).**

El **cultivo del campo o la horticultura** designa una forma de cultivar el suelo con técnicas sencillas (p. e., escarbar con la mano) y herramientas sencillas (palos para cavar). Los horticultores siguen viviendo todavía hoy en las regiones tropicales y semitropicales de África, Sudamérica y Melanesia. El bosque tropical se vuelve cultivable a base de quemarlo para roturarlo, y las cenizas vegetales sirven de abono. Los horticultores permanecen sedentarios hasta que el suelo se agota (3-4 años).

La consecuencia de la roturación con fuego es el cultivo nómada: en cuanto la superficie cultivada se agota, se roturan las áreas limítrofes para hacerlas cultivables (A). De ahí que la horticultura requiera continuamente un territorio nuevo, por lo que son frecuentes los enfrentamientos bélicos con los grupos vecinos.



A) Cultivo migratorio entre los horticultores



B) Del nomadismo a la trashumancia mediante el ejemplo de la explotación del campo por los benis imloules (norte de África)

Durante el sedentarismo se puede acaparar alimentos, por lo que la población puede aumentar hasta unos cientos de personas; entonces el grado de organización requiere unos vínculos sociales más estrechos y unas estructuras de decisión más claras que, p. e., entre los cazadores. Los hombres están familiarizados con roturar, romper el suelo y plantar, mientras que las mujeres se ocupan de la cosecha. La alimentación se suele complementar mediante la cría de animales (p. e., cerdos), la pesca, la caza y la recolección. No todos los miembros del grupo se ocupan continuamente de la adquisición de alimentos; de ahí que puedan surgir especialistas a tiempo parcial en los ámbitos de la religión, la artesanía y la política.

Los horticultores se pueden organizar en **tribus** o en **cacicatos.** Las relaciones biológicas o de parentesco ritual unen a los distintos grupos tribales, que viven dispersos por los pueblos de su territorio. El grado de cooperación entre los grupos cuya procedencia se remonta a uno o varios antepasados comunes es elevado.

Entre los horticultores se ha desarrollado la **posesión** personal de bienes y suelo. Poseen más bienes materiales que los cazadores (p. e., armas, herramientas, una vivienda estable, objetos de culto).

Pastores

Las **sociedades de pastores** son aquellas cuya economía se basa principalmente en la cría de ganado y en el pastoreo *(pastoralismo)*. La economía de rebaños obliga con frecuencia a emigrar y se practica en zonas no apropiadas para el cultivo del campo (p. e., debido a escasas precipitaciones o a montañas).

Podemos diferenciar dos tipos de pastoralismo (B):

1. **Nomadismo de los pastores:** todo el grupo emigra con los rebaños; esto se da, p. e., entre los pueblos esteparios asiáticos, entre los lapones y entre algunos grupos árabes.
2. **Trashumancia:** una parte del grupo se dedica al cultivo del campo y se asienta en pueblos; la otra parte emigra estacionalmente con los rebaños de los pastos de invierno a los de verano, como p. e., los vaqueiros de alzada españoles, los navajos, los khoikhois (hotentotes) y los yuruclos de Anatolia.

El grado de autoabastecimiento varía entre las diferentes sociedades de pastores. Todos ellos procuran sacar provecho a los máximos componentes posibles de los animales.

P. e., el reno les sirve a los lapones para llevar carga y como medio de transporte, la leche y la carne sirven de alimento, con los huesos fabrican herramientas, y con la piel hacen ropa y bolsas.

Sin embargo, los pastores mantienen en todas partes relaciones económicas con campesinos sedentarios, comerciantes o habitantes de la ciudad.

Al igual que los shah nawazi baluchis de Irán, muchos grupos complementan la economía pastoril, p. e., mediante los asaltos, la esclavitud, la caza, el comercio suplementario o la agricultura. Los grupos somalíes que son exclusivamente nómadas recolectan incienso, mirra y goma como artículos de comercio.

La base de la **organización social** es el parentesco. Algunos grupos de pastores están organizados en tribus cuya procedencia se remonta a un antepasado real o supuestamente común. Únicamente para determinados fines (p. e., librar una guerra, oponer resistencia a la presión de los gobiernos centrales) se juntan varias tribus y forman confederaciones que después se disuelven otra vez. Para proteger y apacentar los rebaños cooperan varias familias. La necesidad de coordinar los rebaños, los movimientos migratorios y las actividades bélicas posibilita la creación de personalidades dirigentes.

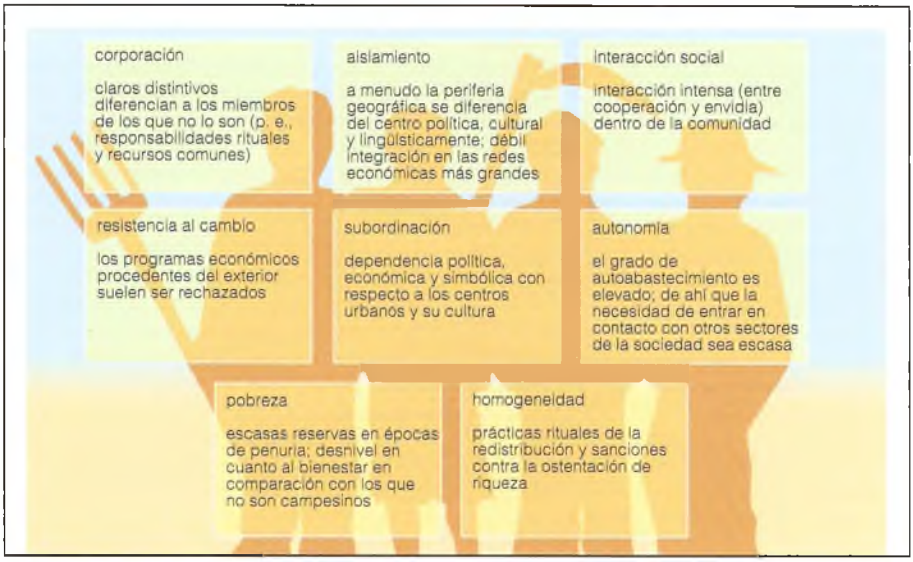
Debido a la competencia en torno a la utilización de un territorio, a menudo surgen conflictos entre los agricultores sedentarios y las culturas de pastores nómadas. Hoy en día, las sociedades de pastores están integradas en las economías nacionales.

En el Próximo y Medio Oriente la influencia política de los grupos de pastores, como p. e., de los beduinos de Jordania, dentro del Estado es significativa. Mientras que algunos pueblos pastores de África, como los masáis, los samburus y los turkanas, sólo están marginalmente vinculados al Estado moderno, otros, como los fulbé, los tutsis y los himas contribuyeron ya en tiempos precoloniales a la creación del Estado.

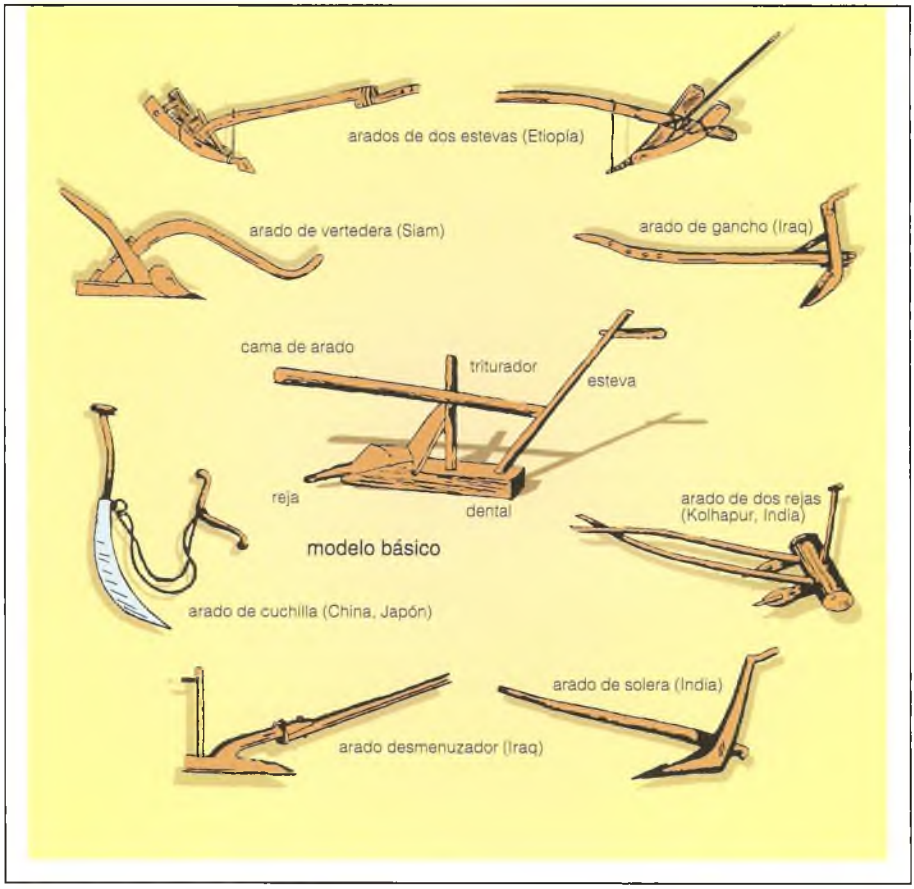
Dentro de los grupos de pastores, debido a la posibilidad de **acumulación de posesiones** de algunas familias, existen acusadas *diferencias sociales*. El bienestar, el poder, el prestigio y el estatus se basan en el tamaño de los rebaños. Los rebaños no pertenecen al individuo, sino que están en posesión de las familias.

Los hombres apacientan los rebaños y cultivan alimentos, mientras que las mujeres los preparan y producen objetos de uso doméstico. Los hombres de la misma edad se unen y forman agrupaciones por edades que refuerzan el vínculo entre los distintos grupos.

En África oriental, p. e., son iniciados a la vez en el estatus de la madurez, prestan juntos el servicio militar y, a menudo, se casan al mismo tiempo.



A) Puntos en común de las sociedades agrícolas



B) Cultura material: tipos de arado

La **agricultura** designa el cultivo del suelo con técnicas y aperos más desarrollados que en la horticultura. Las **culturas agrícolas tradicionales** o sociedades campesinas *(peasant societies)* surgieron a partir de las sociedades de horticultores gracias a la introducción de innovaciones tecnológicas (p. e., el rastrillaje) y ergológicas (p. e., el sistema artificial de regadío), y al aprovechamiento de la energía animal para trabajar el suelo. Estas innovaciones posibilitaron el sustento de zonas más amplias y más densamente pobladas.
El origen de las sociedades campesinas está vinculado al de los Estados, ya que el excedente *(surplus)* y la mayor población dan lugar al desarrollo de unos mecanismos sociales de control y distribución más complejos.

Entre la agricultura tradicional y la industria agraria media hay un *continuum* de las más diversas formas económicas agrarias que, sin embargo, presentan ciertos puntos en común (A):
Todas las sociedades agrarias tienen en común que trabajan principalmente con mano de obra humana y animal y sólo con unos pocos utensilios técnicos, como p. e., el arado (B).
La **organización social** de las sociedades campesinas puede ser muy diferente: p. e., la procedencia de las familias puede producirse en algunos grupos por línea paterna y en otros por línea materna; la regulación de la residencia puede ser patrilocal, matrilocal o neolocal. A menudo los matrimonios se contraen con el fin de establecer alianzas políticas y económicas y van unidos a la transmisión hereditaria de tierras, para así minimizar el fraccionamiento del suelo. Los matrimonios fuera del propio grupo (exogamia) los encontramos sobre todo en las sociedades campesinas en las que sólo heredan los descendientes varones, mientras que los matrimonios dentro del propio grupo (endogamia) se dan entre aquellas sociedades en las que heredan los dos sexos. La posesión del suelo también puede estar regulada de diferentes maneras. Así, junto a las culturas agrícolas en las que el suelo pertenece al grupo o al cabecilla, y el individuo sólo puede utilizarlo pero no enajenarlo, hay otras que conocen tanto la posesión individual como el derecho de venta.
La unidad productiva de los agricultores tradicionales es la comunidad económica doméstica; la división en el trabajo se atiene al sexo y a la edad. A diferencia de lo que ocurre entre los labradores de las sociedades industriales, los alimentos se obtienen, en gran parte, para cubrir las propias necesidades, pero también para cambiarlos por otras cosas. Los agricultores forman siempre parte de una sociedad (local, regional, nacional, global) más grande, a la que están vinculados a través del sistema de mercado y la estructura política.
En las culturas agrarias tradicionales, no todos los miembros se ocupan del cultivo. Gracias a la obtención de un excedente se hace posible la formación de especialistas (religiosos, políticos, artesanos) que no trabajan directa o exclusivamente en la subsistencia. De todos modos, el excedente puede ser absorbido por otros grupos mediante atracos o impuestos.

La comunidad económica doméstica abastece a las poblaciones urbanas, a la elite rural y, en el marco de la economía mundial capitalizada, a los países del hemisferio norte, en los que la producción agrícola desempeña un papel cada vez más pequeño. La agricultura y la ciudad guardan una relación simbólica: los agricultores producen alimento para los habitantes de la ciudad, de los cuales a su vez obtienen bienes que ellos no producen. Este intercambio tiene lugar en el **mercado.**
El poder político y la influencia de los agricultores tradicionales en los mecanismos del mercado son, por regla general, escasos. Su dependencia (p. e., absorción del excedente por extraños en forma de impuestos, oportunidades mercantiles injustas, industria agraria) provoca el empobrecimiento de la población rural y –en el siglo XIX en Europa, y hoy en el denominado Tercer Mundo– el **éxodo rural** (emigración a las metrópolis) con la esperanza de mejorar las condiciones de vida.
La falta de poder da lugar frecuentemente a una desconfianza hacia los extraños y hacia los que han acumulado una fortuna y viven en la opulencia. Los agricultores acomodados están sometidos a la presión de eliminar la desconfianza mediante la organización de fiestas o donaciones, como p. e., de santuarios religiosos. En las sociedades agrarias basadas en las relaciones personales directas *(face-to-face)* se forman con frecuencia relaciones de protección **(patronazgo)** y de obligación **(clientelismo)** entre los campesinos sin poder y los influyentes notables.

> En el México rural las fiestas de los pueblos desempeñan un papel importante para los líderes locales, que mediante generosas donaciones de dinero y comida gratuita se aseguran el apoyo de los campesinos.

Gracias al sedentarismo, los agricultores, a diferencia de los horticultores, están firmemente vinculados al suelo. Esto se refleja a menudo en el mundo religioso y simbólico, como p. e., en los cultos a la fertilidad y a la vegetación.

> Así, los ritos de la cosecha de los bataks indonesios se basan en la creencia de que en la planta útil más importante, el arroz, habita un alma (el «alma del arroz»).

Material protegido por derechos de autor

La **producción industrial** se caracteriza por la producción masiva de bienes de consumo estandarizados con los que se puede abastecer a un elevado número de consumidores que viven de forma dispersa. Para ello se utiliza energía mecánicamente producida (sobre todo, combustibles fósiles), máquinas y mucha mano de obra. La característica principal de la producción industrial es la división del proceso de trabajo en distintos pasos claramente estructurados –tanto en el tiempo como en el espacio y en lo relativo a la actividad– que son realizados por mano de obra especializada. La división en el trabajo ha dado lugar al nacimiento de una gran variedad de posibles carreras sociales.

La forma económica industrial transforma el entorno físico e influye en él más que otras formas económicas. Esto convierte a las personas, hasta cierto punto, en independientes de las condiciones dadas del entorno:

> En las regiones árticas han surgido grandes ciudades (p. e., Murmansk, Anchorage); algunos desiertos se han convertido en zonas residenciales (p. e., Las Vegas) y fértiles campos (p. e., Negev, en Israel).

Por otra parte, la industria influye mucho en el ciclo ecológico y provoca catástrofes del medio ambiente.

Ya en las formas económicas preindustriales además de alimentos se producían otros bienes materiales (p. e., armas, herramientas, objetos de uso doméstico, medios de transporte, viviendas, ropa). Mientras que los pueblos que viven de la caza se las arreglan con una cifra limitada de bienes materiales que cada miembro del grupo confecciona para sí mismo, en las poblaciones más grandes aumenta la producción y el reparto de bienes de uso corriente, así como la diferenciación entre productores especializados.

En el marco de la unidad económica doméstica de las sociedades agrarias se desarrolló la **producción artesanal.** Los artesanos están especializados en la transformación de determinados materiales y en la producción de determinados grupos de bienes (p. e., objetos de arcilla, artículos de piel, telas). Por regla general, trabajan para un mercado local y regional, como p. e., para la comunidad de un pueblo o para un barrio de una ciudad. El proceso de trabajo en su conjunto y cada uno de los distintos procesos laborales (planificación, preparación y transformación de los recursos, así como su venta) son realizados por los propios artesanos y por sus aprendices.

Junto a la artesanía existe una incipiente producción industrial ya en las sociedades tradicionales de campesinos y ganaderos. Pero dicha producción no se convierte en la forma económica dominante hasta el siglo XIX. El proceso de industrialización empezó en torno a 1835 y, desde entonces, ha pasado por las fases de auge, crecimiento, crisis y depresión. Está estrechamente vinculado a la formación de los Estados nacionales y al origen de la modernidad.

Junto a los clásicos lugares de producción industrial, las fábricas, la economía industrial se ha impuesto también en otros ámbitos, como p. e. en la agricultura. Esto se puede observar sobre todo desde 1960 (la Revolución Verde):

> Del aumento del uso de abonos químicos y de la forma de producción tecnológica deriva un incremento del rendimiento. Las pequeñas unidades de cultivo se unen para formar grandes campos; el pequeño campesinado es suplantado por la industria agraria. Los bajos costos salariales hacen que las superficies de cultivo en los denominados países en vías de desarrollo sean interesantes para los consorcios multinacionales. La mayor parte de las veces, los productos agrícolas se utilizan para exportar al industrializado hemisferio norte, lo que repercute en el cultivo para consumo local y regional. La economía agroindustrial provoca la pérdida del control de la comunidad campesina sobre su suelo, así como la concentración del poder y del bienestar en manos de las elites locales; de este modo, resulta ser la principal causa del empobrecimiento de la población rural y del éxodo rural.

El proceso de industrialización va unido desde siempre a una reestructuración del entramado social de una sociedad, especialmente al aumento del *éxodo rural* y de la *urbanización* (p. e., la Cuenca del Ruhr en el siglo XIX, las actuales metrópolis brasileñas): los campesinos y los ganaderos se convierten en obreros industriales. Este cambio va acompañado de una transformación profunda del estilo de vida: las relaciones interactivas, los vínculos familiares y el tiempo se transforman con arreglo a las necesidades del proceso de producción industrial.

Dado que en la sociedad industrial el individuo se define por su actividad, su grado de formación y su capacidad de decisión, los grupos sociales se forman jerárquicamente según la profesión, la formación y la clase. En consecuencia, se produce una fragmentación de la sociedad en subculturas poco vinculadas entre sí. Sin embargo, no siempre desaparecen del todo los vínculos étnicos, tribales, religiosos y de parentesco, sino que a menudo ocupan un segundo plano tras la posición social del individuo en el proceso productivo. En la economía industrial

el individuo puede desprenderse de la red de los vínculos sociales tradicionales y configurar su vida de forma individualista, pero muchas veces tiene que pagar por ello el precio del desarraigo social y de la inseguridad emocional.

La economía industrial dominó en el siglo xx tanto en los Estados nacionales capitalistas como comunistas del hemisferio norte; en ambos sistemas estuvo estrechamente vinculada a la respectiva política nacional y contribuyó considerablemente al nacimiento y al fortalecimiento de las sociedades nacionales, en especial, mediante la creación de sistemas sociales encaminados a amortiguar las desigualdades sociales. Pero también respaldó procesos de individualización mediante el aseguramiento de la existencia material y, en el sistema capitalista, provocó un aumento extraordinario de los bienes disponibles.

Al mismo tiempo, la industrialización dio lugar dentro de las sociedades a un gran número de **problemas sociales, económicos y ecológicos.** Las sociedades industriales se caracterizan por:

- profundas luchas sociales por el reparto de recursos, estatus y bienes;
- una gran desigualdad social y la jerarquización de la población en lo relativo a estatus, bienestar, formación, poder e influencia;
- la formación de un gran número de grupos de intereses particulares y ofertas de instituciones;
- la capitalización de las necesidades sociales, emocionales, físicas y psíquicas;
- la marginación de grupos de población que no sirven para el proceso productivo (niños, ancianos, enfermos, discapacitados);
- el aumento alarmante de productos no aptos para el consumo (basura, gases de escape, sustancias nocivas);
- la destrucción y transformación de las condiciones vitales existentes (aire, agua, suelo, alimentos).

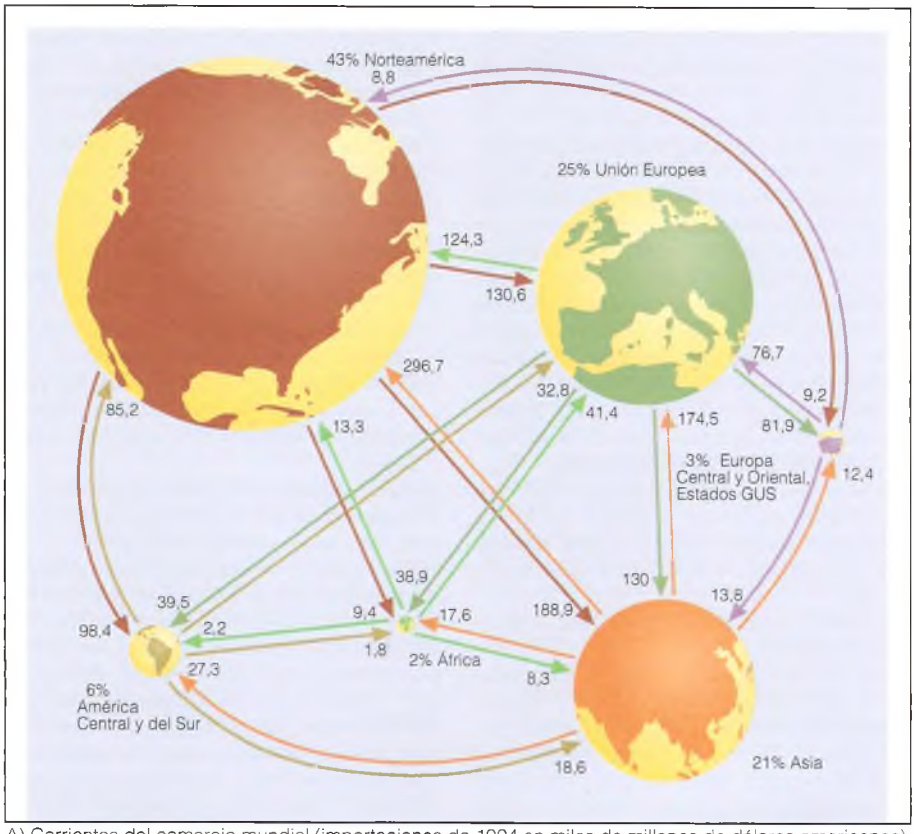
La economía industrial depende del abastecimiento de materias primas. El reparto desigual de los recursos naturales, el aprovechamiento de la infraestructura (transporte, líneas de comunicación, energía), los conocimientos tecnológicos y ergológicos existentes, la mano de obra especializada y suficientemente disponible y las relaciones del poder político-militar dan lugar a una división internacional del trabajo, según la cual el industrializado «Norte» consume bienes procedentes del agrario «Sur».

El desarrollo tecnológico y político ha transformado profundamente el modo de producción industrial, sobre todo en Europa, EEUU y Japón, en los últimos 30 años:

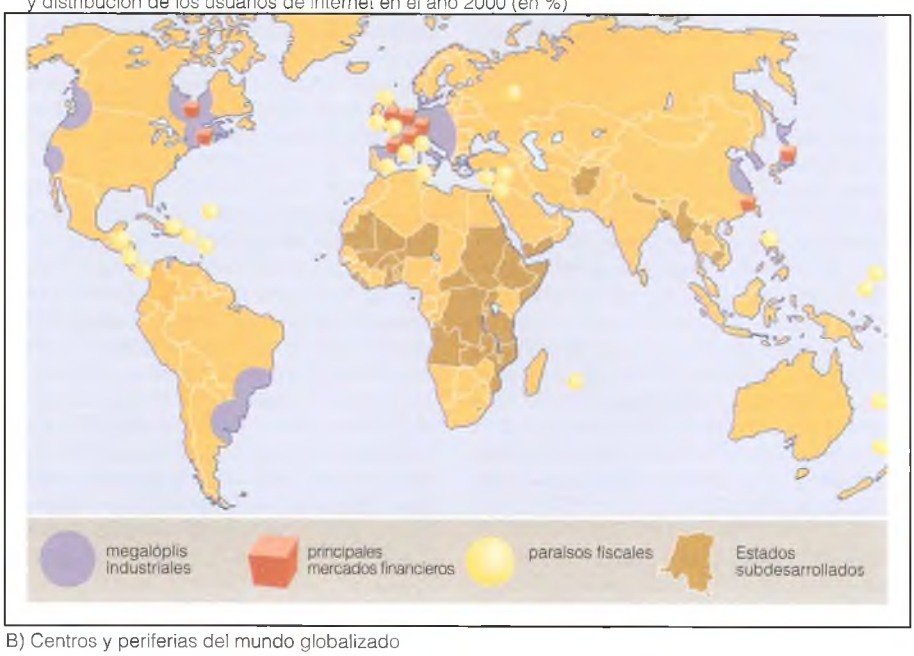
- los puestos de trabajo son, cada vez más, reemplazados por máquinas y microchips *(racionalización),* con lo que la mano de obra humana se vuelve cada vez más superflua; esto provoca un aumento del desempleo;
- las estructuras de decisión horizontales se ven crecientemente ampliadas por las verticales;
- en la fase de la globalización, tras el final del conflicto Este-Oeste, se afloja el estrecho vínculo entre industria, sociedad y Estado nacional también en los Estados industrializados del hemisferio norte:
  P. e., amplios sectores de la producción industrial estadounidense se trasladaron a México, donde se puede producir de forma más barata y con unas reglamentaciones sociales y ecológicas menos estrictas (economía *maquiladora*).

Según el sociólogo Ulrich Beck, las modernas sociedades industriales occidentales se convierten cada vez más en «sociedades de riesgo». Éstas se caracterizan, por una parte, porque la biografía del individuo ya no está influida por unas vías vitales claras y preconcebidas con relativa solidez (p. e., la pertenencia a una clase, las carreras profesionales y los roles sexuales), sino por un gran número de patrones vitales, entramados y valores orientativos, mediante los cuales se construye su identidad bajo su propia responsabilidad y de manera individual. Por otra parte, se caracterizan porque el Estado se retira paso a paso de sus ámbitos constitutivos clásicos y, de este modo, privatiza también las competencias y responsabilidades. Dado que los vínculos firmes de la modernidad industrial no sólo restringían al individuo, sino que también lo protegían, su supresión en la era de la globalización no sólo puede fomentar la libertad individual, sino también reforzar la sensación de inseguridad e impotencia.

La **etnología industrial** investiga sobre todo la estructura social de la industria, en especial, los roles formales e informales, los estatus y las jerarquías entre obreros y jefes, las formas informales de organización y las estructuras de decisión, la relación entre la estructura social y la productividad, la integración de las mujeres y de las minorías, las cadenas de comunicación, las redes sociales y los círculos de amigos, el trabajo en cadena, la conducta de huelga y los conocimientos informales de los trabajadores acerca de las máquinas, los materiales, los procesos y la organización del trabajo, así como el folclore –específico de cada grupo profesional– del mundo laboral.



A) Corrientes del comercio mundial (importaciones de 1994 en miles de millones de dólares americanos) y distribución de los usuarios de internet en el año 2000 (en %)



B) Centros y periferias del mundo globalizado

El **dinero** es un bien de trueque con un valor fijo cuya utilidad consiste en sustituir a otros bienes de cambio. Con el dinero se puede medir el valor de los bienes y de los servicios y comerciar salvando distancias espaciales y sociales.

El empleo del dinero ha contribuido considerablemente al desarrollo y a la flexibilización de las economías de mercado.

Algunas formas de dinero (p. e., en el comercio kula) son dependientes del contexto; sólo sirven para determinados bienes, sólo en determinados contextos, p. e., en rituales, o sólo para la acumulación de prestigio *(special-purpose money)*; otras formas (p. e., el dinero en forma de conchas de los kapaukus, de Nueva Guinea) son universales, es decir, sirven para casi todos los bienes *(all-purpose money)*. Pero también en estas economías monetarias hay objetos, servicios (p. e., emociones) y valores que no se pueden medir por completo en términos de dinero o que no son comprables.

El dinero se usa para comprar artefactos que son difíciles de producir o de adquirir, p. e., porque son escasos. En distintas regiones del mundo se utilizaban o se utilizan artefactos como si fueran dinero:

P. e., plumas (en Oceanía), sal y conchas (en África), trozos de metal (en Asia oriental). En Yap (Micronesia) se comercia con el denominado dinero Fă, que son discos de piedra de aragonito con un diámetro de hasta 3 metros y varios cientos de kilos de peso.

En el círculo cultural europeo, el dinero consta tradicionalmente de papel y piezas de metal. De todas maneras no se puede equiparar a artefactos materiales en circulación como las monedas, ya que éstas poseen su propio valor material, mientras que en las sociedades capitalistas el dinero adopta cada vez más el carácter de una unidad de compensación inmaterial y simbólica.

El paradigma del **sistema capitalista universal**, desarrollado en 1974 por Immanuel Wallerstein, designa un sistema económico globalmente reticulado y basado en una división del trabajo y un intercambio de mercancías internacionales. Dicho paradigma no describe tanto la transformación de las formas económicas como los procesos de las relaciones político-económicas de poder entre los Estados en su calidad de centros y periferias.

La **globalización** designa el carácter incontrolado de las corrientes financieras, que ya no están vinculadas a regulaciones de los Estados nacionales, a la productividad industrial o a la riqueza «real» de una sociedad, una región o un país. Según esta concepción, el mundo globalizado no posee un centro político, sino que más bien consta de un entramado de relaciones entre centros y periferias con estructuras económicas diferentes. De todas maneras, en las megaciudades industriales, sobre todo «del Norte», se acumulan determinadas actividades (grandes puertos, grandes aeropuertos, centros de decisión política y económica). Allí se afinca el 80 por 100 del saber científico, se desarrolla el 85 por 100 del comercio mundial y tiene lugar el 90 por 100 de las transacciones financieras mundiales.

El carácter universal de la globalización se caracteriza por una gran variedad de relaciones reticuladas entre sí: a) *económicas* (economía monetaria capitalista, integración en el mercado mundial); b) *infraestructurales* (técnica de la comunicación, teléfono, redes de cables, satélites e internet, A); c) *políticas* (estatalidad nacional, simbolizada p. e. por las Naciones Unidas); d) *demográficas* (emigración, diásporas); e) *mediáticas* e *ideológicas* (la CNN, p. e., utiliza 15 satélites y cubre un área de 4.000 millones de personas).

Son decisivos para mantener el sistema económico global los paraísos fiscales y los oasis financieros, las redes tecnológicas y la desregularización de los mercados financieros (B), con los cuales se limita el poder de cada uno de los Estados, lo que beneficia tanto al sistema de las finanzas como al crimen organizado.

Las **condiciones históricas previas** para el actual sistema globalizado son las siguientes: a) la percepción del mundo como algo finito (eliminación de las «manchas blancas», medición con el sistema métrico, división en 24 husos horarios); b) los viajes de descubrimientos de los europeos y el acortamiento de las vías marítimas por la construcción del Canal de Suez y del de Panamá (1869 y 1914, respectivamente); c) las oleadas de emigración de los europeos a América, sobre todo en el siglo XIX; d) la colonización y el comercio de esclavos; e) el desarrollo del comercio mundial (GATT, a partir de 1993 OMC); f) la aparición de consorcios multinacionales, sobre todo desde 1960; g) la implantación de la economía de mercado desde los años ochenta en China, y desde 1989 en el antiguo bloque del Este. Pese a la tendencia a una reticulación de carácter mundial, la globalización no siempre se puede equiparar a una homogeneización de las condiciones de vida y de las diferencias culturales a favor de una occidentalización *(coca-colonización)*. Antes bien, los productos globalmente disponibles suelen integrarse en los contextos locales y someterse a una valoración a través de las perspectivas culturales existentes.

Material protegido por derechos de autor

Bibliografía general

1894	Frobenius	*Die Geheimbünde Afrikas*
1897	Durkheim	*Le suicide*
1910	Lowie	*The Tobacco Society of the Crow Indians*
1922	Malinowski	*Argonauts of the Western Pacific*
1923	Kroeber	*Anthropology*
1923/1924	Mauss	*Essai sur le don*
1934	Benedict	*Patterns of Culture*
1937	Parsons	*The Structure of Social Action*
1938	Boas	*The Mind of Primitive Man*
1940	Evans-Pritchard	*The Nuer*
1946	Gusinde	*Urmenschen in Feuerland*
1948	Radcliffe-Brown	*The Andaman Islanders*
1956	Redfield	*Peasant Society and Culture*
1964	Dumont	*La civilisation indienne et nous*
1965	Radcliffe-Brown	*Structure et Function in Primitive Society*
1966	Lewis	*La Vida*
1968	Fischer	*Negwa: Eine Papua-Gruppe im Wandel*
1973	Köhler	*Gelenkter Kulturwandel im Hochland von Chiapas*
1974	Barthel	*Das achte Land: Die Entdeckung und Besiedlung der Osterinsel ...*
1996	Streck	*Die Halab - Zigeuner am Nil*

Enculturación, edad y muerte

1902	Schurtz	*Altersklassen und Männerbünde*
1928	Mead	*Coming of Age in Samoa*
1936	Kardiner	*The Individual and His Society*
1944	DuBois	*The People of Alor*
1961	Hsu	*Anthropology*
1963	Wilson	*A Study of Nyakyusa Age-Villages*
1970	Goodman	*The Culture of Childhood*
1975	Foucault	*Surveiller et punir – la naissance de la prison*
1979	Huntington/Metcalf	*Celebrations of Death*
1984	Kertzer/Keith	*Age and Anthropological Theory*
1985	Carrithers u.a.	*The Category of the Person*
1985	Stubbe	*Formen der Trauer*
1987	Berger/Luckmann	*Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*
1989	Helmers	*Tabu und Faszination*

Clase, desigualdad

1867-1894	Marx	*Das Kapital*
1911	Swanton	*Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley*
1922	Weber	*Wirtschaft und Gesellschaft*
1935	Thurnwald	*Die menschliche Gesellschaft*
1966	Dumont	*Homo hierarchicus*
1967	Balandier	*Anthropologie politique*
1973	Giddens	*The Class Structure of the Advanced Societies*
1990	Burghart	*Ethnographers and their Local Counterparts in India*

Estatus, red social y cambio

1957	Bott	*Family and Social Network*
1958	Wallace	*Revitalization Movements*
1961	Goffman	*Stigma*
1973	Boissevain/Mitchell	*Network Analysis*
1973	Kapferer	*Social Network and Conjugal Role in Urban Zambia*
1974	Whitten/Wolfe	*Network Analysis*
1979	Geertz	*Meaning and Order in Moroccan Society*
1997	Elwert/Bierschenk	*Entwicklungshilfe und ihre Folgen*

Ciudad, emigración y esclavitud

1900	Nieboer	*Slavery as an Industrial System*
1925	Park u.a.	*The City*
1938	Wirth	*Urbanism as a Way of Life*
1941	Redfield	*The Folk Culture of Yucatan*
1943	Whyte	*Streetcorner Society*
1959	Lewis	*Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*
1963	Gluckman	*Gossip and Scandal*
1964	Harris	*Patterns of Race in the Americas*
1976	Gutman	*The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925*
1980	Hannerz	*Exploring the City*
1985	Ross	*Slavery*
1989	Gulick	*The Humanity of Cities*
1990	Welz	*Street Lifes*
1991	Meillassoux	*Le Système esclavagiste*
1997	Olwig/Hastrup	*Siting Culture: The Anthropological Object on the Move*
2000	Brettell/Hollifield	*Migration Theory: Talking Across Disciplines*
2000	Antweiler	*Urbane Rationalität*

Obras seleccionadas sobre la sociedad

La cultura es compartida por personas de un grupo y es adquirida a través de las tradiciones y de la enculturación. La conducta y la percepción están considerablemente influidas por la interacción con otros. La etnología investiga al hombre como un ser social que interactúa con los demás.

El concepto de **sociedad** designa a grupos humanos cuyos miembros están vinculados entre sí por una lengua, unos valores, unas convicciones, unas tradiciones y unas experiencias comunes.

La sociedad no está necesariamente ligada a un territorio. Sus miembros se relacionan socialmente entre sí, es decir, interactúan. Esa interacción tiene lugar con arreglo a unos patrones supraindividuales *(patterns)* que, a su vez, están relacionados entre sí y que son la base de la organización social.

Durkheim diferencia dos principios para el orden social:

- El principio de la **solidaridad mecánica,** entendiendo por mecánica que los distintos elementos de la sociedad poseen funciones similares y realizan tareas parecidas. La sociedad dispone de un sistema unitario de normas y valores.
- El principio de la **solidaridad orgánica,** entendiendo por orgánica que las distintas partes de la sociedad desempeñan funciones diferentes y dependen unas de otras como los órganos de un cuerpo. Dentro de la sociedad compiten unos sistemas de normas y valores diferentes.

Aunque la sociedad sea el producto de los individuos, sin embargo, como totalidad tiene una existencia propia que va más allá del hombre, condicionando así los conceptos clasificatorios y las ideas colectivas. Esto se puede ilustrar mediante el ejemplo de la religión, a partir de la cual, según Durkheim, se ha desarrollado la ciencia. En *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* [1912] aborda la relación entre magia y religión. En su opinión, mientras que la magia reside más bien en el ámbito privado, la religión pertenece al ámbito social. En la religión o en sus ritos se manifiesta la conciencia social; en la magia, sin embargo, predomina una relación personal entre el cliente y el mago. En el totemismo de los australianos, Durkheim encuentra una dualidad entre lo profano (magia) y lo sagrado (religión). El tótem del clan reproduce la identidad del grupo; los ritos engendran las relaciones solidarias necesarias para la cohesión del grupo.

La organización social consta de **instituciones,** es decir, de formas culturales de conducta formalmente organizadas que son practicadas por uno o varios grupos concretos. Las instituciones están estrechamente vinculadas a uno o varios grupos sociales, pero no son idénticas a ellos.

Así, la institución del gobierno es desempeñada por un complejo de grupos (p. e., parlamento, tribunales, policía, administración). Cada uno de los grupos puede desempeñar diversas actividades institucionalizadas.

La **institucionalización,** es decir, la transición de una conducta informal a otra formal, es fluida y puede ser ilustrada con el ejemplo de la formación de grupos: las ideas centrales suelen ser defendidas por líderes carismáticos que reúnen adeptos a su alrededor. Para determinados fines es necesaria la estabilización y la apropiación de las competencias. Las organizaciones profesionales, p. e., no sólo se fundan con el fin de intercambiar conocimientos especializados, sino también para asegurarse ciertas ventajas. La necesidad de continuidad requiere separar el liderazgo de la figura del fundador e instaurar un cargo directivo; los patrones informales de conducta se convierten en tradición, en reglas o en leyes, mientras que los valores y las convicciones del grupo se convierten en ideologías. La organización desarrolla mitos para explicar y justificar su existencia.

La sociedad influye en la conducta de los individuos; no obstante, se compone de la conducta individual de sus miembros. Muchos ámbitos de esta conducta se hallan extremadamente estructurados. Por otra parte, la sociedad no determina por completo la conducta. El individuo posee un grado más o menos elevado de libertad de elección que, a su vez, está sometido a diversas influencias:

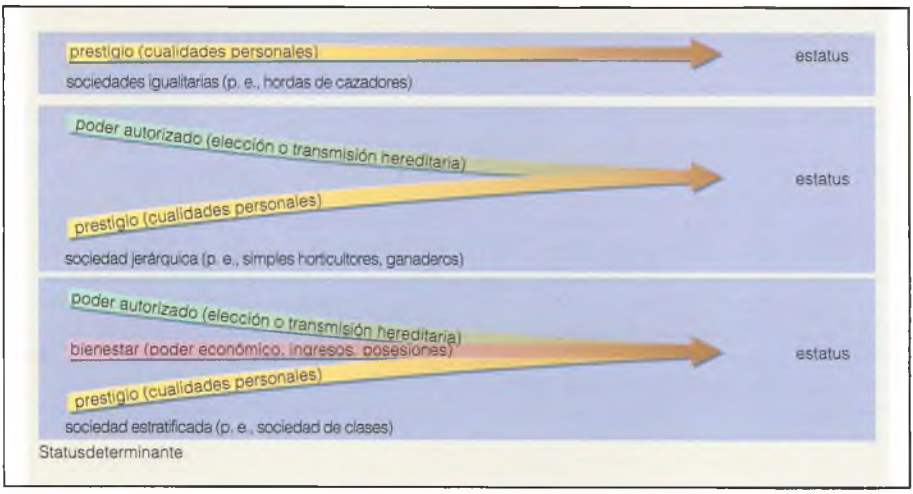
- de la percepción individual de una situación concreta, que requiere la correspondiente conducta individual;
- de la experiencia histórica y vital, que examina patrones interactivos conocidos para cada situación;
- de las intenciones personales o específicas del grupo, que guían la conducta.

En la tradición etnológica y filosófica, la sociedad *(society)* se diferencia de la comunidad *(community).*

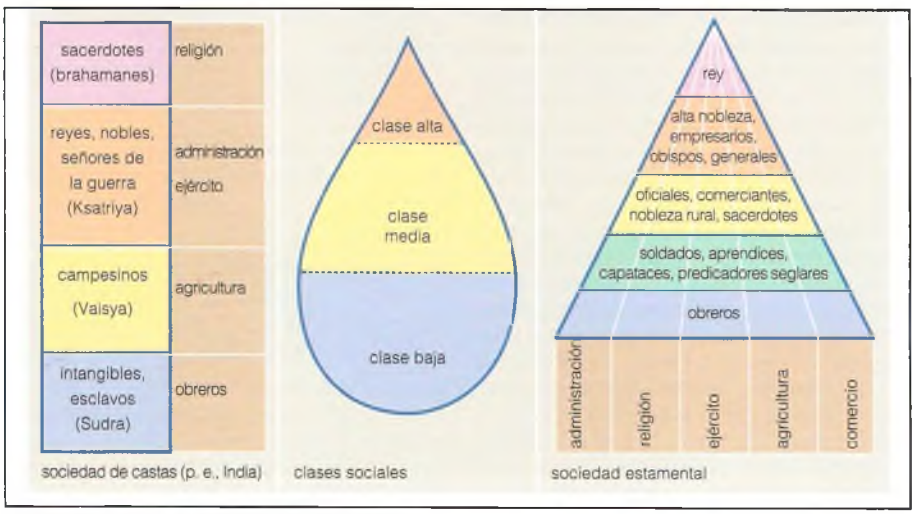
La **comunidad** es un tipo específico de grupo social. A diferencia de la sociedad, consta de un grupo relativamente pequeño que suele estar estrechamente unido desde varias generaciones atrás.

Las comunidades son a menudo grupos vinculados por la política, la religión y la concepción del universo dentro de un Estado; estos grupos suelen estar unidos por fuertes lazos personales, emocionales o espirituales o por líderes carismáticos, como p. e., los adeptos judíos del

A) Clasificación de las relaciones de dependencia: sistemas sociales secundarios



B) Estatus y sociedad



C) Pirámide social en sociedades estratificadas

sabbatai Zwl o los amish y hutterer de EEUU y Canadá.

Según el etnólogo Robert Redfield [1956], la comunidad se caracteriza por cuatro distintivos:

1. *Carácter diferenciable:* su identidad se delimita claramente de la de otros grupos.
2. *Tamaño pequeño:* el individuo –miembro o investigador– la abarca fácilmente con la vista.
3. *Homogeneidad:* la concepción del universo de sus miembros es casi idéntica;
4. *Autoabastecimiento:* es económica y socialmente casi autárquica.

Los festejos –localizados en el tiempo– del sentimiento de pertenencia *(communitas)* a la comunidad los describe V. Turner como rituales.

La etnología investiga lo social en lo relativo a la función y a la estructura:

La **función social** designa los propósitos, los objetivos y las consecuencias de un fenómeno social. La acción posee varias funciones; el significado de una función depende del punto de vista del observador.

La pelea de gallos balinesa puede ser para el espectador un mero entretenimiento o, si apuesta, un intento de ganar dinero; para los dueños de los galios de pelea puede ser la expresión de la lucha por el prestigio social.

El sociólogo Robert Merton [1968] establece la diferencia entre

a) la *función manifiesta,* que es obvia y se expresa explícitamente, y
b) la *función latente,* que no es obvia y sólo es accesible mediante el análisis.

Cocinar alimentos, además de la función manifiesta, puede tener la función latente de representar las habilidades, el prestigio y el estatus del cocinero o cocinera.

La **estructura social** designa la relación entre las distintas partes de un todo, como p. e., entre los grupos de una sociedad.

Así, los miembros de una sociedad pueden agruparse por casas, grupos de parentesco, grupos de vecinos o círculos de amigos, o bien por tendencias económicas, políticas y religiosas.

Los etnólogos crean modelos de agrupamiento para entender y explicar la interacción. Las relaciones de dependencia social dentro de una estructura pueden ser clasificadas en sistemas sociales primarios y secundarios, y ser diferenciadas por los distintos grados de notoriedad (A).

Los **grupos** se componen de individuos que hacen algo en común. Se diferencian entre sí por el grado de:

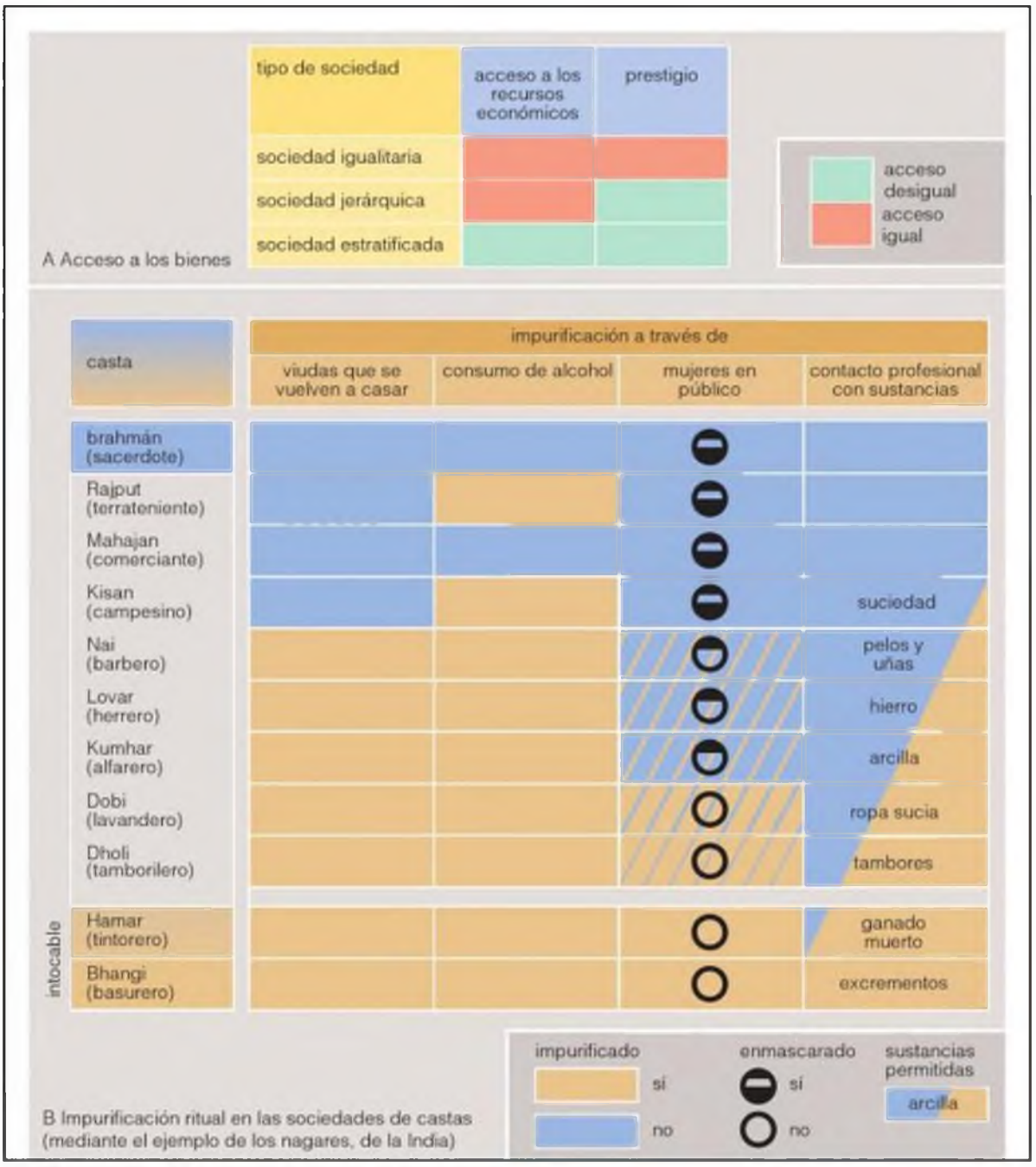
- *formalidad:* los grupos informales constan de miembros que únicamente interactúan con un objetivo determinado, como p. e., las iniciativas de los ciudadanos; los grupos formales poseen además uno o varios símbolos comunes que representan al grupo, como p. e., emblemas, medallas, pendones;
- *interacción:* los grupos primarios son aquellos cuyos miembros tienen un contacto personal directo *(face-to-face-relationship),* como p. e., los partidos locales; en los grupos secundarios un miembro no tiene contacto directo con todos los otros miembros del grupo, como p. e., un ciudadano con todos los de su misma nación.

La **corporación** (o asociación) designa a grupos primarios formales con una forma de organización social plenamente desarrollada, con situaciones adquiridas y con una pretensión de seguir existiendo eternamente. El reclutamiento de los miembros puede producirse sobre la base de diferentes distintivos (p. e., religión, parentesco, profesión). Existen dos formas diferentes de corporación:

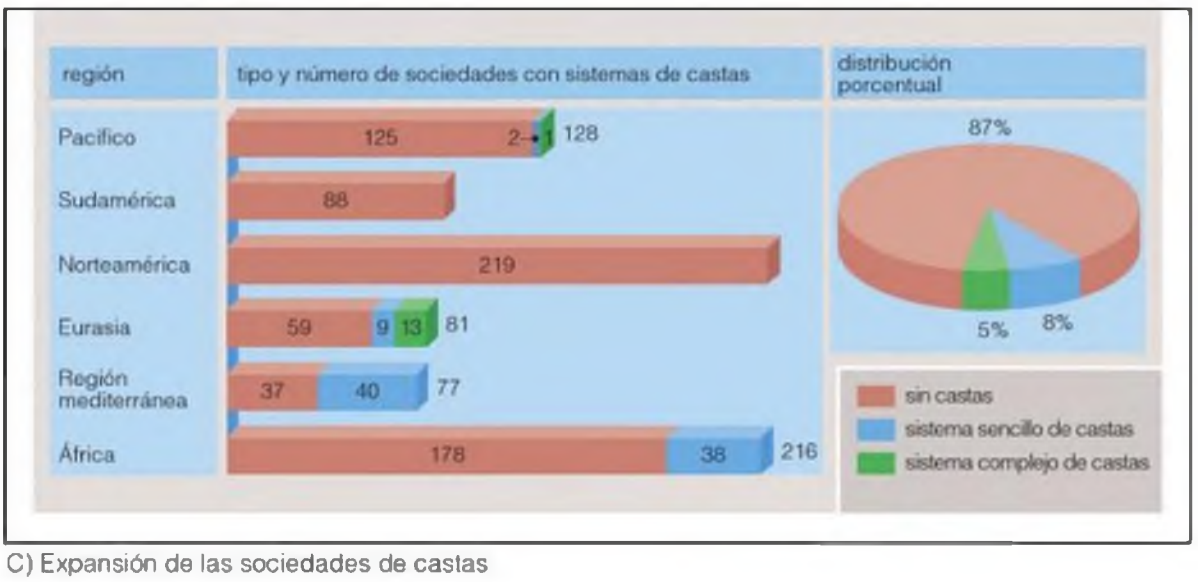
- Las *corporaciones voluntarias* se dan sobre todo en sociedades de cierto tamaño. La pertenencia a ellas puede deberse a distintivos adquiridos (p. e., formación, bienestar) y, sobre todo, a intereses individuales, religiosos, políticos y de concepción del mundo, pero también al origen, como las organizaciones de emigrantes en las metrópolis o las asociaciones étnicas (p. e., los kru en Freetown, Liberia, o las confederaciones de silesios en Alemania).

  Una forma de corporación voluntarla, especialmente interesante desde el punto de vista etnológico, son las sociedades secretas, corporaciones rituales o políticas de hombres que mantienen sus conocimientos rigurosamente ocultos a los profanos, como p. e., las sociedades poro entre los kpelles, mendes y temnes (Liberia) o los dukduks en Nueva Bretaña.
- Las *corporaciones involuntarias* se dan sobre todo en las sociedades pequeñas. La pertenencia a ellas tiene lugar sobre la base de distintivos congénitos, como p. e., el parentesco, la casta, el clan, la edad, el sexo; sirvan de ilustración determinadas formas de asociaciones de hombres que abarcan automáticamente a todos los varones de una unidad territorial o de parentesco.

  Los hombres jóvenes de los indios de Tierra de Fuego, p. e., fueron introducidos mediante ritos secretos de iniciación en los cultos de los espíritus kloketen. Estos espíritus se les aparecían a las mujeres y les infundían miedo. En el punto culminante de la ceremonia, se les revelaba que esos espíritus no existían y que eran los propios hombres los que hacían el papel de espíritus; y es que en tiempos míticos, al parecer, las mujeres dominaban a los hombres, hasta que éstos se rebelaron contra ellas. El culto kloketen servía para



A), B) Estratificación y sociedad



C) Expansión de las sociedades de castas

Material protegido por derechos de autor

asegurar el poder de los hombres sobre las mujeres.

Las sociedades pueden clasificarse por el grado de estratificación y jerarquización de sus subgrupos (p. 176, B):

Las **sociedades no dominadas** o **acéfalas** (del griego *akephal* = 'sin cabeza') están *igualitariamente* organizadas: el poder no está ligado a determinadas personas e instituciones, y su posesión está limitada en el tiempo y repartida entre las familias, las hordas, los grupos de procedencia y otras formas de corporación. En situaciones concretas, los individuos asumen funciones de mando que, sin embargo, no están vinculadas a formas de sanción (p. e., monopolio de la violencia, tributos). Las decisiones las toman todos los miembros del grupo. El acceso a los puestos de mando está abierto a todos los hombres de un determinado grupo de edad. En las sociedades igualitarias el estatus del individuo no hace referencia a la pertenencia a un grupo, sino al prestigio personal, al éxito y a la destreza para resolver situaciones concretas. De ahí que se hable de *anarquía regulada*.

Para determinados fines (p. e., defensa, caza) surgen unidades políticas mayores que luego vuelven a disolverse.

Se consideran igualitarias, p. e., las hordas de los pueblos que viven de la caza (grupos de unos 25-150 miembros), que están unidos entre sí por parentesco biológico o ritual, por amistad o por matrimonio. Las hordas se caracterizan por el escaso control que tienen sobre los recursos. La posesión y la propiedad individual apenas destacan, por lo que no dan lugar a diferencias sociales. La edad, el sexo y el parentesco biológico o ritual son las dimensiones dominantes de la organización social (p. e., división del trabajo).

En las **sociedades jerárquicas** el estatus depende del prestigio y de la posición de poder; el bienestar no desempeña un papel decisivo. Los líderes de las sociedades jerárquicas poseen el poder de coaccionar a los demás. Este poder que se les autoriza se expresa a través de símbolos. Las sociedades jerárquicas están organizadas con arreglo al parentesco. Las encontramos sobre todo entre los pueblos que viven de la horticultura y también entre las sociedades sencillas de pastores y pescadores.

La pirámide social en las **sociedades estratificadas** (A-B) guarda relación con el orden jerárquico *(ranking)* de las diferentes agrupaciones sociales dentro de una sociedad o nación. Las condiciones previas fundamentales para la desigualdad social no se basan en la edad, el sexo, el parentesco o la procedencia, sino en las diferentes posibilidades de acceso a los respectivos bienes sociales relevantes y a los objetivos, como p. e., el prestigio, el estatus, el poder, la posesión, el bienestar y la formación.

Las castas, los estamentos y las clases son ejemplos de sociedades estratificadas (p. 176, C).

El etnólogo Robert Lowie interpreta estos modelos de estratificación como peldaños dentro de un *continuum* de creciente «permeabilidad» entre la clase, el estamento y la casta. Las tres formas de organización son únicamente modelos típicos ideales que pueden ser utilizados para describir una sociedad concreta, pero que nunca coinciden con la realidad social.

Los **sistemas de castas** son formas rígidas de estratificación social. No se da la posibilidad de que los individuos cambien de una casta a otra (movilidad social). El sistema de castas está especialmente desarrollado en Cachemira, Bali, Ruanda y Burundi, así como en la India. El sistema de castas indio está vinculado a la fe hinduista. Teóricamente, está dividido en cuatro castas jerárquicas principales *(varna)* y una subcasta, la de los «intocables». Cada casta está vinculada a un determinado campo de tareas y actividades, el cual a su vez va asociado a diferentes grados de pureza ritual (B). La pertenencia a la casta se produce a través del nacimiento. Los niños pertenecen a la casta de los padres; el matrimonio se contrae de forma endogámica.

De todos modos, la realidad social es mucho más compleja que este sistema teórico del orden, ya que en diferentes regiones y épocas surgen nuevas formaciones de castas y nuevas subdivisiones que dan lugar a una continua controversia acerca de su respectiva posición. Aparte de eso, recientes investigaciones indican que el sistema del orden únicamente reproduce el punto de vista de los brahmanes como grupo social dominante, mientras que no se contemplan las perspectivas de los grupos dominados.

Las **sociedades estamentales** (p. e., el feudalismo europeo) se caracterizan por una clara distribución del prestigio, el poder y el bienestar. A diferencia de las castas, los estamentos no van ligados a campos de tareas. La administración, el ejército, la agricultura, el comercio y la religión están jerárquicamente articulados y son desempeñados por personal procedente de todos los estamentos. La articulación burocrática de cada uno de los campos de tareas posibilita, por una parte, el control efectivo y, por otra, fomenta cierta movilidad desde «abajo» hacia «arriba».

En el caso de la estratificación por **clases sociales,** en principio, es posible traspasar los límites de un grupo mediante la adquisición de determinados medios (p. e., formación, boda, suerte, trabajo).

Una buena parte de la conducta individual está influida por factores sociales como el origen, la pertenencia a un grupo, etc. En la decisión individual influyen factores personales (percepción, situación activa, experiencia histórico-biográfica, objetivos) e impersonales (instituciones). La conducta colectiva, como conjunto de las conductas individuales, a su vez está influida por los individuos. De este modo, la sociedad se halla en un continuo proceso de renovación y revolución. En determinadas circunstancias surgen en una sociedad unos patrones de conducta social regulares y de carácter general obligatorio: se institucionalizan las formas de decisión y se reducen las posibilidades de opción. Las relaciones son formas más o menos institucionalizadas de interacción.

La interacción entre profesor y alumno, p. e., obedece en general a ciertas regularidades. Sin embargo, la relación entre el profesor alemán y el alumno se diferencia de la francesa. Pese al patrón de interacción común a todas las relaciones alemanas entre alumno y profesor, cada relación es individual.

El concepto de **estatus** se refiere a la posición social de un individuo dentro de una categoría de estatus. Las posiciones del estatus forman por lo general parejas, las denominadas diadas, (p. e., «hermana» con respecto a «hermano», «doctora» con respecto a «paciente») y se relacionan jerárquicamente entre sí.

Hay que diferenciar entre categorías de estatus congénitas o que valen como congénitas *(adscribed)*, como p. e., la pertenencia a una familia, el sexo, la casta y el origen étnico, y categorías adquiridas *(achieved)*, como p. e., la profesión o el estado civil. Determinadas características determinan la inclusión o exclusión de un individuo en o de una categoría de estatus.

Sólo gracias a una prueba con armas nucleares puede el físico nuclear obtener en el laboratorio americano Lawrence Livermore el estatus de un investigador «de pleno valor». Con la explosión muestra a sus colegas que controla las fuerzas que ha desencadenado y con ello demuestra su maestría [Gusterson, 1996].

El **prestigio** designa la consideración personal de un individuo sobre la base de atributos como el conocimiento, la habilidad, la capacidad o las aptitudes extraordinarias.

La mayor parte de las veces, el estatus y el prestigio se fortalecen recíprocamente.

El **papel** (o rol) constituye el aspecto dinámico del estatus en el terreno de la conducta social. Hace referencia a conductas que son esperadas en situaciones concretas *(rol de situación)* o posiciones concretas *(rol de posición)*. E. Goffman [1961], entre otros, recurre a la metáfora del mundo como escenario en el que el individuo, a semejanza del actor, desempeña diferentes papeles, unos múltiples y otros simples. Los individuos se encuentran representando diferentes papeles al mismo tiempo. Lo que en un papel se considera apropiado, en otro puede ser inapropiado; entonces surge un conflicto de roles.

A menudo, el estatus y el rol van asociados a un complejo codificado de derechos y deberes –a un cargo–. El **cargo** designa la función asumida sobre la base de un «mandato social» y determina el tipo de poder y autoridad que es otorgado por organizaciones políticas, económicas, religiosas y demás. Pero su carácter no es meramente funcional, sino también moral o religioso. La relación entre el cargo y su titular es compleja y puede poner en peligro el orden social, p. e., si el cargo permanece vacante o si su titular no se doblega a las obligaciones del cargo y sólo se arroga sus derechos. Los cargos pueden estar vinculados a un estatus determinado por el origen, la edad o un atributo congénito, y son accesibles o bien a todos los miembros de la sociedad o bien sólo a miembros de determinados grupos.

Para revestir el cargo de presidente estadounidense hay que haber nacido en los EEUU; sólo se puede ser presidente de la República Federal Alemana si se han cumplido al menos 40 años; en el Imperio otomano los cargos importantes sólo podían ostentarlos los no musulmanes (véase p. 189). Teóricamente, en las sociedades democráticas pueden desempeñar altos cargos administrativos todos los ciudadanos que hayan recibido la correspondiente formación; en la práctica, sin embargo, se suelen utilizar determinados criterios (p. e., la afiliación a un partido).

Por regla general, las sociedades poseen un repertorio estable de estatus y roles, independientemente de los individuos que ocupen estas posiciones. El estatus y el rol tienen un carácter dinámico para el individuo, que a lo largo de la vida asume diferentes posiciones.

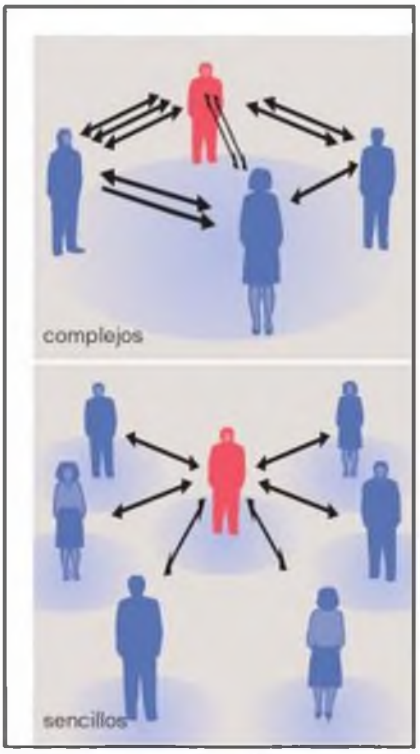
La *movilidad social* designa el paso de una posición de estatus a otra: el ciclo vital (lactante, niño pequeño, niño, adolescente, adulto, anciano, muerte) y la vida profesional (formación: guardería, preescolar, colegio, formación profesional o carrera, actividad asalariada, jubilación) son, entre otros, unos ámbitos en los que el paso de un estatus a otro es relevante, p. e., para las personas alemanas.

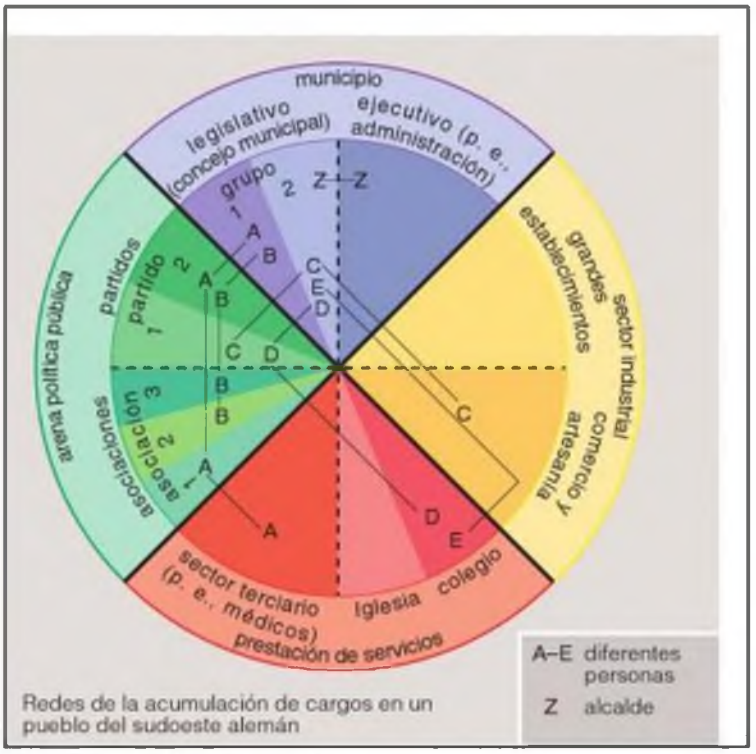
La **teoría de las clases** más significativa la desarrolló el filósofo y economista alemán Karl Marx (1818-1883) en su obra *Das Kapital* [1867]. Dicha teoría estaba influida por la dialéctica de G. W. F. Hegel (1770-1831), por la economía política de David Ricardo (1772-1823) y Adam Smith (1723-1790), así como por el socialismo utópico de Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825), que Marx intenta ilustrar de forma sistemática.
Marx hace la diferencia entre un modelo de clases abstracto y universalmente válido y un modelo histórico concreto:
El **modelo abstracto** parte de la dicotomía del que posee y del que no posee ni medios de producción, p. e., capital inmobiliario y financiero, ni máquinas *(relación con los medios de producción)*. Los obreros producen mercancías con los medios de producción que posee el capitalista. Éste, por su parte, paga a los obreros con una parte del equivalente del producto creado, mientras que él se queda con la otra parte *(plusvalía)*. Debido al fraccionamiento del proceso de trabajo en varios procesos laborales y a su reparto entre la mano de obra *(división del trabajo)*, se puede producir más de lo que sería necesario para el consumo inmediato *(producción de surplus)*. En el modelo abstracto las clases no son definidas como grupos de ingresos, sino con arreglo a las relaciones de producción, y están vinculadas al poder político y económico. En este caso, no están ligadas a la existencia de la economía de mercado, ya que la dicotomía de clases deriva de las relaciones de posesión de los medios de producción. Entre señor y siervo hay una relación de explotación que es sancionada por la clase dominante mediante una ideología de legitimación. La infraestructura social *(relaciones de producción)* determina la superestructura.
Las clases dependen unas de otras. Marx diferencia entre *clase en sí* (pertenencia objetiva a una clase) y *clase para sí* (la conciencia del hombre de pertenecer a una clase). La clase en sí es, pues, independiente de la conciencia y, por lo tanto, un criterio objetivo.

Según el modelo abstracto, la pertenencia a una clase está siempre determinada por las relaciones existentes en el mercado. Dicho modelo no alude especialmente al capitalismo, al que se aplica sobre todo en la sociología y en la politología, sino en general a todas las sociedades de clases.

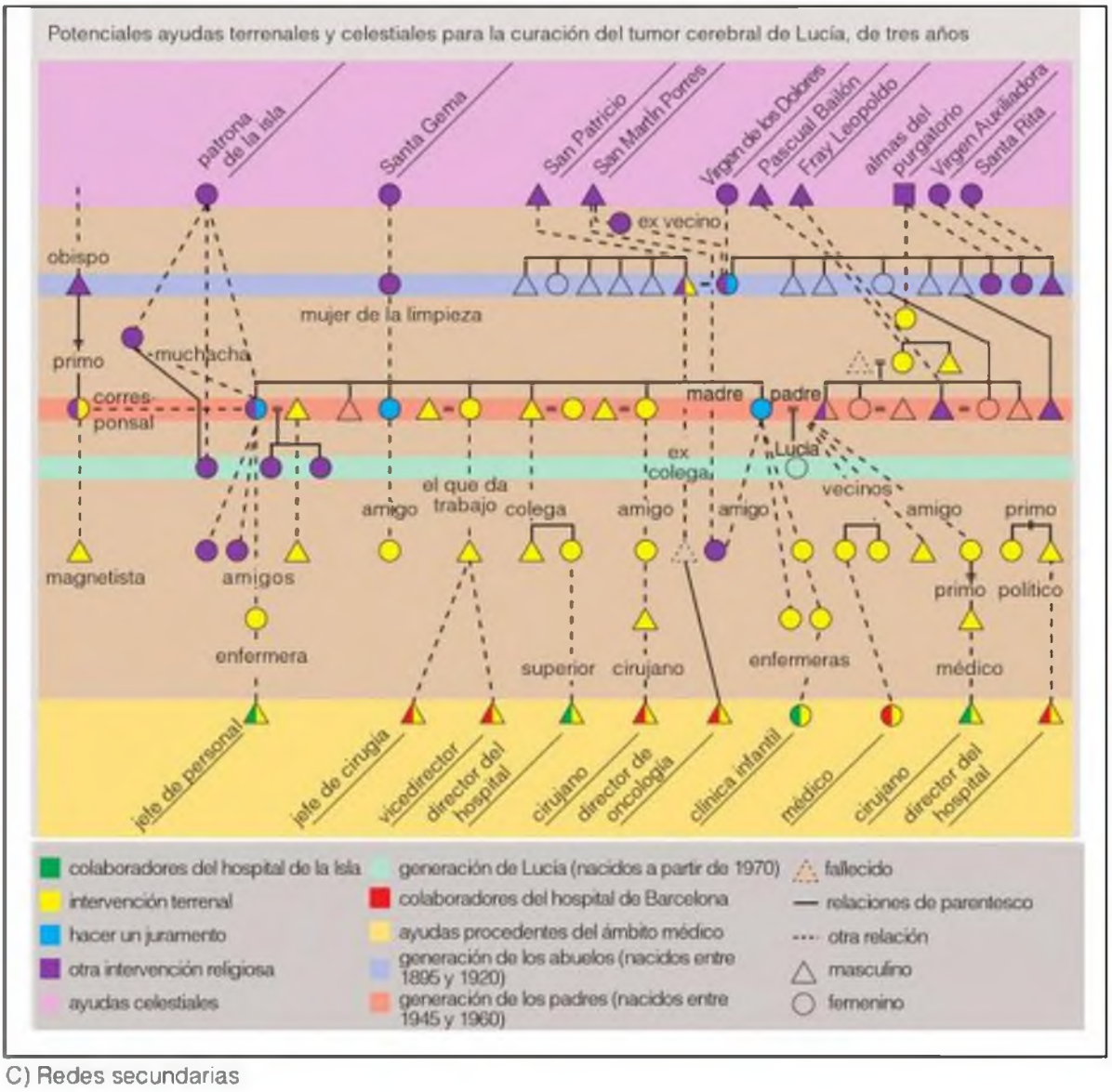
La filosofía histórica de Marx y Friedrich Engels (1820-1895) retoma la teoría de la evolución desarrollada por Morgan. En el **materialismo histórico,** Marx formula una sucesión de etapas en la historia con una pretensión de validez universal: comunismo primitivo, sociedad esclavista, feudalismo, capitalismo, socialismo y comunismo. Cada etapa se caracteriza por un antagonismo entre la clase dominante y la dominada que da lugar a las luchas de clases. Las revoluciones transforman positivamente el antagonismo de clases y hacen que la sociedad acceda a una etapa superior.
El **modelo de clases concreto,** por lo tanto, no es dicotómico, sino que formula diferentes clases de transición o intermedias. Según Marx, la universal sucesión de etapas del materialismo histórico se manifiesta de distinta manera en cada sociedad concreta.

El concepto de clase del sociólogo alemán Max Weber (1864-1920) se diferencia explícitamente de la definición de Marx. Según Weber, la sociedad no sólo se caracteriza por un antagonismo de clases, sino también por los estamentos y los partidos. Weber subraya el *pluralismo de clases* y hace la diferencia entre las clases que se definen por la posesión *(clases poseedoras)* y las que se definen por el trabajo *(clases asalariadas)*.
Según Marx, la economía es el marco para el poder, y según Weber, el poder es el marco para la economía. La teoría de las clases de Marx y, sobre todo, la justificación económica de los procesos históricos fueron acogidas por la etnología e influyeron, p. e., en el **marxismo estructural** de Stanley Diamond y Maurice Godelier, en el **materialismo cultural** y en la **antropología soviética.** Los **antropólogos neomarxistas** definen, al igual que Marx, la economía como una infraestructura cultural de la sociedad, y contemplan la clase dentro del contexto económico.
Tras la caída del bloque del Este, y como consecuencia del neoliberalismo y el posmodernismo, la «clase» fue desacreditada como categoría analítica y descriptiva y fue sustituida por otras categorías (en especial, la posición individual, la etnicidad, la religión). Hoy en día, se ha recuperado la «clase» como modelo de explicación. En general se puede decir que las relaciones de clase expresan siempre una relación de poder entre grupos dominantes y dominados. El concepto de clase va hoy más allá de la determinación económica y se utiliza, entre otras cosas, para designar grupos sociales y de parentesco, así como categorías cognitivas. Los enfoques más recientes ven un antagonismo de clases entre los sexos o los grupos de edad.





A) Roles y relaciones interpersonales B) Sistema social secundario



C) Redes secundarias

Material protegido por derechos de autor

Las **redes** designan el entramado concreto de los roles y las relaciones interpersonales simples o complejas en los que se mueven los individuos (A).

Las sociedades sencillas se consideran por regla general poco complejas, ya que la diferenciación de los papeles y la estratificación social son escasas, aun cuando determinados ámbitos puedan ser sumamente diferenciados.

> Así, muchas tribus australianas son tecnológicamente primitivas, pero poseen un sistema de parentesco extremadamente diferenciado.

La complejidad designa aquí la diferenciación de una serie de posibles roles sociales y carreras, basada en la creciente especialización en materia de división del trabajo.

En las sociedades complejas ese entramado está más diversamente entretejido, ya que coexiste un elevado número de comunidades, clases y grupos étnicos, sociales y religiosos. El individuo sólo conoce personalmente a una pequeña parte de todos los miembros, pues los individuos viven en diferentes campos y grupos de referencia que a menudo no coinciden y que sólo ellos son capaces de relacionar.

En las *sociedades sencillas,* en cambio, el individuo tiene una relación personal directa *(face-to-face-relationship)* con casi todos los otros miembros de la sociedad.

Las distintas partes de la sociedad pueden estar unidas mediante estructuras formales o mediante redes informales. Las estructuras formales pueden, p. e., ser de naturaleza burocrática, pero también pueden ser tertulias o grupos que se reúnen habitualmente con determinados fines *(institutional groups).*

Mientras que al describir y analizar las estructuras formales la sociedad es contemplada desde el punto de vista de los grupos, en el **análisis reticular** se investiga la posición del individuo dentro del entorno social.

> Originariamente desarrollado para investigar sociedades complejas, hoy el análisis reticular se emplea para estudiar todas las sociedades.

El análisis reticular se ocupa de unidades sociales pequeñas y escogidas. La representatividad la adquiere porque dentro de una sociedad se repiten determinadas regularidades o patrones. Sin embargo, las reglas de conducta y las formas de relación culturalmente obligatorias influyen sólo en parte en las acciones de los individuos. Las personas no sólo son recipientes pasivos de las estructuras formales y actores que desempeñan un papel, sino que pueden influir activamente en ellas. Este potencial creativo se puede analizar a través de las redes sociales.

El análisis reticular investiga la posición del individuo, calificado de «ego» (del latín *ego* = 'yo'), dentro del entorno social. Intenta comprender las redes del ego, en las que figuran todas aquellas personas que se encuentran dentro de esas redes primarias para el ego, y define la *diada* como la relación del ego con una persona de contacto. Las redes repercuten en diferentes *dimensiones* en la conducta concreta del individuo:

- *Extensión:* número de personas de contacto dentro de las redes del ego.
- *Concentración:* tipo de función o funciones que desempeñan las personas de contacto (p. e., una persona X puede tener con el ego tanto relaciones de parentesco como profesionales).
- *Intensidad:* frecuencia y calidad de los contactos.
- *Constancia:* duración de la relación entre el ego y la persona de contacto.
- *Reclutamiento:* base en la que se apoya la pertenencia a unas redes (p. e., actividad profesional, afición, vínculo emocional o de parentesco, estatus).
- *Efectividad:* influencia de las redes en las distintas diadas (p. e., de las dos redes de los cónyuges en la relación matrimonial).

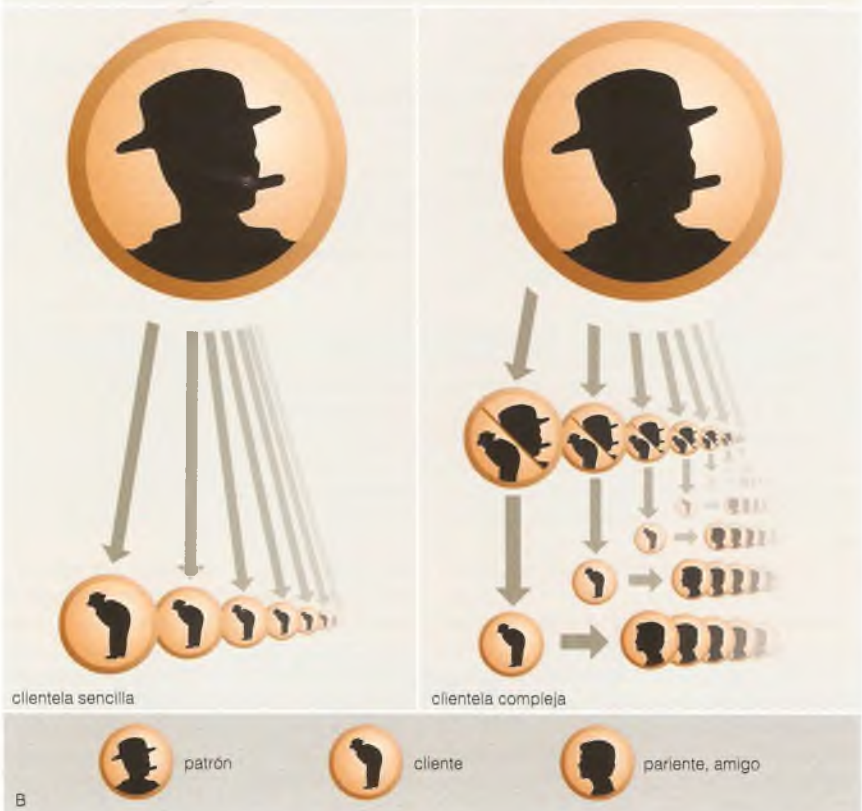
Aparte de eso, hay que diferenciar entre redes *primarias* (entramado de relaciones propias del ego) y redes *secundarias* (entramados de relaciones de las personas de contacto del ego, como, p. e., amigos de amigos). Las redes primarias y secundarias pueden ser movilizadas para la consecución de determinados fines (p. e., para ayudar a buscar vivienda y trabajo, para influir en un proceso de curación) (C).

La vinculación de ambas formas de redes a través de una sola persona (p. e., mediante la acumulación de cargos) da lugar a la creación de un *sistema social secundario* que puede combinar diferentes sectores sociales relevantes (p. e., municipio, prestación de un servicio, sector industrial, arena política pública) y que constituye un entramado de poder e influencia paralelo a las instituciones oficiales (p. e., concejo municipal, Iglesia) (B).

Las redes ocultas e informales son también objeto de **investigación de la corrupción etnológica.** El estudio científico-social de la corrupción parte de que ésta va unida a unas estructuras estatales débiles y, por lo tanto, se encuentra sobre todo en aquellos países en los que imperan sistemas políticos inestables o desintegrados, como, p. e., en Italia y Centroamérica. La investigación etnológica, en cambio, proporciona hallazgos de que a menudo ocurre precisamente lo contrario: la corrupción constituye sobre todo una base para generar y mantener estructuras

patrón	prestaciones del patrón	contraprestaciones de los clientes
profesor	concesión de becas o ayuda en un examen	ayuda electoral, propaganda
funcionarios políticos	concesión de una subvención mensual desgravación de impuestos adjudicación de un puesto o promoción privilegiada en el cargo concesión de un crédito o mediación para obtenerlo favorecimiento en la concesión de medios públicos (p. e., construcción de carreteras, vías de acceso o intereses públicos) concesión de licencias adjudicación de nuevas viviendas	ayuda electoral, propaganda
abogados, políticos, sindicalistas	tramitación de procedimientos y prácticas burocráticos para clientes poco diestros y, a menudo, analfabetos	ayuda electoral, propaganda
médicos como terratenientes	asistencia médica gratuita para el cliente y sus parientes y amigos	prestaciones especiales en casa y en el campo
abogados como terratenientes	ayuda del abogado sin exigir honorarios	trabajar el campo, p. e. vendimiando, trabajar para pagar las deudas
terratenientes	concesión de tierras	prestaciones especiales en la casa y en el campo; trabajo dominical
latifundistas (*possidenti; mafiosi*)	dote para las hijas de clientes arrestados; resolución de conflictos familiares	deber de guardar secreto; ayuda electoral, propaganda
patrones mafiosos	protección de la persecución penal	deber de guardar secreto; ayuda electoral, propaganda
sacerdote	intercesión ante Dios y los santos	diversos servicios

A Prestaciones y contraprestaciones en las elecciones de 1968 en un pueblo del sur de Italia



A), B) Tipología de la clientela

de poder estables y hegemónicas. De este modo, las redes informales no son necesariamente una amenaza para la estabilidad estatal, sino que representan «arreglos» necesarios para su conservación. De todos modos, estos arreglos a menudo sólo se vuelven visibles (y escandalizadores) cuando los sistemas hegemónicos se tambalean.

Desde esta perspectiva, la transformación o el desmoronamiento del cártel de poder del antiguo Berlín occidental en los años noventa del siglo xx no sería una consecuencia del escándalo por corrupción que se produjo en torno a la sociedad bancaria berlinesa, sino una de sus causas.

Para la ciencia y también para la opinión pública esto significa prestar más atención a la importancia de las estructuras sociales secundarias (como, p. e., a las redes de las amistades, a la lealtad, al cuidado de los criados, al patronazgo, al clientelismo, al enchufe y a las camarillas) para el funcionamiento de las instituciones políticas y administrativas primarias. De la comparación entre diversas redes se obtienen conclusiones, p. e., sobre la movilidad social, los grupos sociales, la estratificación y las formas de relación. Para ello hay que diferenciar entre *redes horizontales,* que unen entre sí a los miembros del mismo estrato social, y *redes verticales,* que unen a los miembros de diferentes estratos.

La etnología ha investigado especialmente las siguientes relaciones reticulares:

El **patronazgo** y el **clientelismo** designan formas escogidas del vínculo vertical, independientemente de las relaciones de parentesco.

Se entiende por patronazgo un favorecimiento de las personas que no se mide principalmente por las aptitudes profesionales de éstas, sino, p. e., por su pertenencia a un grupo. El clientelismo designa una relación de poder encaminada al provecho mutuo entre personas u organizaciones de rango superior e inferior.

Ambas formas de vínculo pertenecen a los sistemas sociales secundarios de tipo informal, poseen dimensiones simbólicas e ideológicas y, a menudo, están ritualmente formalizadas, como, p. e., en las relaciones rituales de parentesco. La relación diádica entre cliente y patrón está considerablemente individualizada.

El patronazgo y el clientelismo constan de prestaciones del patrón (cuidado de la servidumbre), y contraprestaciones de los clientes (p. e., obediencia) (A). Se trata de formas de relación asimétricas, ya que el cliente depende más del patrón que éste del cliente: por regla general, el cliente sólo tiene un patrón, pero éste tiene varios clientes. La posición del patrón se ve reforzada entre los clientes por la propaganda, y la relación individual vertical (*clientela sencilla,* B) se complementa gracias a los vínculos transversales horizontales que se dan entre las personas del mismo estatus social (*clientela compleja,* C).

En el **corretaje** unas personas intermediarias *(corredores)* median verticalmente entre los miembros de los estratos superiores e inferiores, como, p. e., entre la elite local y la nacional, u horizontalmente entre iguales de grupos secundarios (amigo de amigo). En caso de conflicto los corredores pueden adquirir especial importancia, p. e., a la hora de zanjar litigios.

También en la investigación de campo hay *corredores* que introducen al investigador en la respectiva etnia; a menudo se trata de personas cuyas redes sociales no se limitan al respectivo grupo, sino que se extienden a diferentes grupos (p. e., misioneros, profesores o comerciantes). En la investigación de campo, los principales informadores de los etnólogos también desempeñan un papel importante como *corredores* con respecto a otros miembros de la etnia.

El **parentesco ritual** describe las relaciones en el contexto del padrinazgo y el bautismo. Sirve de base o de refuerzo a las redes que surgen entre interlocutores sociales y económicos equivalentes para asegurar el apoyo mutuo, o entre desiguales por razones de patronazgo o clientelismo.

El **compadrazgo** (del español *compadre*) es una forma de parentesco ritual difundida en Latinoamérica y designa la relación entre los padres y el padrino de un niño, que a menudo es más importante que la relación entre padrino y ahijado.

Las **amistades** son investigadas por la etnología sobre todo cuando presentan cierto grado de formalización, como, p. e., entre los que practican el comercio de trueque kula o entre los miembros de las corporaciones por edades. En estas formas de amistad se establecen los derechos y las obligaciones de los amigos. En las sociedades occidentales, por el contrario, la amistad es, en un caso típico e ideal, opcional y se basa en el vínculo individual entre dos individuos; la amistad tiene aquí una fuerte carga moral y va asociada a la esperanza de apoyo emocional, consejo y ayuda material en tiempos de penuria. Las relaciones de amistad pueden llegar a ser relevantes en la medida en que disminuye la importancia de las relaciones de parentesco.

Bibliografía general

1851	Morgan	*The League of the Iroquois*
1890	Frazer	*The Golden Bough*
1893	Durkheim	*De la division du travail social*
1936	Hocart	*Kings and Councillors*
1940	Evans-Pritchard	*The Nuer*
1940	Fortes/Evans-Pritchard	*African Political Systems*
1941	Hoebel	*The Political Organization and Law Ways of the Comanche Indians*
1945	Fortes	*The Dynamics of Clanship among the Tallensi*
1954	Leach	*Political Systems of Highland Burma*
1959	Barth	*Political Leadership among the Swat Pathans*
1965	Gluckman	*Politics, Law and Ritual in Tribal Society*
1966	Swartz/Turner/Tuden	*Political Anthropology*
1967	Sigrist	*Regulierte Anarchie*
1967	Balandier	*Anthropologie politique*
1968	Mühlmann/Llaryora	*Klientschaft, Klientel und Klientelsystem in einer sizilianischen Agro-Stadt*
1972	Bourdieu	*Esquisse d'une théorie de la pratique*
1982	Godelier	*La production des Grands Hommes*
1983	Lewellen	*Political Anthropology – An Introduction*
1989	Bloch	*Ritual, History and Politics*
1990	Upham	*The Evolution of Political Systems*
1990	Ferguson	*The Anti-Politics Machine: »Development«, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*
1996	Baumann	*Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*
1998	Borneman	*Subversions of International Order*
2008	Hauschild	*Ritual und Gewalt*

Formas de organización política, Estado

1877	Morgan	*Ancient Society*
1884	Engels	*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*
1927	Lowie	*The Origin of the State*
1934	Thurnwald	*Werden, Wandel und Gestaltung von Staat und Kultur im Lichte der Völkerforschung*
1942	Nadel	*A Black Byzantinum, The Kingdom of Nupe in Nigeria*
1956	Schapera	*Government and Politics in Tribal Societies*
1958	Middleton/Tait	*Tribes without Rulers*
1962	Mair	*Primitive Government. A Study of traditional political Systems in Eastern Africa*
1967	Carneiro	*On the Relationship between Size of Population and Complexity of Social Organization*
1967	Fried	*The Evolution of Political Society*
1968	Sahlins	*Tribesmen*
1968	Krader	*Formation of the State*
1971	Goody	*Technology, Tradition and the State in Africa*
1973	Hobsbawm/Ranger	*The Invention of Tradition*
1975	Service	*Origins of the State and Civilisation: The Process of Cultural Evolution*
1978	Claessen/Skalnik	*The Early State*
1979	Friedman	*System, Structure and Contradiction*
1979	Krader	*A Treatise of Social Labor*
1979	Strathern	*Ongka. A Self Account by a New Guinea Big Man*
1983	Anderson	*Imagined Communities*
1983	Gellner	*Nations and Nationalism*
1983	Elwert	*Bauern und Staat in Westafrika*
1991	Heckmann	*Ethnos, Demos und Nation*
1992	Borneman	*Belonging in the Two Berlins: Kin, State, Nation*
1995	Gupta	*Blurred Boundaries*
1999	Donnan/Wilson	*Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*

Poder

1922	Weber	*Wirtschaft und Gesellschaft*
1975	Foucault	*Surveiller et punir*
1976/1984	Foucault	*Histoire de la sexualité*
1977	Adams	*Power in Human Societies: A Synthesis*
1977	Adams/Fogelson	*The Anthropology of Power*
1984	Smith	*National Identity and Myths of Ethnic Descent*
1986	Deleuze	*Foucault*
1990	Wolf	*Facing Power – Old Insight, New Questions*
1990	Lenz/Luig	*Frauenmacht ohne Herrschaft*
1999	Cheater	*The Anthropology of Power: Empowerment and Disempowerment in Changing Structures*
2005	Haller/Shore	*Corruption*

Selección de obras sobre política

La **política** es contemplada desde distintos puntos de vista en la investigación etnológica (fig.). Los teóricos del evolucionismo ven en la organización territorial de grupos humanos el origen y el centro de los sistemas políticos. El origen patriarcal y las prohibiciones sagradas son, según H. Maine en *Ancient Law* [1861], la condición previa para la organización social y política de las sociedades primitivas. Con el aumento del desarrollo, las sociedades se basan en la territorialidad y en la secularización de las prohibiciones. L. H. Morgan [1871] formula el parentesco como la base de la organización social primitiva: a partir de las hordas que viven de forma anárquica y promiscua se desarrollan unidades organizadas por el parentesco con unas reglas nupciales endogámicas. Finalmente, la introducción de la exogamia da lugar a la formación de alianzas *(gens)*, que a su vez se unen formando confederaciones tribales.

É. Durkheim [1893] ve en los principios de la reciprocidad y de la solidaridad la base para los sistemas políticos. La idea de la solidaridad influye en la idea, reformulada en el funcionalismo estructural británico, del *equilibrio* social. Del mismo modo que los órganos posibilitan el funcionamiento del cuerpo, así la cooperación de los diferentes elementos de una cultura da lugar al mantenimiento del sistema social como un todo (equilibrio social). Esto, trasladado a la política, significa contemplar la acción conjunta de las diferentes estructuras políticas.

En este sentido, resulta ejemplar la investigación de Evans-Pritchard acerca de los nuer del sur de Sudán [1940], cuya sociedad se compone de diversos subgrupos de parentescos (segmentos) que se alían entre sí con arreglo a los intereses y las situaciones conflictivas. Estas oposiciones complementarias determinan el equilibrio del sistema político conjunto de los nueres.

El principio de Durkheim y sus sucesores, en especial de la *Social Anthropology* británica de los años 1930-1950, es holístico, ya que contempla el sistema político como una estructura cerrada. Esta perspectiva es especialmente adecuada para explicar el sistema político de las sociedades pequeñas o aisladas. El poder colonial británico, mediante la comprensión de la estructura política de los pueblos colonizados, confiaba en obtener una ayuda para integrar a estos grupos en el sistema administrativo colonial. Pero de este modo no se puede explicar la transformación histórica de un sistema político ni la aparición de conflictos.

Con la descolonización comienza la transformación de tales características. En las sociedades que investigaban los etnólogos las luchas por el poder político ocupaban el primer plano. Esto repercutía también en la observación etnológica de los sistemas políticos. Las sociedades ya no se contemplaban como algo aislado, cerrado y homogéneo, sino como sistemas dinámicos. Para Swartz y otros etnólogos [1966] la política es un proceso que, por una parte, está orientado a la delimitación y realización de los objetivos públicos y, por otra parte, aspira a la adquisición de poder y debe tener en cuenta a las personas envueltas en él. Esta idea, reforzada por los trabajos de Leach y Gluckman, adquiere influencia en la etnología. Ambos recalcan la transformación social y el carácter no estático de las formas de organización política, en las que tiene lugar una permanente estipulación de las posiciones de poder dentro de un marco político definido.

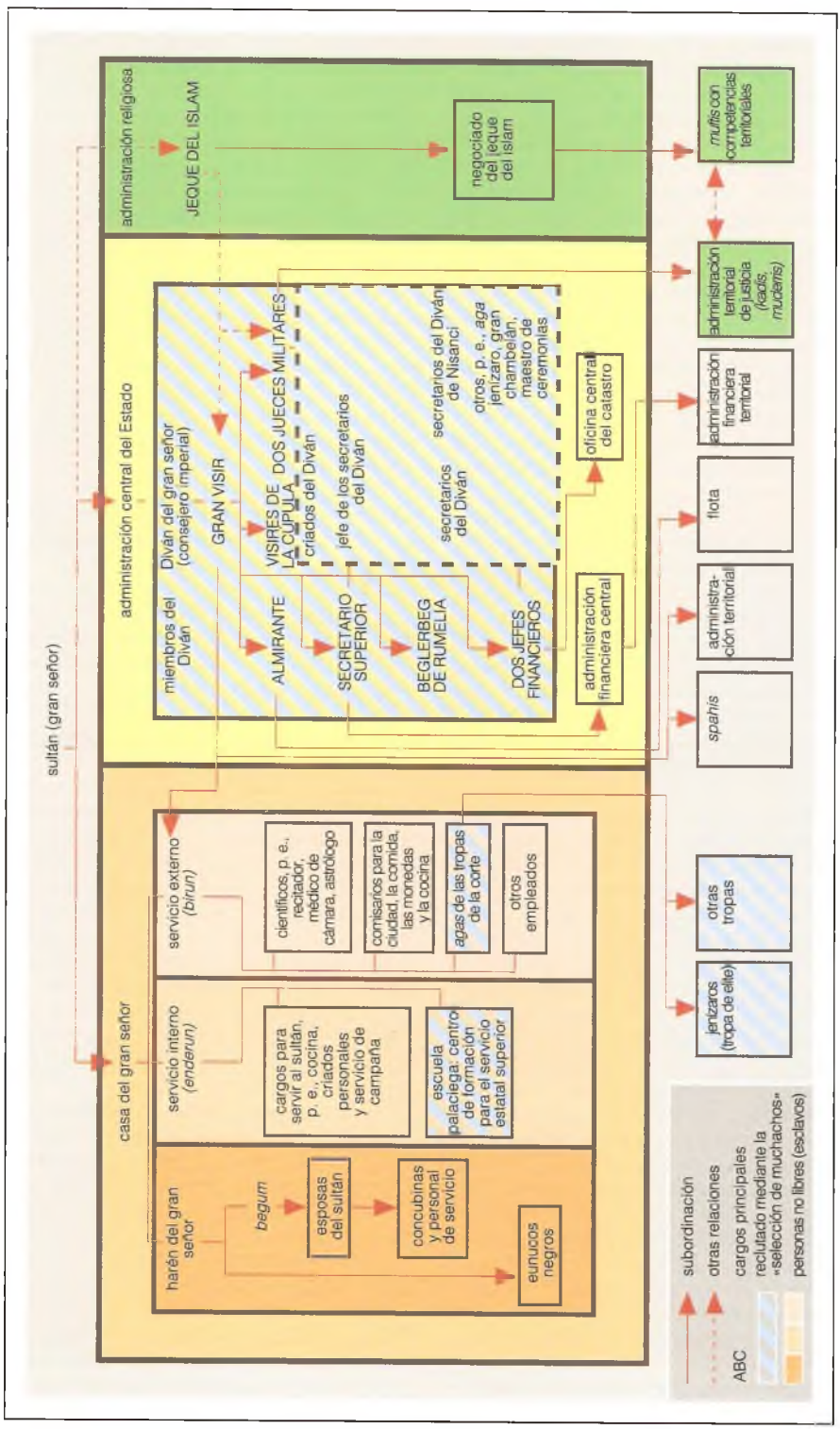
El cambio paradigmático desde el enfoque de la estructura hacia la observación del proceso y de la acción repercute en la investigación:

a) El concepto de proceso se vuelve fundamental para el estudio de las sociedades;
b) la competencia en torno al poder se convierte en el principal campo de investigación de la etnología política;
c) ahora se investiga la adaptación de las sociedades tradicionales al proceso de integración en Estados nacionales.

Para los seguidores del principio procesual la competencia en torno al poder no se limita a las instituciones sociales; por el contrario, los funcionalistas estructurales investigan las estructuras políticas de un grupo determinado (p. e., pueblo, clan, tribu). Los primeros observan las estructuras institucionales únicamente como expresión temporal de las relaciones de poder, que impregnan toda interacción social.

En la mayor parte de las sociedades, la forma de organización política se compone de tres elementos fundamentales:

1. Una **comunidad política** consta de grupos que persiguen unos fines más o menos similares y que están expuestos a los mismos procesos políticos. Dependiendo del foco analítico, puede abarcar grupos de diferente tamaño, como a los miembros de un partido o de una nación entera. Cada comunidad política posee determinadas reglas para la conducta política y para la competencia en torno al poder. Los grupos con una forma de adaptación socioeconómica parecida desarrollan patrones similares de organización política.



Burocracia patrimonial

Sin embargo, el límite exterior de una comunidad política es flexible: los diferentes grupos interactúan, y los individuos pueden pertenecer al mismo tiempo a varias comunidades. La pertenencia a una comunidad política puede estar basada en criterios libremente elegidos o bien adjudicados.

2. Las **asociaciones políticas** son grupos organizados que participan activamente en la política.
   Se pueden diferenciar diversas formas:
   a) *Coaliciones:* grupos políticos libremente estructurados que durante un periodo de tiempo limitado se unen con un objetivo determinado.
   b) *Grupos de acción:* redes que son movilizadas por un individuo con un objetivo determinado.
   c) *Fracciones:* grupos que actúan dentro de un sistema más grande y en oposición a otros grupos.
   d) *Partidos:* asociaciones políticas que se dan en sociedades complejas con un elevado grado de especialización; los partidos son redes secundarias que se organizan a nivel nacional o regional sobre la base de unos intereses y convicciones políticos; la política partidista está orientada a la toma del poder gubernamental.
   e) *Asociaciones de intereses:* confederaciones que existen fuera del sistema partidista político.
3. Forman una **elite política** todos aquellos miembros de una comunidad que participan en la competencia por el poder y el liderazgo. Dentro de una elite política se puede adquirir el liderazgo de diferentes maneras; p. e., a través del estatus de los padres o por la titularidad de un cargo conseguido por elecciones, por relaciones o por determinadas aptitudes. El poder del personal directivo depende, sin embargo, principalmente de las particularidades personales, que pueden variar en función de la cultura (p. e., riqueza, relaciones, carisma, talento para la organización, fuerza física).

El **liderazgo** se diferencia del gobierno en que no va necesariamente asociado a un cargo. Antes bien, en muchos contextos sociales y políticos existen unas estructuras de poder paralelas a las estructuras oficiales. El contexto y la esfera de actividades de un líder determinan su función social. En la mayor parte de las sociedades, los líderes se preocupan sobre todo de mantener el *statu quo*. Para imponer la fuerza rectora y para modificar la voluntad creativa, el líder suele tener a su disposición unas estructuras burocráticas. Estas burocracias se diferencian de las formas más bien arcaicas y patrimoniales en la manera de archivar documentos, en el grado de la centralización fiscal, en el modo de reclutar al personal, en su formación y jura del cargo, en las funciones, en el grado de profesionalización y en la importancia de la antigüedad en el servicio (veteranía).

En la monarquía tribal de los swasi del sudeste africano, p. e., únicamente son nombrados para ocupar los puestos superiores los tíos, los hermanos y los hijos varones del monarca, pero no los hijos de éstos. Esto se hace para evitar la formación de bienes alodiales de posibles competidores.

Las formas más complejas de comunidades patrimoniales tienen a su disposición dos grupos de personas que reclutan personal para la administración: miembros de la Casa Real (en su mayoría parientes) y vasallos no emparentados. Ambos grupos suponen siempre una amenaza para la dirección, los primeros como potenciales rivales y los segundos como potenciales desertores.

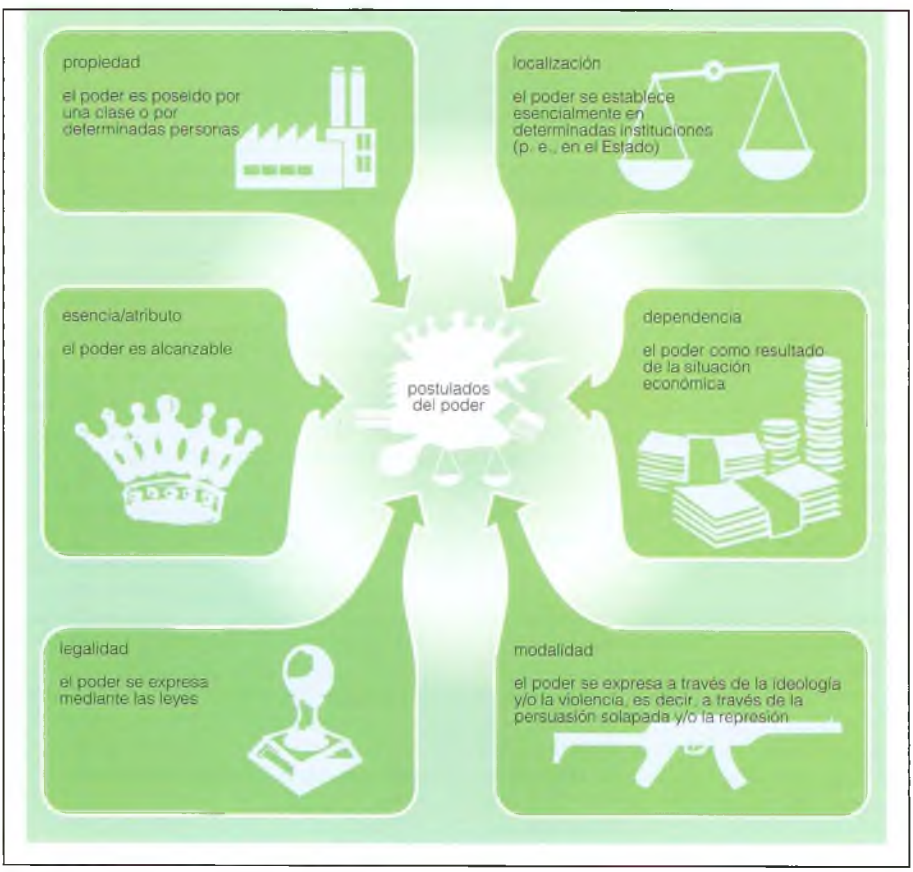
La administración del Imperio otomano intentó equilibrar estos peligros (fig.). En las provincias se otorgaban prebendas a los jefes islámicos de los guerreros ecuestres *(spahis)*, los cuales, como contraprestación, estaban obligados a poner a disposición del sultán tropas de reserva; sin embargo, no tenían ninguna influencia en la administración civil y judicial de la provincia ni en las tropas regulares. Las prebendas sólo se podían heredar y enajenar con la aprobación del sultán. La administración central y el ejército imperial estaban en manos del sultán, que reclutaba para ello exclusivamente a cristianos y judíos, que eran sometidos a la llamada «selección de muchachos»; de este modo se evitaba la formación de una clase aristocrática. Al frente de la propia administración civil estaba el gran visir como primer ministro. La mayor parte de los esclavos servían en la casa imperial, a la que también pertenecía el harén. Éste estaba presidido por la madre del sultán *(begum)*, que, asimismo, era una esclava.

Las burocracias prenacionales de los sistemas patrimoniales –p. e., en forma de sacerdotes– suelen ser también parte de un culto estatal. En el Imperio otomano, éste estaba en manos de los *ulemas:* como *jeque del islam* y, por lo tanto, como máxima autoridad religiosa, el gran *mufti* de Estambul nombraba a los jurisconsultos *(muftis);* el juez militar nombraba a los jueces del Imperio *(kadis)* y presidía las universidades y a sus eruditos *(muderris)*.

Material protegido por derechos de autor

forma	intención	ejemplo
llamamiento a la imagen pública del grupo dominante	obtención de derechos y privilegios; recordar a los gobernantes sus obligaciones	el rey como protector, la democracia como garante de los derechos de las minorías (p. e., deseo de equiparación de las minorías étnicas en el sistema estatal democrático)
desarrollo de un discurso privado dentro del grupo dominado, pero no frente a los dominantes	fortalecimiento de la identificación y de la cohesión interna	chismorreos, burlas y chistes sobre los dominantes
utilización de eufemismos y dobles sentidos	desacreditar a los dominantes sin que se note	ironía (p. e., cantar canciones de alabanza exageradas a los gobernantes)
contar en público el discurso conflictivo que normalmente se usa en privado	confrontación, prueba del poder, obtención de adeptos fuera del grupo	medios de oposición, resistencia (armada) (p. e., movimientos nacionales de liberación)
adopción ofensiva de las atribuciones negativas acuñadas por los dominantes	desenmascaramiento del carácter de fachada de los valores dominantes; explotación de los nichos atribuidos	escándalo público, tomar en serio las obligaciones que tienen los dominantes (p. e., prostitutas que ridiculizan al pretendiente)
imitación de los hábitos dominantes *(mockery)*	burla y desenmascaramiento del carácter de fachada de los valores dominantes	travesti (p. e., voguing -imitación de poses- de los *black gays* de Nueva York), poseímiento (p. e., en los cultos africanos)

A) Formas de discursos de resistencia



B) Teorías clásicas: postulados del poder

En todas las sociedades hay competencia en torno a los recursos y las ideas. Al mismo tiempo, existen determinadas ideas acerca del reparto de dichos recursos: ¿el rebaño de quién puede pastar en suelo fértil?, ¿quién determina el acceso a un pozo? ¿Existe un consenso sobre la manera concreta del reparto?, ¿quién se beneficia de ese consenso y quién se resigna? Toda sociedad regula a su manera esa competencia en torno al poder creando su propio orden político.

El poder es la base de la política. El interés de los poderosos puede coincidir con los intereses de aquellos sobre los que ejercen poder, que apoyarán la política de un gobierno cuando éste tome medidas que les reporten ventajas. En efecto, toda política aspira a crear una coincidencia entre sus intereses y los de todos los gobernados. No obstante, dentro de toda sociedad hay conflictos y resistencia al poder (A).

Existen diversos principios para la **definición del poder:**

La concepción del poder de Max Weber [1922] domina todavía hoy en Alemania el debate de las ciencias sociales y políticas. Weber define el poder como «cualquier oportunidad de imponer la propia voluntad, incluso frente a la resistencia, dentro de una relación social, independientemente de cuál sea la base de esa oportunidad». Weber asocia el poder al dominio institucionalizado. Esto desvía la mirada hacia el dinamismo del poder, defendido como centro de la ciencia cultural sobre todo por los teóricos franceses:

Gilles Deleuze [1986] define varios postulados (B) bajo los cuales se contempla el poder tanto desde el punto de vista de la doctrina clásica de la soberanía como de la tradición marxista. Michel Foucault se opone, en 1978, a estos postulados en su escrito *Dispositive der Macht:* «El poder no es una institución ni una estructura ni la fuerza de algunos poderosos. El poder es el nombre que se le da en una sociedad a una situación estratégica compleja». El poder actúa como una relación entre las fuerzas que ejercen un efecto recíproco en todos los ámbitos sociales (p. e., familia, relaciones sexuales, situación de la vivienda). Su tesis de la productividad del poder se opone sobre todo al postulado de la modalidad: el poder no significa principalmente represión violenta. No sólo se manifiesta en las prohibiciones y represiones, sino que regula y canaliza la vida mediante determinadas técnicas de poder y hace que los cuerpos sean útiles (p. 192, A). Foucault [1977] investiga el sistema social que surgió en Europa por la transición del feudalismo al capitalismo y que se caracteriza por un conocimiento específico del poder (vinculación entre poder y ciencias), cuyas funciones estratégicas (supervisión, disciplina, estandarización) están orientadas al cuerpo humano.

Foucault elige como modelo de esa sociedad el Panopticón (p. 192, B-D), una cárcel diseñada en 1787 por Jeremy Bentham que se caracteriza por una arquitectura específica: un anillo exterior en el que se encuentran las celdas individuales de los presos, y una torre interior en la que están los vigilantes. Desde la torre interior se ven todas las celdas, mientras que los presos no pueden ver la torre. Esta estructura de supervisión se vuelve a encontrar en todos los ámbitos sociales (p. e., sistema penitenciario, medicina, producción económica), ya sea en forma de cárcel, hospital, colegio, fábrica o cuartel. Estas representaciones concretas, llamadas por Foucault también *discursos* (debido a sus componentes espaciales, estratégicos y políticos), son sistemas mixtos compuestos por formas del discurso social, por técnicas e instituciones.

> Así, p. e., «el colegio» no sólo es un edificio, sino también un sistema jerárquico en el que existen determinadas técnicas que influyen en los alumnos y profesores, y sobre el que la sociedad habla de una manera determinada.

El sistema de la sociedad vigilada, disciplinada y estandarizada *(sociedad carcelaria)* funciona con arreglo a los siguientes **principios:**

- *tópico o espacial:* encierro (en colegios, cárceles, hospitales, etc.), parcelación (división y localización de los individuos), adjudicación de puestos funcionales (articulación interna de las instituciones), adjudicación jerárquica del rango;
- *temporal:* planificación de los periodos de tiempo y división en secuencias temporales;
- *combinatorio:* organización efectiva de la disciplina espacial y temporal según el modelo militar.

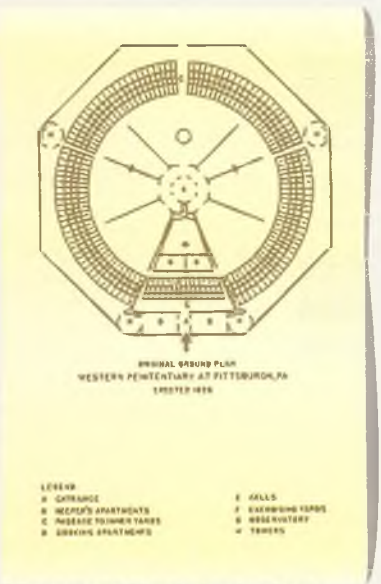
El etnólogo Eric Wolf (1923-1999) diferencia cuatro niveles de poder que son relevantes para el análisis etnológico:

1. El poder como un *distintivo* del individuo que en principio no se puede definir con mayor exactitud.
2. El poder como la *facultad* de imponer a otros la propia voluntad mediante interacciones y transacciones.
3. El poder como una *instancia que controla* las relaciones tácticas y organizadas.
4. El poder como una *instancia estructural* que crea el marco dentro del cual se organizan e instrumentalizan las relaciones.

modo	mayor precisión	ejemplos
tópico	encierro	colegios, fábricas, cárceles, asilos de pobres, hospitales, manicomios, etc.
	parcelación	división y emplazamiento de los individuos en el espacio (p. e., oficinas, celdas, departamentos)
	jerarquización del espacio	en las fábricas: despacho del jefe, oficina, salas de producción; en los colegios: despacho del director, secretaría, salas de profesores, aulas
temporal	división del tiempo en secuencias mínimas	planes de enseñanza, horarios, planes de turnos y de servicios; fordismo; ajuste del proceso de producción
combinatorio	coordinación de los procesos temporales	en las fábricas se le adjudica a cada trabajador un plan de trabajo exactamente definido desde el punto de vista de la eficiencia; coordinación del material didáctico de los colegios

A) Disciplina del cuerpo

B Planta del Panopticón



C Planta original de la Western Penitentiary, cárcel de Pittsburg (1826)

D) La cárcel Western Penitentiary de Pittsburg (vista aérea)

B)-D) El Panopticón

El poder estructural requiere de un poder táctico, es decir, de una organización concreta que favorezca determinadas formas de expresión e impida otras: el poder estructural fija la realidad y hace que la experiencia se ordene con arreglo a determinadas categorías.

> «En el terror, en cierto modo, se totaliza la inversión paranoica –persigo porque soy perseguido; soy perseguido porque persigo–. A veces los terroristas reaccionan ante un terrorismo estatal o militar, pero es más frecuente que los Estados reaccionen ante acciones terroristas restringiendo los derechos de libertad, acechando a su población y –en un clima de miedo y amenaza– coartándola» [Macho, 2003].

Avivar el miedo ante el terror es, por el momento, el ejemplo más visible del uso del poder táctico. A menudo se trata de destacar aspectos secundarios de una demanda social para desacreditarla y desviarla de su núcleo esencial y para conservar las relaciones de poder existentes. Así, el sociólogo Glassner [1999] ha averiguado que una campaña financiada por los conservadores reinterpreta la exigencia de igualdad de las minorías en las universidades americanas como un perjuicio para los hombres blancos, a base de exagerar algunos abusos, ocultando, de este modo, la verdadera «demanda» en los medios de comunicación.

Hay que diferenciar del poder otras fuerzas políticas que se utilizan cotidianamente como sinónimos:

- **Autoridad:** Con ello se alude al derecho universalmente reconocido de tomar decisiones y exigir obediencia, es decir, de desempeñar el poder. Durkheim ve la autoridad como la expresión de la conciencia colectiva. Sobre todo en las sociedades tradicionales y sencillas, la autoridad es el producto de un proceso de interacción social y del diálogo.
- **Soberanía:** Se entiende por ella «la capacidad de que determinadas personas obedezcan una orden de determinado contenido» [Weber]. El interés por ser obediente puede derivar o bien de una «costumbre apática», o de una convicción racional (ideológica) o incluso de consideraciones estratégicas. Sin embargo, los motivos exclusivamente materiales, afectivos e ideológicos no son suficientes para que exista la soberanía. Según Weber, es decisiva la fe en la legitimidad de la soberanía.

La **legitimidad** hace referencia a esas ideas y convicciones que justifican el ejercicio del poder o, en un sentido más amplio, de cualquier forma de actuación. Weber diferencia tres tipos de legitimidad que relaciona con tres tipos de soberanía:

1. *Soberanía racional:* se basa en la creencia en la legalidad de un conjunto de normas y regulaciones (p. e., códigos de leyes, constitucionalidad estatal). Los gobernantes están sujetos a las leyes; de la administración se encargan los funcionarios.
2. *Soberanía tradicional:* se basa en la fe en la santidad de las tradiciones vigentes (p. e., el legitimismo). Los gobernantes no están sujetos a reglas racionales; de la administración se encargan los siervos.
3. *Soberanía carismática:* está basada en las aptitudes y características de un líder (p. e., poder de persuasión, capacidades espirituales). El gobernante tiene que acreditarse en la práctica para conservar su legitimidad; la administración es elegida por el líder.

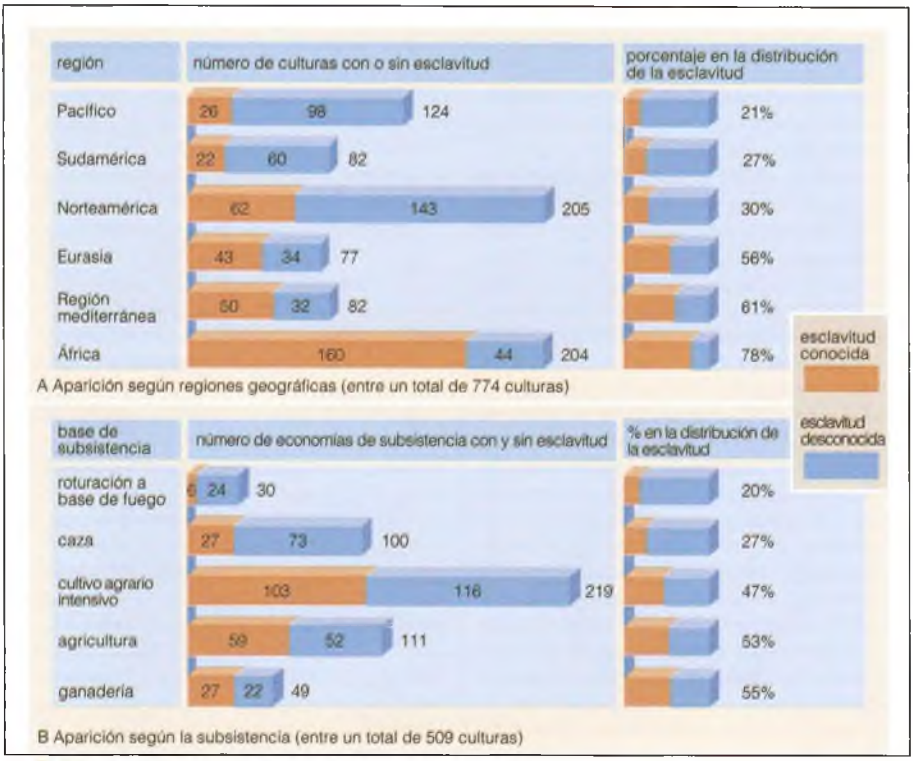
En todas las sociedades existen diferentes modelos de legitimidad que compiten entre sí. De ahí que la soberanía esté siempre expuesta a diversas formas de resistencia y subversión. El mantenimiento y la imposición del campo de aplicación de la soberanía son forzados por las instituciones que controlan a la población (p. e., la administración, el sistema fiscal, la policía).

Para que se mantenga la fe en la legitimidad hace falta un aparato ideológico, el denominado *mythomoteur*, que consta de mitos (p. e., mitos de fundación), rituales (p. e., fiesta de fundación) y símbolos. Este aparato pone en movimiento «decorados movibles» emocionales que homogeneizan e identifican al grupo y que sugieren una continuidad, como, p. e., la creencia en la propia superioridad étnica o en la predestinación espiritual o en la unión íntima con dinastías o lugares. Para ello es importante relacionar esos decorados entre sí de una manera sensata y convincente.

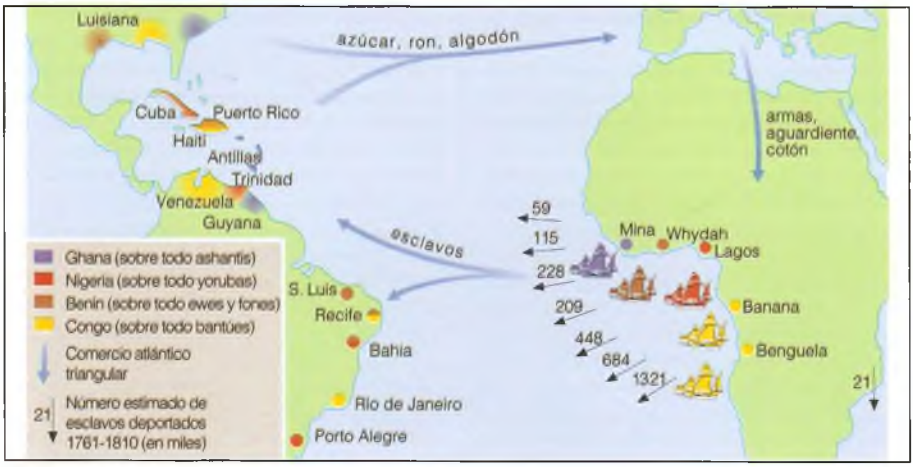
En los Estados nacionales los mitos nacionales, entre otras cosas, se encargan de mantener la creencia en la legitimidad –como, p. e., los mitos de la procedencia y de la continuidad–, a menudo, en forma de cadenas de tradiciones históricas.

> Así, los nacionalsocialistas enlazaban un mito de continuidad desde Martín Lutero, Federico el Grande y Bismarck hasta Hitler; la casa imperial abisinia se remite a la procedencia directa del rey David.

Material protegido por derechos de autor



A), B) Difusión de la esclavitud



C) Origen de la América negra

D) Compartimento de carga de un barco de esclavos: planta y sección

La **esclavitud** es un sistema socioeconómico basado en la propiedad y/o la posesión de la mano de obra. Excepto en Australia, la esclavitud se ha practicado en todos los continentes (A, B). Desde el «convenio relativo a la esclavitud del 25 de septiembre de 1926» de la Sociedad de las Naciones, la esclavitud está proscrita en el mundo entero. Sin embargo, puede calificarse de un nuevo tipo de esclavitud esa forma de tratar y explotar a las personas que surge de un poder de disposición universal equiparable al derecho de propiedad (p. e., en el ámbito de la prostitución y del trabajo infantil).

El concepto de esclavitud abarca una serie de fenómenos diversos que, en términos generales, se puede clasificar en dos formas principales: la *esclavitud abierta* (p. e., en África) integra a los esclavos en el sistema administrativo; la *esclavitud cerrada* (p. e., en Asia) se caracteriza por una mínima movilidad social vertical.

Todos los sistemas esclavistas comparten ciertos **distintivos:** los esclavos

- son originariamente extranjeros obligados a trabajar, o personas expulsadas de la propia sociedad, o bien sus descendientes;
- son, al menos en la primera generación, una propiedad con la que se puede comerciar;
- realizan trabajos de escaso valor;
- son mantenidos dentro de su estatus mediante la violencia.

En cada sistema de esclavitud participan cuatro grupos: los *esclavizados,* casi siempre labradores, están expuestos a *grupos de guerreros* que los dominan o los apresan para venderlos a los *comerciantes,* que a su vez los venden a los *clientes.*

La situación social y psíquica de los esclavos se caracteriza por una profunda *deculturalización* y *desocialización.* Son arrebatados de su sociedad de origen mediante el robo o la compra y sometidos al poder de disposición (por regla general, absoluto) de sus amos, que deciden sobre su destino como mejor les parece (p. e., casamiento, «cría», venta, castigo, muerte).

La segunda generación de esclavos suele estar convencida del sinsentido de una rebelión debido a la eficiencia de la represión; de ahí que las rebeliones de esclavos partieran a menudo de esclavos nuevos.

El sistema esclavista históricamente más amplio, mediante el que se llevó al Nuevo Mundo a unos 15 millones de africanos negros, duró de 1500 a *ca.* 1850, y tuvo lugar entre Europa, América y África (C, D).

En la etnología se desarrollaron diferentes **modelos de explicación** para el origen de la esclavitud:

El historiador del derecho John Millar [1771], escocés, explica la esclavitud como la institución de una etapa de desarrollo histórico que, en el evolucionismo, se calificaría de feudalismo. Para Marx la sociedad esclavista es también una de las primeras sociedades de clases. H. J. Nieboer [1900] define la esclavitud desde el punto de vista económico como una forma de propiedad y de trabajo forzoso; en su opinión, la esclavitud surge en situaciones en las que, por una parte, existen grandes cantidades de tierra y de recursos y, por otra, falta mano de obra disponible.

Marvin Harris [1964] interpreta asimismo la esclavitud sobre la base de la lógica económica. Los colonizadores blancos de América preferían esclavos negros antes que indios porque prometían un mayor rendimiento; los negros estaban considerados como expertos labradores y eran menos propensos a las enfermedades europeas que los indios.

En la región mediterránea (hasta *ca.* 1850) la **religión** desempeñó un papel primordial para la esclavización de los extranjeros: los habitantes de las franjas costeras cristianas eran secuestrados por piratas musulmanes, y viceversa.

Hoy en día la esclavitud es investigada sobre todo desde el aspecto del **racismo.**

Los sistemas de la esclavitud en el Nuevo Mundo tenían diversas características y diferentes consecuencias para los individuos, sobre todo para los niños y los descendientes de los esclavos. En Norteamérica todo individuo que tuviera un solo antepasado negro era tildado de «negro». En Brasil, sin embargo, entre «blanco» y «negro» mediaba un *continuum* formado por muchas categorías; a veces, un cambio de estatus y de estilo de vida hacía posible que el individuo pasara a otra «categoría racial».

Las repercusiones de la esclavitud en el presente son de gran alcance. El sociólogo D. P. Moynihan [1965], p. e., atribuye la estructura familiar de los *black americans* (familia matrifocal con la madre y sus hijos procedentes de relaciones con diferentes hombres) a la esclavitud: los vínculos matrimoniales corrían continuamente peligro de disolverse, ya que los cónyuges podían ser vendidos y separados en todo momento. El único vínculo estable era el de la madre y el hijo. El historiador H. Gutman [1976], por el contrario, argumenta que en tiempos de la esclavitud las familias nucleares rara vez ser rompían a causa de la venta.

	hordas	tribus	cacicatos	Estados premodernos
ejemplos	esquimales, mbuti, bosquimanos !kung, sociedades paleolíticas	cheyenes, yanomamös, nueres, iroqueses, valle de Oaxaca (1500-100 a.C.)	Hawái precolonial, kwakiutl, Tikopia, ashantis precoloniales, benines, clanes de las Tierras Altas escocesas	incas, ankoles (Uganda), mossis (África), zulúes precoloniales, aztecas, sumerios
modo de subsistencia	cazadores y recolectores; apenas domesticación	agricultura extensiva (horticultura) y pastoreo	agricultura extensiva, pesca intensiva	agricultura intensiva
tipo de liderazgo	líderes informales y provisionales; árbitro	líderes carismáticos sin poder pero con autoridad para las decisiones colectivas	líderes carismáticos con un poder limitado basado en la redistribución	líder soberano respaldado por la burocracia
importancia y tipo de parentesco	bilateral	unilineal	unilineal, en parte bilateral; grupos de descendencia jerarquizados según el estatus	lealtades que van más allá del parentesco; acceso al poder a través de grupos de parentesco jerarquizados
principio fundamental de la integración social	alianzas matrimoniales; parentesco y familia	fratrías pantribales basadas en el parentesco, asociaciones voluntarias y/o grupos por edades	lealtad al líder; linajes jerarquizados, asociaciones voluntarias	lealtad al Estado; comercio y especificación del rol
sucesión política	eventualmente heredada, pero casi siempre según aptitudes y conocimientos	sin reglas formales	no directamente heredada, pero a menudo por pertenencia a un linaje de alto rango	directa sucesión hereditaria del soberano; importancia de la burocracia
principales formas del intercambio económico	reciprocidad	reciprocidad	redistribución a través del líder; reciprocidad en las etapas inferiores	redistribución basada en los tributos y/o impuestos; mercado; comercio
estratificación social	igualitaria	igualitaria	sociedad jerárquica (individual o a través del linaje)	clases
posesión y propiedad	ninguna o escasa posesión personal	posesión colectiva (linaje o clan) de tierra y ganado	posesión colectiva de tierra (linaje), pero también posesión privada de títulos, nombres, privilegios, etc.	alto grado de posesión privada y estatal (en perjuicio de la posesión colectiva)
estructura del derecho legítimo	sin leyes ni penas formalizadas; ejercicio colectivo de la violencia	sin leyes ni penas formalizadas; ejercicio de la violencia a través del linaje, el clan o la asociación	leyes eventualmente informales y penas en caso de vulnerar un tabú; violencia limitada del líder	leyes y penas formalizadas; monopolio de la violencia del Estado
religión	ningún sacerdocio; chamanismo	chamanismo; ritos de iniciación	sacerdocio formal; culto a los ancestros	sacerdocio exclusivo y profesionalizado; culto estatal

Sistemas políticos preindustriales

La cuestión del origen del Estado prevalece en la investigación de la antropología política hasta la segunda mitad del siglo xx. El interés por el origen viene dado por una perspectiva evolucionista, según la cual los sistemas forman una sucesión forzosa en la que las formas sencillas son sustituidas por las complejas (fig.). En la actualidad, el nacimiento de la figura supranacional (p. e., UE), la subordinación de la política al primado de la economía y el desmoronamiento del orden estatal (p. e., Somalia, Ruanda) provocan este modelo escalonado que parte de un perfeccionamiento de la estatalidad.

La tipología desarrollada por la etnología diferencia varias **formas de organización política:**

I. Sociedades sinn una organización central

Se pueden diferenciar tres formas de sociedades con una autoridad que no está centralmente organizada: hordas, tribus y sociedades segmentarias.

Se califica de **hordas** a pequeños grupos de cazadores emparentados entre sí que se unen periódicamente, p. e., para cazar o recolectar. No están firmemente vinculadas a unidades sociales ni políticas más grandes. Las hordas están consideradas como la primera forma de organización social; las que todavía existen hoy, como los bosquimanos !kung, han sido contempladas como típicas representantes de las culturas cazadoras de la Edad de Piedra.

De todas maneras, se ha descubierto que precisamente la estructura de las hordas de los bosquimanos !kung es un fenómeno histórico relativamente reciente. Hasta hace unos 200 años esta etnia estaba organizada en cacicatos, y fueron los colonizadores blancos quienes la forzaron a retirarse a las comarcas relativamente inhóspitas del desierto de Kalahari, lo que trajo como consecuencia una organización de subsistencia «más sencilla».

La definición más general de **tribu** *(tribe)* recalca el carácter no estatal y organizado por el parentesco, así como la procedencia de los miembros de la tribu de un antepasado real o imaginario. Las «sociedades tribales» *(tribal societies)* constan de corporaciones no voluntarias (p. e., grupos de parentesco o por edades) y voluntarias (p. e., grupos de culto). Son sedentarias; debido a su modo de subsistencia (cultivo del suelo y ganadería), la cantidad y la densidad de población son mayores que los de las hordas.

En la historia de la teoría etnológica, el concepto de tribu se aplica a diferentes formas de organización política y social:

En el *evolucionismo* se llama «tribu» a las sociedades de un determinado estadio evolutivo (barbarie), que disponen de instituciones sociales, pero no políticas. En el *funcionalismo* las «sociedades tribales» son sociedades con una organización no estatal. Los *neoevolucionistas* vuelven a asociar la «tribu» a una etapa de la evolución: es decir, que en las tribus la religión, la política, la economía, etc., no son instituciones sociales independientes y separadas entre sí, sino que están organizadas con arreglo al parentesco.

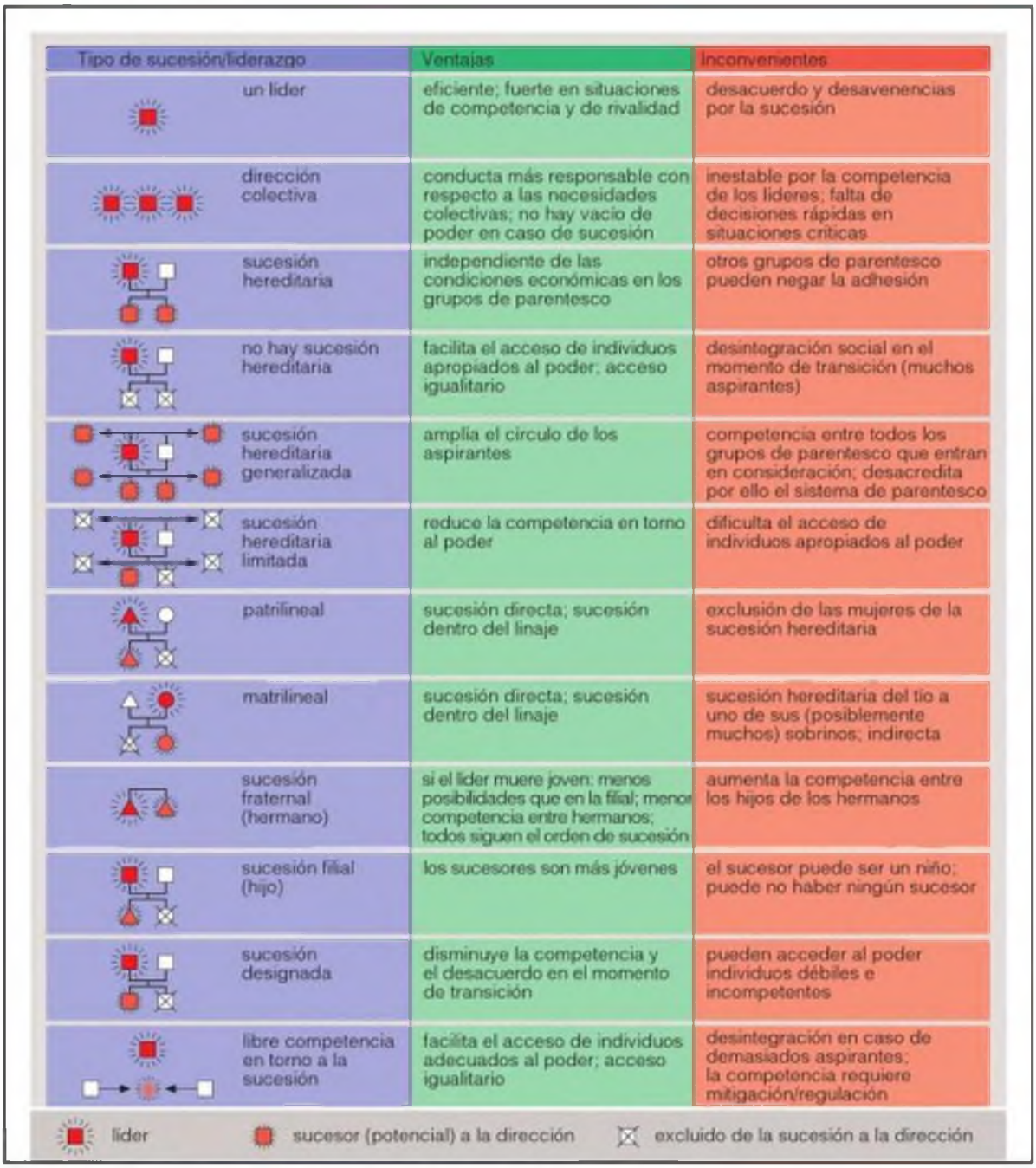
Hoy en día la organización en tribus se interpreta en general como producto del colonialismo. A las comunidades locales, que anteriormente eran muy autónomas o que sólo estaban superficialmente unidas entre sí, el poder colonial les «encasquetó» una estructura tribal firme, que posteriormente se vio reforzada por la necesidad de las comunidades de adaptarse como tribu a las formas políticas y administrativas de la soberanía colonial (véase. p. 73).

Una forma de corporación por parentesco, que ha adquirido especial importancia en la formación teórica etnológica sobre todo de la *Social Anhtropology* británica, es la **sociedad segmentaria,** p. e., de los tives y de los nueres. Diferentes grupos autónomos (segmentos), que proceden de antepasados comunes, pueden unirse para formar unidades mayores, p. e., con la finalidad de defenderse o de celebrar rituales. Entre los tives cada segmento va unido a un territorio.

En el contexto de la colonización de África se denomina «tribu» a los sistemas que son contrarios a la formación de Estados modernos. El *tribalismo* designa la resistencia de las unidades locales al nacimiento de Estados nacionales.

Las tribus y las sociedades segmentarias, en las que las corporaciones voluntarias (p. e., alianzas secretas, grupos de guerreros) desempeñan funciones religiosas (p. e., indios plains), están ritualmente estratificadas. En muchas tribus y sociedades segmentarias se busca el consenso social en las instituciones del Concejo de Aldea o de la Mesa de Edad.

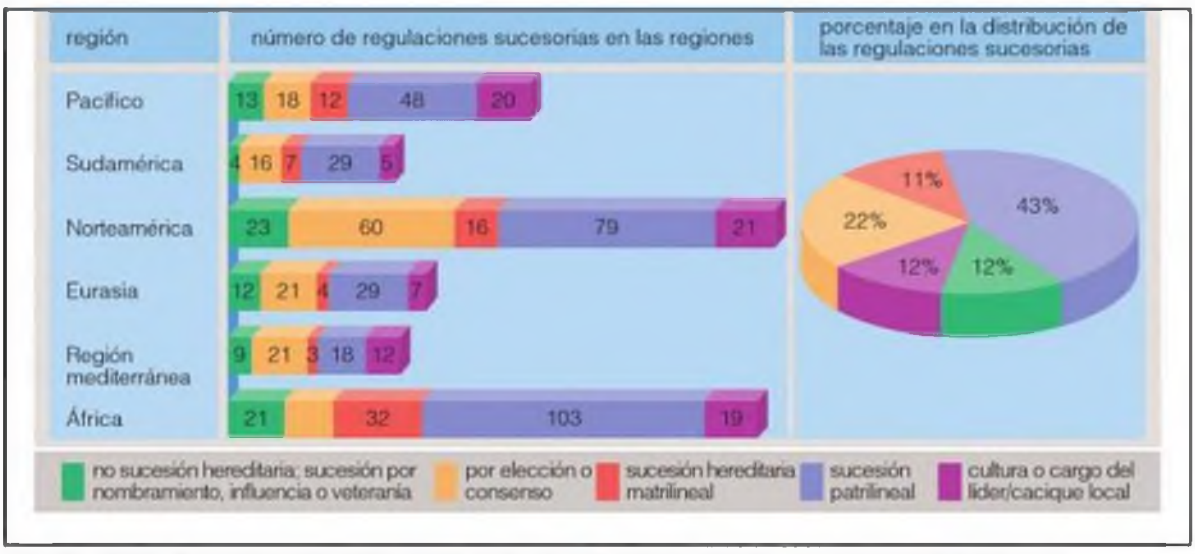
En Melanesia y en zonas de la Amazonía cumplen funciones importantes unas autoridades informales, los *big men*. Su prestigio e influencia puede estar basado en la riqueza, la generosidad o el valor. La posición de un *big man* no está formalmente institucionalizada, sino expuesta a una continua lucha competitiva y puede perderse en circunstancias desfavorables (p. e., mala cosecha, decisión errónea).



Tipo de sucesión/liderazgo	Ventajas	Inconvenientes
un líder	eficiente; fuerte en situaciones de competencia y de rivalidad	desacuerdo y desavenencias por la sucesión
dirección colectiva	conducta más responsable con respecto a las necesidades colectivas; no hay vacío de poder en caso de sucesión	inestable por la competencia de los líderes; falta de decisiones rápidas en situaciones críticas
sucesión hereditaria	independiente de las condiciones económicas en los grupos de parentesco	otros grupos de parentesco pueden negar la adhesión
no hay sucesión hereditaria	facilita el acceso de individuos apropiados al poder; acceso igualitario	desintegración social en el momento de transición (muchos aspirantes)
sucesión hereditaria generalizada	amplía el círculo de los aspirantes	competencia entre todos los grupos de parentesco que entran en consideración; desacredita por ello el sistema de parentesco
sucesión hereditaria limitada	reduce la competencia en torno al poder	dificulta el acceso de individuos apropiados al poder
patrilineal	sucesión directa; sucesión dentro del linaje	exclusión de las mujeres de la sucesión hereditaria
matrilineal	sucesión directa; sucesión dentro del linaje	sucesión hereditaria del tío a uno de sus (posiblemente muchos) sobrinos; indirecta
sucesión fraternal (hermano)	si el líder muere joven: menos posibilidades que en la filial; menor competencia entre hermanos; todos siguen el orden de sucesión	aumenta la competencia entre los hijos de los hermanos
sucesión filial (hijo)	los sucesores son más jóvenes	el sucesor puede ser un niño; puede no haber ningún sucesor
sucesión designada	disminuye la competencia y el desacuerdo en el momento de transición	pueden acceder al poder individuos débiles e incompetentes
libre competencia en torno a la sucesión	facilita el acceso de individuos adecuados al poder; acceso igualitario	desintegración en caso de demasiados aspirantes; la competencia requiere mitigación/regulación

líder · sucesor (potencial) a la dirección · excluido de la sucesión a la dirección

A) La sucesión en los cacicatos y en los Estados premodernos



B) Regulación de la sucesión para el cargo de líder/cacique local (en un total de 700 culturas)

Material protegido por derechos de autor

II. Sociedades centralizadas

En ellas los individuos disponen de un poder y una autoridad formalmente institucionalizados. Esta forma de sistema político está socialmente estratificada; la división del trabajo y la formación de roles están más diferenciadas que en las hordas o en las tribus. El acceso a posiciones directivas no es igualitario, sino que puede basarse, p. e., en la descendencia. No obstante, las sociedades centralizadas no están primariamente organizadas con arreglo al parentesco, sino a la administración.

Podemos diferenciar tres formas de sociedades con una autoridad central: los cacicatos, los Estados tradicionales y los Estados nacionales modernos.

Los **cacicatos** *(chiefdom),* a diferencia de las sociedades segmentarias, disponen de órganos estables y formalizados, de un gobierno y una administración centrales. Éstos coordinan la acumulación y la distribución de los recursos, fuerzas y productos económicos, p. e., fijando y cobrando tributos e impuestos. Los cacicatos son sociedades jerárquicas. El acceso al estatus de cacique está reservado a determinados grupos de personas (p. e., a miembros de un linaje); la sucesión está formalmente regulada (p. e., a través de la herencia, A). A diferencia de los jefes de las tribus, los caciques poseen una autoridad central en un territorio:

> En las culturas del África occidental los caciques solían tener competencias judiciales y penales, lo que les aseguraba una base económica, ya que se quedaban con una parte de las sanciones.

Sin embargo, esta autoridad no es absoluta ni se impone mediante una tupida red burocrática, sino que está basada en la lealtad de los líderes locales.

> El poder de los caciques entre los indios brasileños de la Serranía está limitado, p. e., por la Mesa de Edad.

El **Estado** se define por la existencia de una autoridad central con el monopolio del uso legítimo de la violencia dentro de un territorio determinado.

En la etnología se entablaron acaloradas discusiones acerca del proceso por el que los Estados surgen de sociedades no centralizadas (acéfalas). Para explicarlo se adujeron factores militares, económicos, tecnológicos, ecológicos y políticos. F. Engels [1884] atribuye el origen del Estado a la división de la sociedad en clases antagónicas *(teoría del conflicto interno).* El Estado se considera aquí un instrumento de la clase dominante para garantizar su poder. A G. H. Spencer se le atribuye la *teoría del conflicto externo,* según la cual el peligro de las amenazas exteriores une a las sociedades bajo la dirección de un líder fuerte.

R. Carneiro [1967] investiga una serie de primeros Estados del Viejo y del Nuevo Mundo y afirma que éstos se formaron en zonas rodeadas de montañas, desiertos o mares. La creciente población no podía limitarse al poco rentable terreno circundante, sino que, para sobrevivir, tenía que aumentar la productividad económica *(teoría de la presión demográfica),* lo que a su vez requería la centralización de la autoridad.

El acceso desigual a los recursos debido al incremento de la población en un territorio es, según M. Fried [1967], decisivo para la transición de unas sociedades jerárquicas a unas sociedades estatales estratificadas y convencionales.

Para la formación de organizaciones similares a Estados en el Próximo Oriente, Centroamérica, Perú, China, Mesopotamia y la India, los principios neoevolucionistas postulan los siguientes puntos en común:

- *Incremento de la producción agrícola,* a menudo, debido a las nuevas tecnologías agrícolas, en especial, al riego *(teoría de la civilización hidráulica);*
- *aumento del número de habitantes y de la densidad de población;*
- *aumento de la especialización* (p. e., la división del trabajo);
- *nacimiento de la estratificación social* y *de las autoridades políticas centrales;*
- gran *importancia de la autoridad teocrática* y/o *militar.*

El interés por el origen de los Estados fue sustituido desde la segunda mitad del siglo xx por el de la función de los Estados. Aunque las formaciones estatales presenten hoy en muchas zonas de la Tierra cada vez más signos de disgregación, sin embargo vuelve a adquirir importancia la cuestión de las condiciones en las que surgieron.

En la etnología se observan dos principios teóricos combinables entre sí acerca de la esencia de la estatalidad:

- Las **teorías del conflicto** subrayan la importancia de la estratificación social, así como la adquisición y el mantenimiento del poder por una clase social; investigan la estructura política del Estado desde el punto de vista de la autoridad y de la represión.
- Las **teorías de la integración** subrayan el vínculo (cohesión) de las distintas partes de un Estado para formar un todo complejo; investigan la estructura política del Estado desde el punto de vista de la vinculación y de la desvinculación.

	Estados premodernos en formación	típicos Estados premodernos	Estados en transición hacia la modernidad
ejemplos	Noruega 900-1100 Angola 900-1100 Hawái 1700-1850 Tahití 1700-1800 Mossi 1400-1900 Zande 1750-1850	Egipto 2950-2500 a.C. Angkor 1150-1300 Axum 25-625 Incas 1425-1532 Kachari *ca.* 1800 Mongolia 1200-1325 Escitia 400-725 Yoruba 1400-1900	Aztecas 1425-1521, China 250 a.C.-225 d.C., Francia 900-1100, Jimma *ca.* 1825, Kuba (África) 1850-1900, Maurya 1100-1275
comercio y mercados	de importancia limitada	desarrollado a nivel supralocal	completamente desarrollado, de gran importancia
reglas de sucesión política	principalmente transmisión hereditaria	transmisión hereditaria y nombramiento	principalmente nombramiento
posesión de tierra	apenas propiedad privada; principalmente posesión común de tierra y ganado	posesión privada limitada; creciente posesión estatal	creciente posesión privada para la aristocracia y el pueblo
sistema jurídico	sin leyes ni penas codificadas; sin judicatura formal y especializada	codificación incipiente; judicatura formal, pero no especializada	codificación completa; judicatura formal y especializada
impuestos	tributos irregulares	tributos periódicos	sistema fiscal muy definido y burocracia financiera

A) Tipología de los Estados premodernos

	basado en la etnia	basado en lo demótico-unitario	basado en la pluralidad étnica
ejemplo	Alemania (hasta 1999)	Francia (hasta mediados de los años 1980)	Suiza
nación	pueblo con Estado propio	valores, instituciones y convicciones políticas comunes	valores, instituciones y convicciones políticas comunes
concepto de pueblo	descendencia étnico-biológica (griego: *ethnos*), perteneciente a la nación cultural alemana	idea político-cultural (griego: *demos*) de una voluntad general y unificada de los ciudadanos *(volonté générale)*	político (griego: *demos*), adhesión al Estado
derecho de nacionalidad	derecho de sangre *(ius sanguinis)*	derecho del suelo *(ius soli)*	derecho de sangre *(ius sanguinis)*
relación con las minorías autóctonas	aculturación – asimilación (p. e., germanización de la minoría danesa y polaca, Minder, 1871-1918)	se aspira a la asimilación cultural (p. e., bretones, corsos, vascos)	se aspira al equilibrio entre los grupos étnicos (p. e., reparto de los órganos legislativos), derechos regionales especiales
nacionalización de los emigrantes	dificultada	facilitada	dificultada
mito nacional	cultura y origen alemanes	Revolución francesa	Guillermo Tell, el Juramento de Rütli

B) Tipología de los Estados nacionales

En la Convención de Montevideo [1933] se nombraron *cuatro criterios de definición* de la **estatalidad:**

> Los Estados tienen que disponer de una población permanente, un territorio definido, un gobierno y la posibilidad de mantener relaciones con otros Estados.

En la práctica, las Naciones Unidas y los Estados nacionales ya existentes sólo se atienen, en general, a los dos primeros criterios. El concepto de estatalidad politiza y unifica poblaciones plurales, mezcladas y territorialmente dispersas en forma de categorías de soberanía e integridad estatales.

La etnología distingue entre Estados premodernos o tradicionales y Estados modernos. Esta distinción se remonta, en parte, a la autoconciencia europea del siglo XIX, a partir de la cual se diferenciaba entre sociedades premodernas extraeuropeas y modernas europeas.

Los **Estados tradicionales** (A) se caracterizan por la sacralización ritual y simbólica del poder político: los ritos de entronización, los tabúes del gobernante (p. e., preceptos de renuncia), así como la atribución del origen divino y de las facultades sobrenaturales al gobernante, aluden al vínculo entre orden secular y orden cósmico. El Estado prenacional define su población civil principalmente mediante la lealtad al gobernante y a su dinastía, mediante su situación social, su origen regional y la religión, pero muy rara vez mediante la etnicidad.

Para analizar los sistemas estatales tradicionales, la antropología política recurre a dos principios formulados en el evolucionismo: la aplicación territorial del poder y de la autoridad (Henry Maine) y la organización de unidades políticas a través del parentesco (Lewis Morgan).

Se denomina **Estados modernos** a aquellos que se definen por la desacralización, la despersonalización y el aumento de la burocratización de la soberanía y del poder. El poder y la autoridad del Estado moderno pueden ejercerse de diferentes maneras, p. e., mediante el uso directo de la violencia, mediante leyes codificadas o también a través de diversos mecanismos de manipulación indirecta: la influencia estatal en los medios de comunicación, la demoscopia, la emisión de dictámenes y el sistema educativo. Una característica esencial del Estado moderno es el fortalecimiento formal de los derechos y obligaciones del individuo, independientemente de su vinculación –a menudo jurídicamente significativa en el Estado premoderno– con lealtades y redes locales, religiosas y de parentesco. El reverso de este fortalecimiento estriba en la dependencia del individuo de procesos administrativos anónimos que muchas veces son insondables para él.

En el Estado moderno, en lugar de las viejas lealtades y redes sociales, surge la idea de **nación** como forma de socialización. La nación implica la idea de estatalidad, pero va más allá de ella. Las naciones pueden ser interpretadas como comunidades *imaginadas* cuya aparición se ha visto estimulada por la transformación de los bloques de poder o imperios hegemónicos, políticos y/o económicos hasta entonces existentes. Así pues, la nación es una forma estatal (pretendida o lograda) en la que debe haber una coincidencia entre la unidad político-territorial y la unidad étnico-cultural.

Se pueden diferenciar **tres formas** de Estado nacional (B):

- Los *Estados nacionales basados en la etnia* aspiran a la coincidencia entre los límites étnicos y los estatales. El «pueblo» (del griego *ethnos*, 'pueblo, nación'), al que se atribuye una individualidad y una personalidad determinadas («espíritu nacional»), es el sujeto de la historia;
- los *Estados nacionales demóticamente unitarios* definen el «pueblo» (del griego *demos*, 'comunidad, pueblo'; *demotikos*, 'popular') no desde el punto de vista étnico, sino político;
- los *Estados nacionales étnicamente plurales* se definen por el acuerdo político. Se aspira a un equilibrio entre los diversos grupos étnicos, p. e., mediante una composición étnicamente repartida de los órganos legislativos o a través de derechos extraordinarios para los distintos grupos. De ahí que el mito nacional reclame exclusivamente complejos de símbolos políticos.

Hoy en día, la estatalidad es el *principio central del orden jurídico internacional.* Sin embargo, el primado del orden estatal es actualmente desafiado por tres posibles evoluciones:

1. la disolución del orden estatal en muchas partes del mundo, p. e., en zonas que están en guerra civil;
2. la coalición de Estados independientes en formaciones supranacionales, p. e., la UE;
3. el desacoplamiento de la conducta económica de los modelos políticos y nacional-estatales, p. e., en la globalización de los mercados.

Leyes y conflictos

1861	Bachofen	*Das Mutterrecht*
1861	Maine	*Ancient Law*
1884	Engels	*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*
1894	Steinmetz	*Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*
1896	Mauss	*La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent*
1903	Frobenius	*Weltgeschichte des Krieges*
1923/1924	Mauss	*Essai sur le don*
1926	Malinowski	*Crime and Custom in Savage Society*
1931	Maunier	*Etudes de sociologie et d' ethnologie juridiques*
1933	Radcliffe-Brown	*Primitive Law*
1934	Thurnwald	*Werden, Wandel und Gestaltung des Rechts*
1939	Schapera	*A Handbook of Tswana Law and Custom*
1942	Llewellyn/Hoebel	*The Cheyenne Way: Conflict and Case-Law in Primitive Jurisprudence*
1951	Diamond	*The Evolution of Law and Order*
1954	Hoebel	*The Law of Primitive Man: A Study in Comparative Legal Dynamics*
1956	Gluckman	*Custom and Conflict in Africa*
1957	Bohannan	*Justice and Judgement Among the Tiv*
1960	Gluckman	*Order and Rebellion in Tribal Africa*
1964	Bohannan	*Anthropology and the Law*
1965	Gluckman	*Politics, Law, and Ritual in Tribal Societies*
1968	Fried/Harris/Murphy	*The Anthropology of Armed Conflict and Aggression*
1968	Pospisil	*Law and Order*
1969	Cotran/Rubin	*Readings in African Law*
1972	Berman	*The Nature and Functions of Law*
1978	Pospisil	*The Ethnology of Law*
1978	Falk Moore	*Law as Process: An Anthropological Approach*
1978	Nader/Todd	*The Disputing Process: Law in Ten Societies*
1979	Gulliver	*Disputes and Negotiations: A cross-cultural Perspective*
1979	Roberst	*Order and Dispute: An Introduction to Legal Anthropology*
1980-1984	Verdrier	*La vengeance*
1981	Comaroff/Roberts	*Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*
1987	Gilmore	*Aggression and Community*
1990	Nader	*Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*
1992	Sack/Aleck	*Law and Anthropology*
1992	Schott	*Rechtsethnologie*
1996	Harris	*Inside and Outside the Law: Anthropological Studies of Authority and Ambiguity*
1997	Borneman	*Settling Accounts: Violence, Justice, and Accountability in Postsocialist Europe*

Guerra y paz

1868-1870	Pitt-Rivers	*Primitive Warfare*
1903	Frobenius	*Weltgeschichte des Krieges*
1916	Weule	*Der Krieg in den Tiefen der Menschheit*
1929	Davie	*The Evolution of War*
1940	Mühlmann	*Krieg und Frieden*
1942	Friederici	*Krieg und Frieden*
1949	Turney-High	*Primitive War. Its Practices and Concepts*
1957	Evans-Pritchard	*Azande Warfare*
1960	Vayda	*Maori Warfare*
1963	Pospisil	*The Kapauku Papuans of West New Guinea*
1963	Lorenz	*Das sogenannte Böse*
1966	Ardrey	*The Territorial Imperative*
1968	Rappaport	*Pigs for the Ancestor: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*
1968	Chagnon	*Yanomamo: The Fierce People*
1970	Otterbein	*The Evolution of War*
1972	LeVine/Campbell	*Theories of Conflict*
1973	Montague	*Man and Aggression*
1973	Otterbein	*The Anthropology of War*
1973	Wolf	*Peasant Wars of the Twentieth Century*
1974	Harris	*Cows, Pigs, Wars, and Witches*
1980	Clastres	*Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives*
1980	Feest	*The Art of War*
1986	Riches	*The Anthropology of Violence*
1989	Howell/Roy	*Societies at Peace. Anthropological Perspectives*
1990	Haas	*The Anthropology of War*
1993	Harrison	*The Mask of War. Violence, Ritual, and the Self in Melanesia*
1994	Reyna/Downs	*Studying War. Anthropological Perspectives*
1994	Sponsel/Gregor	*The Anthropology of Peace and Nonviolence*
1994	Ferguson	*Yanomamo Warfare*
1995	Malkki	*Refugees and Exile*
1996	Orywal/Rao/Bollig	*Kampf und Krieg*
1998	Borneman	*Towards a Theory of Ethnic Cleansing*

Obras seleccionadas sobre derecho, conflicto, guerra y paz

La ley y el derecho son desde siempre objetos centrales de la investigación etnológica (fig.). Con los trabajos de comparación de culturas [1724] del misionero jesuita francés Joseph François Lafiteau se supera la idea, que dominaba hasta entonces en Europa, de que los «pueblos naturales» vivían en una situación caótica de falta de reglas y desenfreno jurídico, religioso, sexual y social. Lafiteau reconoce que estos pueblos, aunque no viven dentro de un orden cristiano, con toda probabilidad viven en un mundo ordenado.

La etnología del siglo XIX está muy influida por juristas y por su búsqueda del origen y la evolución del orden social y de sus instituciones, como, p. e., Maine, Bachofen, Morgan, McLennan, Steinmetz, Marrett y Frazer.

Así, p. e., Maine atribuye la evolución de la sociedad al desarrollo de los sistemas jurídicos. El jurista suizo Johann Bachofen (1815-1887), sobre la base de la mitología clásica, desarrolla en 1861 la teoría del *matriarcado,* es decir, de la sociedad matriarcal, que como primera etapa universal precede a cualquier otra evolución social. Según Bachofen, la sociedad matriarcal se caracterizaba por la promiscuidad sexual (la paternidad biológica no se conocía) y por la propiedad comunitaria. En su opinión, el nacimiento de la propiedad privada llevó a los hombres a la necesidad de transmitir por herencia sus bienes a sus propios hijos. De ahí surgieron formas sociales patrilineales.

Aunque la teoría no esté empíricamente fundamentada, sin embargo es un ejemplo modélico de la eficacia social de los discursos académicos, ya que influyó considerablemente en el feminismo de los años setenta.

El modelo evolutivo concebido por el etnólogo Morgan en *Ancient Society* [1877] asocia también las distintas etapas consecutivas del progreso social al desarrollo de la institución jurídica llamada «propiedad». Friedrich Engels adopta en 1884 el modelo de Morgan y formula la sociedad sin posesiones ni clases como punto de partida y punto final de la evolución político-histórica. El etnólogo Pater W. Schmidt se opone a la idea de Engels de que en la cultura primitiva no existiera la propiedad ni la posesión. Según él, la propiedad individual está precisamente muy difundida en las sociedades cazadoras, que para Schmidt representan los vestigios de la cultura primitiva.

Como consecuencia de la colonización, la antropología del derecho experimenta un poderoso impulso. El conocimiento de los sistemas jurídicos de los «nativos» lleva a las potencias coloniales a facilitar la jurisprudencia en las zonas de ultramar y a imponer la administración.

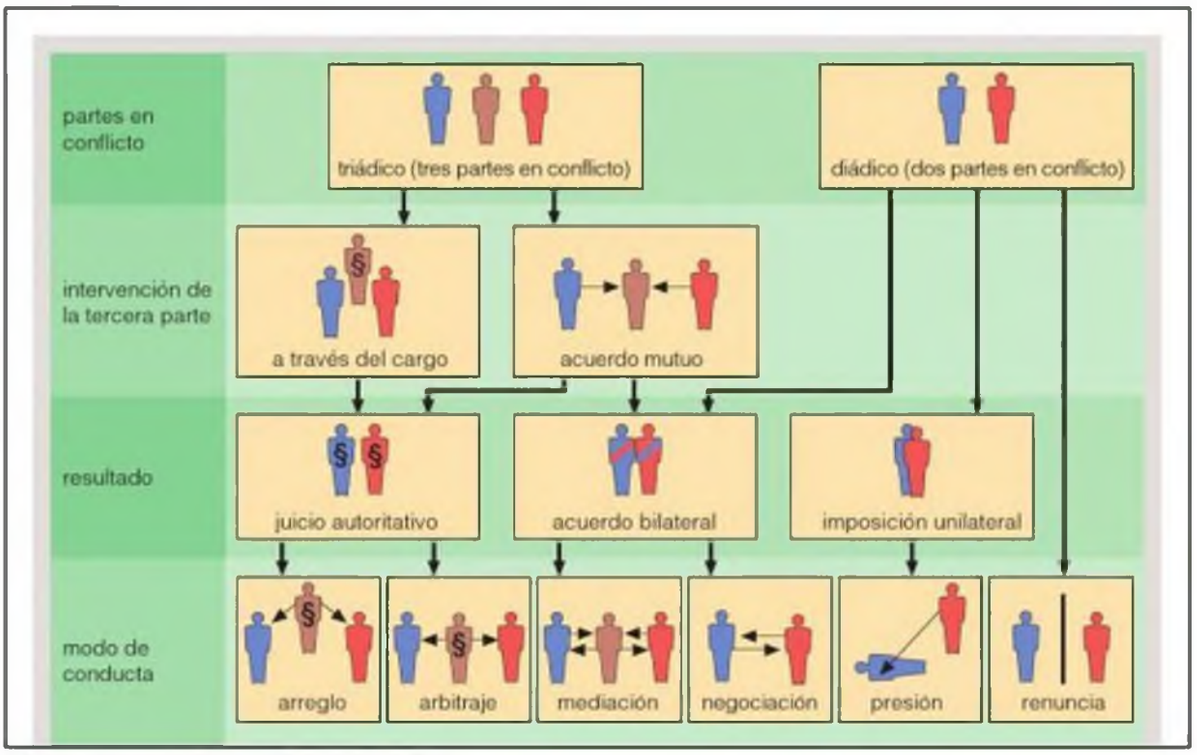
La encuesta confeccionada en 1897 y aplicada a la recogida de datos en 1907, de Josef Kohler (1849-1919), tenía, p. e., la intención de fijar por escrito el denominado derecho de los nativos de las colonias alemanas.

La etnología británica, francesa y, en parte también, alemana de principios del siglo XX investigaba el derecho desde el punto de vista funcionalista y del funcionalismo estructural:

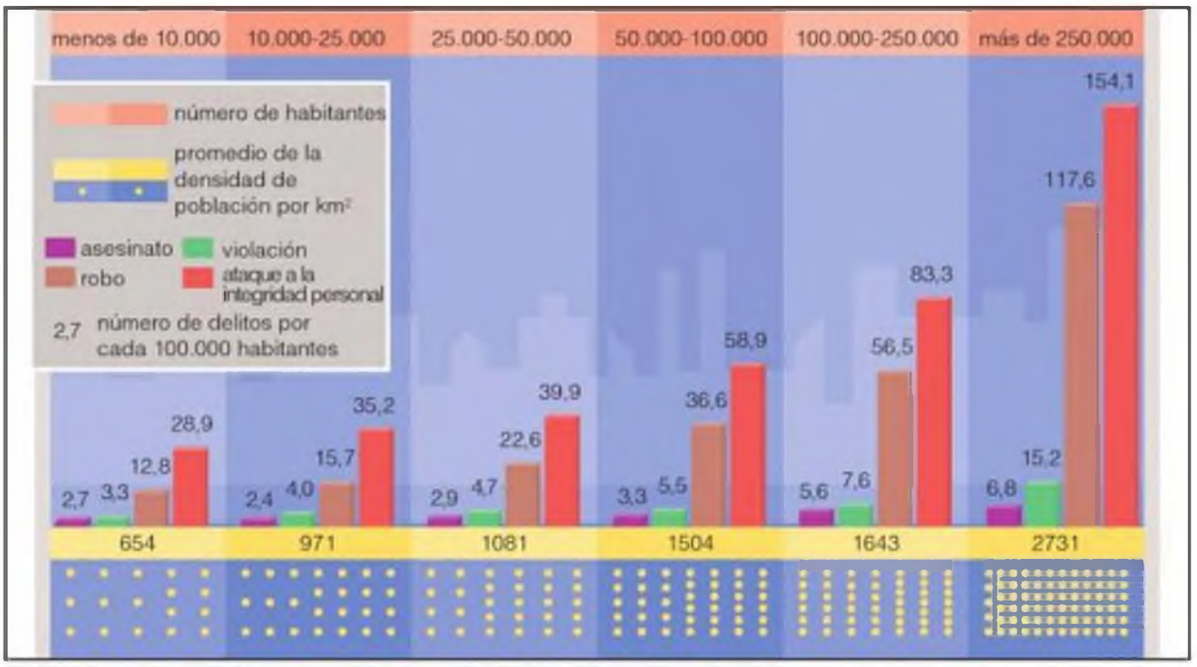
La **desviación,** es decir, la conducta discrepante, es para Durkheim necesaria para el mantenimiento de la solidaridad social: toda sociedad crea sus marginados, pues los necesita para establecer sus límites morales. El principio de Durkheim influirá en lo sucesivo en la *Labeling Theory.* Ésta parte de que la desviación no sólo surge por una acción, sino porque la conducta es definida como tal. Según el sociólogo Howard Becker, son las personas con poder las que califican *(label)* una conducta de infracción de la regla. Mientras que en una sociedad siempre hay infracciones de las reglas, sin embargo, las acciones calificadas de «discrepantes» varían. En ese sentido, la *Labeling Theory.* no investiga tanto la acción concreta como los procesos y las normas que sirven de base a la calificación.

El etnólogo Richard Thurnwald formula el principio de la **reciprocidad,** es decir, del equilibrio simétrico, como base del sentimiento de justicia. Dentro de la reciprocidad entran formas tan dispares como la compensación, el trueque, la represalia o la alianza. Este principio lo sigue desarrollando Marcel Mauss en el *Essai sur le don* [1926] como base de todo orden social.

Los evolucionistas y los funcionalistas estructurales parten de la idea de que el sistema jurídico de una sociedad se puede entender a través del análisis de las estructuras ya existentes (p. e., derecho establecido o de tradición oral). Por el contrario, la *Escuela de Manchester* de Max Gluckman, a semejanza del derecho casuístico anglosajón *(case law),* desarrolla un método basado en la inducción, en el que el sistema jurídico se reconstruye a partir de casos concretos y en el que se incluye el contexto social en el que se halla el caso *(extended case method).* Gluckman [1963] describe la jurisdicción de las tribus africanas como una estipulación situacional se juzga cada caso de manera particular. Con el *extended case method* se investigan los principios fundamentales del sistema jurídico a través del proceso de formación, expresión, procedimiento de arbitraje y resolución de casos de litigio.



A) Procesos para la gestión del conflicto



B) Frecuencia delictiva y densidad de población en los EEUU (1974)

C) *Continuum* de normas sociales en Alemania

Material protegido por derechos de autor

En toda sociedad hay individuos que infringen las reglas y las leyes, y lo hacen o bien por interés personal, por situaciones precarias o porque consideran las leyes injustas. Asimismo, en toda sociedad hay diferencias en la valoración de lo que se considera conforme o discrepante. Los conflictos de intereses y las discrepancias dentro de una sociedad ponen en tela de juicio el *statu quo* de la cohesión de la organización social.

El concepto de **conflicto** se utiliza en la etnología para designar diferentes fenómenos: para las *situaciones conflictivas* (conflictos abiertos y explícitos) y para los *conflictos de intereses* (conflictos implícitos).

Los conflictos entre dos o varias partes surgen cuando las personas, los grupos sociales, las asociaciones políticas, las elites o las instituciones tienen intereses incompatibles o se sienten en desventaja. Los conflictos pueden surgir dentro de un grupo o entre grupos, y se pueden resolver con la confirmación del *statu quo* o mediante un cambio de situación.

Todas las culturas poseen algún tipo de marco en el que están previstas las estrategias para evitar, prevenir y resolver los conflictos, y en el que se regulan las relaciones entre individuos y grupos dentro de la sociedad. Se pueden diferenciar distintos modelos básicos de cómo enfrentarse a los conflictos (A):

1. *Negociación:* las partes buscan una solución aceptable para todos los partícipes.
2. *Mediación:* las partes aceptan y se valen de una parte neutral (*broker,* es decir, corredor), que procura llegar a una solución de compromiso. O bien cada parte determina un mediador, o bien una instancia exterior (p. e., el gobierno) nombra a un mediador, o bien el mediador interviene por propia iniciativa y por interés en la finalización del conflicto.
3. *Juicio:* la parte que está fuera interviene sobre la base de una autoridad oficial y legitimada. Para ello hace falta una jurisdicción formalizada.
4. *Tribunal de arbitraje:* las partes en conflicto encargan a una tercera parte que se ocupe de la conciliación. Las partes contrincantes establecen desde un principio que el juicio será aceptado.
5. *Renuncia:* una de las partes en conflicto se sustrae a la lucha por los intereses; su retirada puede provocar que el rival haga declaraciones.
6. *Presión:* una de las partes en conflicto intenta imponer sus intereses a sus oponentes con violencia.
7. *Aplazamiento, encubrimiento* y *negación:* los conflictos permanecen latentes y no se expresan.

La interpretación de los conflictos varía:

- En el *funcionalismo estructural* se considera que los conflictos son patológicos, anómicos y amenazan la solidaridad entre los grupos. Se parte de la base de que los conflictos aumentan conforme se incrementa el número de habitantes, perspectiva que sobre todo se manifiesta en la correlación, popular en los años setenta, entre frecuencia delictiva y densidad de población (B).
- Los *principios procesuales* contemplan los conflictos como parte normal de la vida social.
- En la *antropología marxista* los conflictos son la expresión de las contradicciones sociales, cuya superación cambia a la sociedad.

Los conflictos alteran y, al mismo tiempo, fortalecen el orden social y las formas de relación entre las partes implicadas. Los conflictos que surgen en un plano de la organización social (p. e., entre grupos) pueden provocar la cohesión en otro plano (p. e., dentro de un grupo).

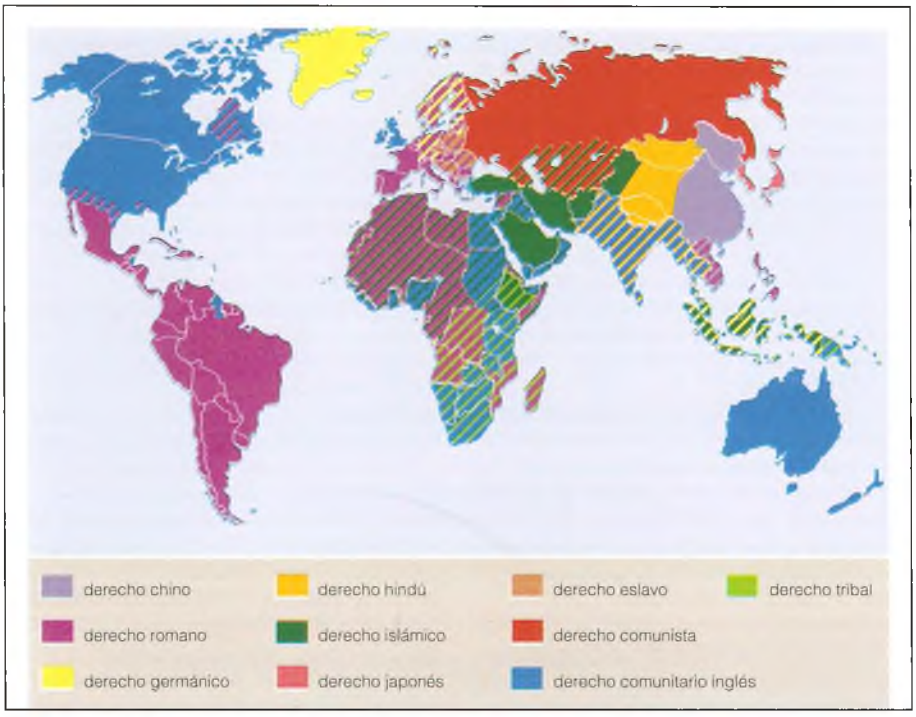
Así, es frecuente que se declare la guerra para desviar la atención de los problemas sociales internos.

Se puede desviar la atención de los conflictos fundamentales de una sociedad (p. e., desempleo, pobreza, escasez de vivienda) avivando los conflictos marginales (p. e., xenofobia).

En todas las culturas y sociedades hay diferentes formas de expresar conflictos: p. e., a través de la competencia, el chismorreo, la brujería, los tacos, los debates parlamentarios, las medidas de boicot, la rebelión, la revuelta, la guerra o la legislación. La antropología jurídica se ocupa de afrontar los sistemas jurídicos con casos conflictivos.

En todas las culturas la conducta individual se mide por las expectativas implícitas **(normas)** (C): en todas partes hay ideas sobre la conducta «correcta» o «equivocada», p. e., al comer, al asearse o al saludar. De todas maneras, no se censura toda conducta que no se corresponda con la norma; hay toda una serie de conductas anormales que se toleran.

Las conductas esperadas o toleradas entran en el ámbito de los **usos** y **costumbres,** investigados por el folclore.



A) Sistemas jurídicos en la época colonial (1929)

tipología	*cuong* de los nueres	derecho en Alemania
orden social	igualitario, sin soberanía	subordinación jerárquica del individuo al poder de los que constituyen el Estado (parlamento, gobierno, tribunales)
resolución de conflictos a)	mediante consenso tras una negociación de los litigantes	mediante resolución de un tribunal después de oír a los litigantes
b)	en caso necesario, mediante defensa propia y uso privado de la violencia	en caso de necesidad, coacción con violencia estatal (ejecutor judicial, establecimientos penitenciarios)
instancia juzgadora	escasa diferenciación de las personas mediadoras en su calidad de instituciones especiales que destacan del orden social	fuerte diferenciación de las instituciones decisorias, procedentes de la estructura social
regulación	autorreguladora	gobernable
flexibilidad	estática, conservadora	variable, progresivo
aplicabilidad	colectiva	individual
relación con la moral	unidad	separación
relación con la religión	unidad	separación
crimen y culpable	concretamente personal, formando una unidad entre la persona y la acción	abstracto e impersonal, separando la persona de la acción
juicio a)	compensatorio	punitivo
b)	solución de compromiso, sin un resultado normativamente evaluable	racional, con un resultado normativamente evaluable
ámbito de aplicación	estructuralmente relativo	territorialmente unificado

B) El derecho en la comparación entre culturas

Las **leyes** son normas de conducta obligatorias y codificadas que se transmiten por vía oral o escrita. Están vigentes en sistemas jurídicos que varían de una cultura otra (A, B). El *derecho codificado* no se limita a los Estados nacionales occidentales.

Así, el Estado africano occidental de Ashanti tenía desde finales del siglo XVII un sistema jurídico complejo.

Según la interpretación de Radcliffe-Brown, Hoebel y otros, la aparición de sistemas jurídicos codificados se desarrolló de forma análoga a la diferenciación de las sociedades complejas. En grupos pequeños, por el contrario, los intereses que compiten entre sí son mínimos.

En las sociedades y comunidades (p. e., pueblo, kibbuz) en las que prevalecen las relaciones personales directas basta con formas de sanción no codificadas, como el comadreo o la evitación, para censurar la trasgresión de una norma. En cambio, en las comunidades más grandes la mayor parte de los miembros no se conocen personalmente, por lo que pueden sustraerse al control directo por parte de personas concretas.

La **conducta adecuada** es positivamente sancionada, p. e., mediante una recompensa (aumento del prestigio, bienes materiales) o también sólo mediante la falta de criminalización y persecución. La **conducta discrepante** se somete a la censura y se grava con sanciones negativas. En el *ámbito de las costumbres* esta función la asumen mecanismos informales como la evitación, los chismorreos o la difamación. En el *ámbito jurídico* puede utilizarse la criminalización, la persecución, la pena y la aplicación de violencia física como formas de sanción negativa.

En cuanto a la **pena** de los asuntos criminales, la resolución de conflictos legales y la persecución de los infractores de la ley, hay que responder a unas preguntas fundamentales: ¿Qué conducta es legal o criminal en una situación concreta? ¿Se ha infringido una ley en el caso presente? ¿Qué ley? ¿Por quién? ¿Quién se encargará, y de qué manera, de restablecer el derecho?

Las leyes, por regla general, se hallan dentro de una **tradición jurídica.** Por lo tanto, pueden ser modificaciones de leyes más antiguas ya existentes. Para regular situaciones hasta entonces legalmente no contempladas, se adoptan analogías de contenido y/o estructura de leyes ya existentes. Las resoluciones legales se diferencian de otras resoluciones políticas en que están concebidas como modelos que se aplicarán a futuros casos similares. Sin embargo, en la práctica las leyes pueden ser aplicadas de diferentes maneras en casos iguales o semejantes.

Algunos sistemas jurídicos se atienen a la idea de que el mundo funciona conforme a unas reglas de validez universal a las que tiene que obedecer la jurisdicción humana **(derecho natural).** Pero, dado que en toda sociedad compiten entre sí grupos, con sus normas y valores específicos, las leyes forzosamente expresan siempre las normas del grupo social dominante. Así pues, determinados grupos se ven favorecidos y otros desfavorecidos.

Las leyes presentan cuatro **principios fundamentales:**

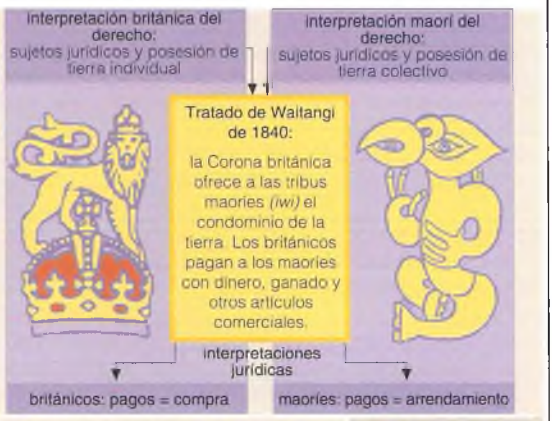
1. *Autoridad:* tienen que ser dictadas por personas legitimadas para ello.
2. *Aplicabilidad universal:* una resolución legal, a diferencia de una decisión, p. e., política, ha de ser aplicable a casos similares.
3. *Obligación:* las leyes regulan los derechos y las obligaciones de las partes litigantes; establecen las relaciones típicas ideales entre individuos, grupos o instituciones.
4. *Sanción:* la violación de las leyes se castiga de alguna forma (p. e., física o moralmente).

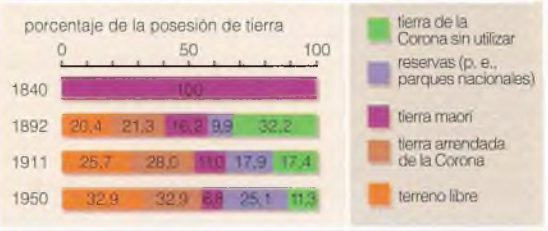
En la investigación etnológica de las leyes se pueden constatar siempre tres principios:

1. Las leyes son equiparadas a las reglas abstractas de una sociedad transmitidas oralmente o por escrito. Este principio no considera el hecho de que los conflictos puedan resolverse por unos mecanismos que no están sistemáticamente establecidos, sino que aparecen implícitamente en la cultura. Además, la jurisdicción de las culturas con textos legales fijados por escrito también se basa en la ponderación, en la estipulación y en la interpretación.
2. Las leyes son equiparadas a los patrones de conducta dominantes en una cultura. Esta idea plantea la cuestión de qué patrones de conducta y de qué segmento social (p. e., clase, sexo, posición social, edad) son definidos como legítimos para el conjunto de la sociedad.
3. El principio procesual contempla el sistema jurídico como un todo no cerrado, sino siempre cambiante, que incorpora nuevas leyes y se desprende de otras viejas. Este principio obedece a una forma de conducta inductiva, es decir, que se abstraen casos concretos y se aplican a otros casos.

El dictado, la transformación y la aceptación de las leyes tienen que ser asegurados por una instancia que esté legitimada para ello y posea autoridad. En todas las culturas la autoridad que juzga y castiga se limita a unas instituciones especiales. En muchas culturas, en determinados

1844	Los ngai tahus venden Otago Block a la Corona
1848-1853	Los ngai tahus venden Canterbury y Southland Block a la Corona, pero las fronteras del Block siguen estando cuestionadas. Los ngai tahus exigen de la Corona una reserva segura al norte de Christchurch (la exigencia es ignorada)
1849-1856	Los ngai tahus venden Banks Peninsula a la Corona
1853	Constitution Act: el gobierno pasa de la Corona a la administración insular. A partir de ahora la tierra de la Corona, asegurada hasta entonces para los iwis, es vendida a colonos blancos
1857-1859	Algunos iwis transfieren a los británicos tierras que no les pertenecen (p. e., North Canterbury 1857, Kaikoura 1859)
1860	Los ngai tahus venden West Coast Block a la administración insular
1860-1870	Guerras territoriales, sobre todo en la isla del norte (Waikato, Taranaki), entre los iwis y la Corona británica
1867	Concesión de los derechos individuales de ciudadanía a los maoríes
1870-1880	En la isla del norte se confiscan y se individualizan 6.480 km² de tierra maorí (Raupatu)
1877	El tribunal supremo de Nueva Zelanda declara el acuerdo nulo y sin valor
1879	La reclamación de los ngai tahus-iwis de 7/8 de la isla del sur es reconocida de justicia por el tribunal británico
1975	Treaty of Waitangi (concede a los maoríes las exigencias reivindicativas de las tierras que se perdieron por la vulneración del tratado de 1840)
desde 1980	Exigencias reivindicativas o compensatorias *(claims)*
1983	Motunui Claim
1984	Kaituna Claim
1986	Manukau Claim
1987	Orakei y Waiheke Claim
1988	Muriwhenua Claim
1990	Ngai Tahu Claim a 7/8 de la isla del sur





Derechos de propiedad y de posesión colectivos o individuales mediante el ejemplo de los conflictos territoriales en Nueva Zelanda

casos, se le concede al agraviado el derecho de castigar él mismo al culpable. Sin embargo, en la mayor parte de los casos, la autoridad que juzga (p. e., el concejo del pueblo) y la autoridad que castiga (p. e., la policía) son instituciones diferentes.

En algunas culturas se reviste a determinadas personas, grupos dirigentes o instituciones del poder de tomar decisiones, promulgar leyes y disposiciones y ocuparse de su imposición.

Dentro de una sociedad existen diferentes **niveles de legalidad,** de cuyo mantenimiento son responsables los respectivos titulares de la autoridad: los cabezas de familia pueden fijar las reglas de las relaciones dentro de la familia; los líderes religiosos, las reglas de conducta de los creyentes. El nivel superior de la legislación es en la mayoría de las culturas la propia sociedad o bien su forma de organización política. El ámbito legislativo que se atribuye a los distintos niveles varía de una cultura a otra. No en toda forma de organización política se encarga la instancia superior (p. e., el Estado) de cualquier ámbito legislativo; en algunos sistemas dicha instancia sólo regula legislativamente determinados ámbitos, mientras que en otros no posee ninguna autoridad.

Los **sistemas legales** cumplen cuatro **funciones** fundamentales:

1. **Sustantivación:** se establecen los derechos y deberes básicos de los miembros de la sociedad; se separa el ámbito legal del ilegal.
2. **Adjetivación:** la imposición del derecho va asociada a personas (autoridad), medios y procedimientos.
3. **Restauración:** se resuelven los casos que amenazan la cohesión de la sociedad; se establece la normalidad cotidiana.
4. **Adaptación:** se redefinen y se adaptan las relaciones entre los distintos elementos de la sociedad en el proceso continuado del cambio cultural.

Junto a la tradición de los Estados nacionales europeos con un sistema jurídico unificado, el solapamiento de los diferentes sistemas jurídicos dentro de un territorio es un fenómeno muy difundido.

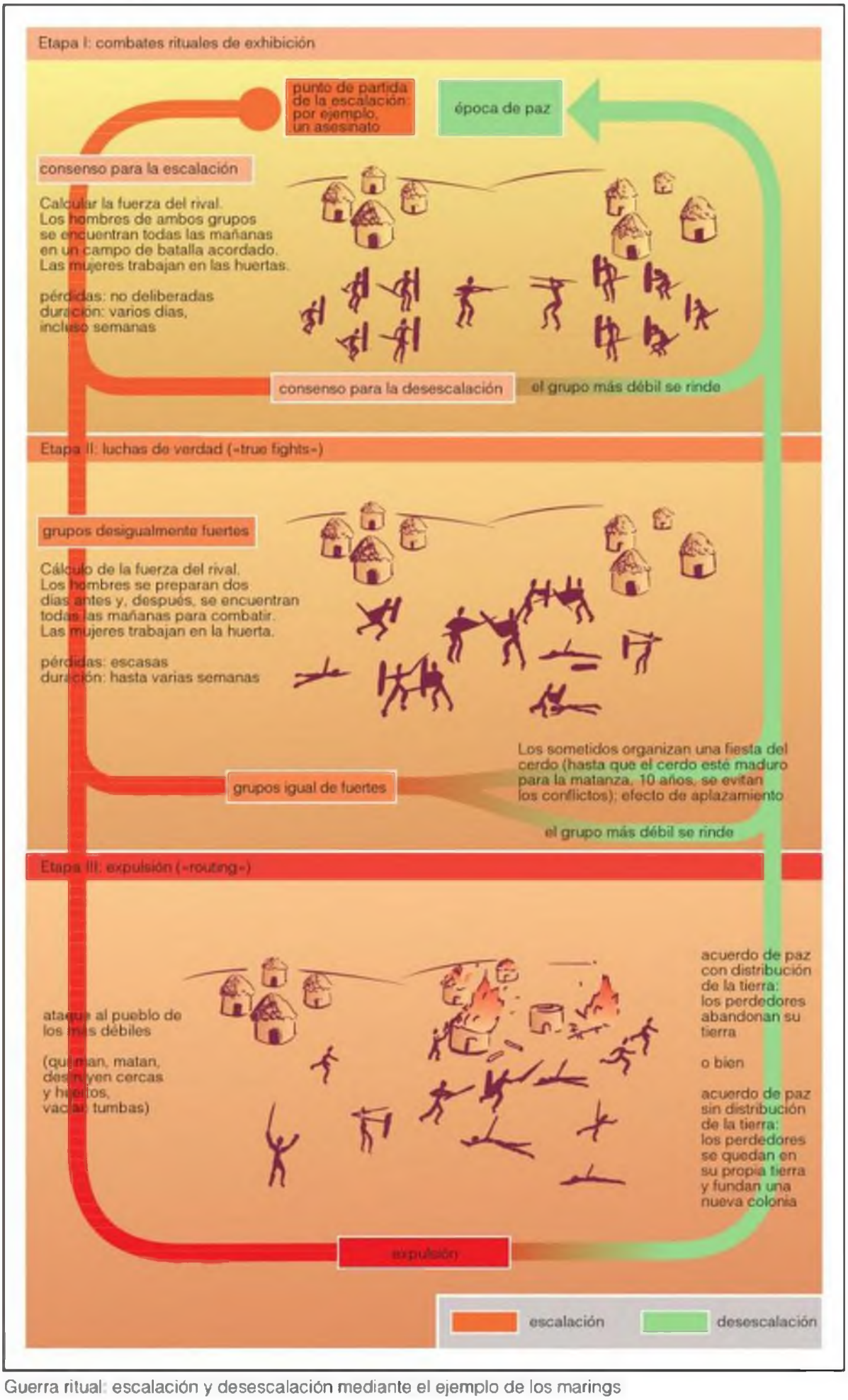
El *indirect rule* (dominio indirecto) designa el dominio de la potencia colonial sobre sus colonias con la ayuda de las estructuras ya existentes. Un tercio del Imperio de la India fue indirectamente gobernado por Inglaterra a través de príncipes indígenas y de las profundamente arraigadas estructuras sociales jerárquicas ya existentes. El protocolo colonial jerarquizaba también el orden de preferencia de los príncipes lugareños y, de este modo, los incorporaba a un sistema de protocolos, privilegios y símbolos externos (p. e., salvas en su honor). Los *princely states* estaban fuera del ámbito tributario colonial y engrosaban las filas de una gran parte del ejército indio; su carácter autocrático impedía considerablemente el trabajo de los *agitadores* de la oposición. Incluso después del sometimiento colonial, los príncipes desempeñaban funciones importantes en la administración. Como «Estados indígenas» formalmente autónomos, los príncipes administraban sus territorios bajo la supervisión británica y con la ayuda de asesores británicos. El sistema jurídico también obedecía al principio del mantenimiento de los elementos jurídicos indígenas dentro del sistema jurídico británico. En los casos confusos, el derecho británico tenía preferencia frente al indígena.

Similares principios rigen hoy en las reservas de los indios (EEUU) y de los aborígenes australianos; asimismo, en la jurisdicción alemana, según la cual compiten el derecho federal y el regional, en los casos conflictivos tiene prioridad el derecho federal frente al regional.

En las antiguas colonias coexisten sistemas jurídicos diferentes **(pluralismo jurídico),** como, p. e., el «tradicional», el islámico y el de la antigua potencia colonial. Esto provoca a menudo una desorientación y una inseguridad en los asuntos jurídicos, como cuando en el sistema «tradicional» un caso concreto no supone una violación del derecho, pero sí en el sistema de la antigua potencia colonial.

En los Estados nacionales multiétnicos, el derecho estatal está influido por el grupo étnicamente dominante, lo cual origina conflictos con las antagónicas tradiciones jurídicas de las minorías, como ocurre, p. e., en Nueva Zelanda (fig.).

En 1840, la Corona británica firmó con las tribus maoríes *(iwis)* el acuerdo de Waitangi, por el que les ofrecía a éstos el condominio de las tierras. Los británicos pagaban a los maoríes con dinero, ganado y otros artículos comerciales. Según la lectura británica, de este modo la Corona se convertía en propietaria de la tierra, y los maoríes podían poseer tierras como personas individuales. Desde el punto de vista maorí, los iwis sequían siendo propietarios de la tierra, y a Inglaterra únicamente se le concedían derechos de posesión. Esta diferente interpretación del derecho dio lugar a guerras territoriales (siglo XIX) y a exigencias reivindicativas (siglo XX).



Guerra ritual: escalación y desescalación mediante el ejemplo de los marings

Material protegido por derechos de autor

Se designa **guerra** a un instrumento que utiliza la coacción para resolver conflictos entre grupos, sociedades o Estados: el uso organizado y, a los ojos de los beligerantes, legítimo de las fuerzas armadas contra otra sociedad.

La guerra es un fenómeno sociocultural y político y supone, en cualquier caso, un enfrentamiento en torno al poder: el intento de imponer intereses con la ayuda de la violencia. A través de la socialización se pueden probar diferentes mecanismos para la imposición de los intereses: o bien se utiliza la violencia o bien se muestra la disposición de llegar a soluciones de compromiso.

La pregunta por la universalidad de la guerra es de difícil respuesta. Si la guerra se define como el ejercicio de la violencia armada por especialistas (guerreros, soldados) que actúan como órganos ejecutivos de una sociedad, entonces está vinculada a unas sociedades que se pueden permitir formar y mantener esos especialistas. Muchas sociedades sencillas no disponen de personal ni de medios. Este punto de vista se orienta:

a) por sistemas con una fuerte cohesión interna (Estados nacionales), así como
b) por unos límites claros entre los sistemas.

Sin embargo, en muchas sociedades no se dan ninguno de los dos supuestos. En las sociedades sencillas, p. e., los conflictos armados rara vez incluyen la totalidad de la organización cultural, sino que los enfrentamientos suelen producirse entre pueblos o segmentos del linaje rivales:

En algunos casos, p. e., en las **guerras rituales,** en las que la muerte y las heridas graves suelen ser la excepción, la principal función de la guerra es marcar simbólicamente los límites entre grupos y la solidaridad entre ellos.

En Nueva Guinea, diferentes grupos sostienen luchas formalizadas. Una jerarquía de escalación y desescalación posibilita, p. e. en la sociedad campesina de los maring (fig.), que la parte más débil se retire a tiempo. La celebración de una fiesta del cerdo brinda al grupo sometido la posibilidad de aplazar la lucha, ya que según sus métodos de cría tienen que pasar diez años para que los animales alcancen la madurez para la matanza y en esa época, por regla general, no se puede combatir. Porque la condición necesaria para librar una guerra ritual es que con la fiesta del cerdo los espíritus de los ancestros se muestren favorables para una posible victoria; pero eso no es posible mientras los cerdos no alcancen la madurez necesaria para la matanza.

También la propia guerra tiene lugar siguiendo unas reglas establecidas con precisión: el campo de batalla está firmemente delimitado y no se pueden sobrepasar esos límites; de noche no se puede luchar; sólo se pueden utilizar determinadas armas (lanzas sencillas, flechas y arco); las mujeres siguen trabajando en la huerta mientras dure la guerra, y hasta los hombres la trabajan de noche sin ser molestados por sus enemigos.

El grado de la organización militar depende del de la centralización política; las sociedades complejas tienden más bien a imponer controles políticos sobre los otros por medios belicistas. Sin embargo, las sociedades complejas y las sencillas no se diferencian por la frecuencia de la guerra.

Las **causas** de la guerra tienen diferentes explicaciones:

Los **sociobiólogos** remiten a que la guerra es la expresión de una agresividad innata del ser humano. Los **principios psicológicos** subrayan las frustraciones como causa de la guerra: a través de la agresividad contra otros se elimina el estrés y la frustración. De todos modos, los dos principios son problemáticos, ya que la agresividad y la frustración se pueden combatir de muchas maneras, como, p. e., tomando estupefacientes, contando chistes, practicando deporte y haciendo ejercicios de meditación.

Los **principios ecológicos** asocian la guerra de las sociedades tradicionales con el mantenimiento del equilibrio entre la población, los recursos y el territorio. Pero esto no sucede en la mayor parte de los enfrentamientos bélicos concretos, sino que la guerra suele ser la expresión del cambio interno o externo, del desequilibrio o de las contradicciones sociales internas.

Los Estados modernos también legitiman la guerra remitiéndose a explicaciones ecológicas, sociobiológicas, simbólicas o psicológicas. Pese a estos elementos, las guerras modernas precisan del análisis en el contexto de la economía mundial, el colonialismo, la dependencia, la historia y el imperialismo.

Hoy en día, los etnólogos analizan diferentes aspectos de la guerra, como el de los torturadores de Abu Ghraib [Hauschild, 2004], la militarización de la vida cotidiana en los EEUU [Lutz, 2001], el ideario, el estilo de vida y los rituales de los inventores de las armas nucleares [Gusterson, 1996] y la ruptura del silencio acerca de las víctimas de las atrocidades cometidas tiempo atrás en la guerra, como, p. e., las víctimas de la Guerra Civil Española [Fernández de Mata, 2002].

Bibliografía general

1871	Morgan	*Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*
1877	Morgan	*Ancient Society*
1909	Kroeber	*Classificatory Systems of Relationships*
1913	Malinowski	*The Family among Australian Aborigines*
1940	Radcliffe-Brown	*On Joking Relationships*
1949	Murdock	*Social Structure*
1952	Radcliffe-Brown	*Structure and Function in Primitive Society*
1961	Schneider/Gough	*Matrilineal Kinship*
1964	Schmitz	*Grundformen der Verwandtschaft*
1967	Fox	*Kinship and Marriage*
1968	Schneider	*American Kinship*
1969	Bohannan/Middleton	*Kinship and Social Organization*
1971	Needham	*Rethinking Kinship and Marriage*
1973	Goody	*The Character of Kinship*
1975	Keesing	*Kin Groups and Social Structure*
1977	Goody	*The Domestication of the Savage Mind*
1984	Schneider	*A Critique of the Study of Kinship*
1987	Collier/Yanagisako	*Gender and Kinship*
1992	Weston	*Families we choose*

Matrimonio y familia

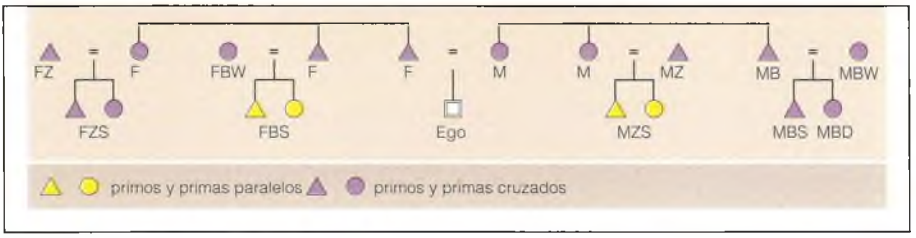
1921	Westermarck	*The History of Human Marriage*
1949	Lévi-Strauss	*Les structures élémentaires de la parenté*
1950	Fortes	*Kinship and Marriage among the Ashanti*
1950	Radcliffe-Brown/Forde	*African Systems of Kinship and Marriage*
1955	Leach	*Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage*
1958	Sahlins	*Social Stratification in Polynesia*
1959	Gough	*The Nayars and the Definition of Marriage*
1962	Fortes	*Marriage in Tribal Societies*
1983	Goody	*The Development of Family and Marriage in Europe*

Descendencia y residencia

1861	Bachofen	*Das Mutterrecht*
1906	Van Gennep	*Mythes et légendes d'Australie*
1914	Rivers	*Kinship and Social Organization*
1955	Goodenough	*Residence Rules*
1957	Evans-Pritchard	*Kinship and Marriage among the Nuer*
1962	Service	*Primitive Social Organization*
1971	Ember/Ember	*The Conditions Favoring Matrilocal versus Patrilocal*
1984	Lévi-Strauss	*Residence*
1986	Scheffler	*Clan, lignée, maison*

A) Obras escogidas sobre el parentesco

B) Elementos básicos de la clasificación del parentesco



C) Modelo de diagrama estandarizado

La **etnología del parentesco** se ocupa tradicionalmente, en especial, de cuatro formas de vínculo social: el **matrimonio,** la **familia**, el **origen** (descendencia) y la **residencia** (A).

Junto con las personas unidas en matrimonio *(parientes afines)* y con los parientes supuestos y rituales *(compadrazgo),* los parientes consanguíneos forman el grupo de los parientes. La importancia del vínculo de sangre se destacaba de manera especial a principios de la historia de la etnología. Esto probablemente se deba a la preocupación eurocéntrica, y sobre todo victoriana, por la prueba de la paternidad biológica. Hoy en día, la subdisciplina está cada vez más abierta a las formas rituales del parentesco.

Con su artículo «Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family» [1871], el americano Lewis Henry Morgan se convierte en el fundador de la etnología sistemática y comparada del parentesco. Analizando las terminologías del parentesco de diferentes culturas, intenta reconstruir las reglas de la descendencia y de las bodas de la Antigüedad; según Morgan, éstas han podido cambiar, pero el término se ha conservado como un fósil social.

Mediante la investigación de sistemas de parentesco, a los que denomina «sistemas de consanguinidad», Morgan intenta trazar la evolución desde el matrimonio de grupo y la poligamia hasta el matrimonio monógamo. En *Ancient Society* [1877] Morgan formula la sucesión lógica de las etapas históricas, que subdivide con arreglo a criterios tecnológicos: *salvajismo, barbarie* y *civilización*. Cada etapa superior representa un progreso con respecto a la anterior. Morgan asocia cada etapa a un sistema de parentesco. Parte de la base de que todas las personas pertenecientes a un grupo guardan entre sí la misma relación social y jurídica.

Entre los distintos parientes hay relaciones que se denominan con una terminología determinada. Diferentes personas dentro del sistema de parentesco son denominadas con el mismo término.

Así, p. e., el concepto de *cousin* (primo), usual en Alemania, designa indistintamente a los hijos de los hermanos del padre y de los hermanos de la madre. En muchas culturas, sin embargo, se diferencian los primos por parte de la madre y por parte del padre.

En toda cultura todas estas relaciones forman un sistema. Las sociedades han desarrollado una serie de sistemas de parentesco diferentes que se distinguen entre sí mediante terminologías de parentesco:

- **Terminología de tratamiento:** ¿cómo hay que dirigirse a un pariente?
- **Terminología de referencia:** ¿cómo se refiere uno a los parientes en presencia de terceros?

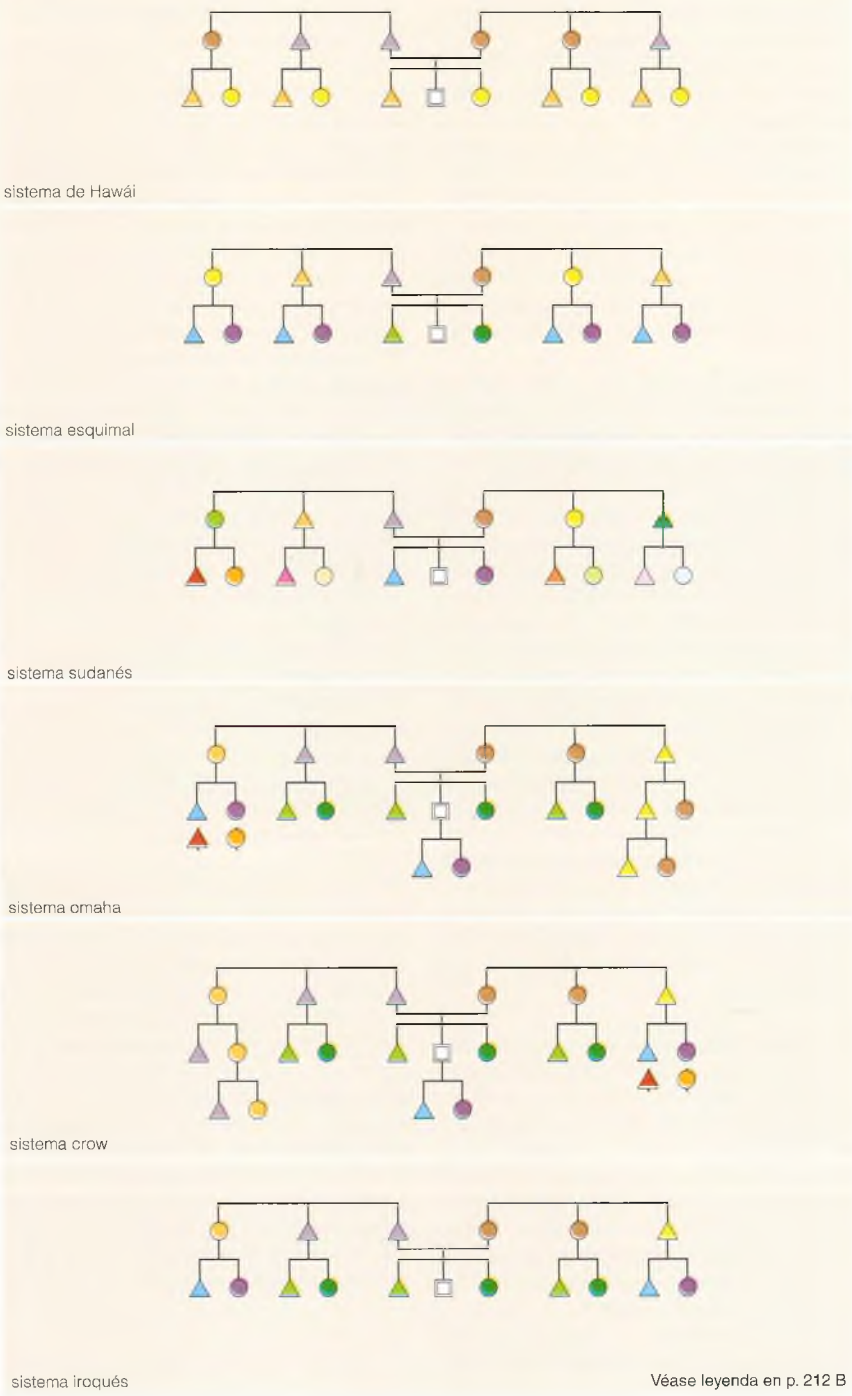
Hoy en Alemania es bastante frecuente entre los jóvenes llamar a los tíos y a las tías por su nombre, sobre todo cuando no hay mucha diferencia de edad o cuando hay una proximidad emocional. En cambio, delante de terceros, por regla general, se sigue diciendo «mi tío X» o «tía Y».

Para comparar las diferentes terminologías de tratamiento y de referencia en las distintas culturas se ha desarrollado, a partir de elementos básicos, un **sistema de clasificación referencial** (B) que se representa gráficamente mediante un **modelo de diagrama** estandarizado (C).

El centro del sistema de clasificación referencial lo ocupa *ego. Ego* puede ser tanto masculino como femenino; el sexo sólo se especifica cuando dentro de la cultura hay diferencia entre un sistema terminológico masculino y uno femenino. Los parientes son nombrados por su relación con *ego.* En la literatura etnológica nos encontramos con abreviaturas obligatorias que remiten al inglés:

Madre/Mother	M
Padre/Father	F
Hermana/Sister	Z
Hermano/Brother	B
Hija/Daughter	D
Hijo/Son	S
Esposa/Wife	W
Marido/Husband	H
Niño/Child	C

Para designar a los parientes que no guarden esa relación directa con *ego,* se combinan entre sí las abreviaturas; p. e., la madre de la madre (*mother's mother* = MM), la hermana del padre (*father's sister* = FS), la hija del hermano del padre de la madre (*mother's father's brother's daughter* = MFBD). Los hijos de los hermanos del mismo sexo de los padres (FB, MZ) son calificados de primos y primas paralelos; a los hijos de los hermanos de distintos sexo de los padres (FZ, MB) se les llama primos y primas cruzados *(parallel and cross-cousin).* En la historia de la etnología se le prestaba especial atención al hermano de la madre (MB), porque en las sociedades matrilineales es más importante que el padre biológico para la educación, la residencia y la paternidad social.



Véase leyenda en p. 212 B

Sistemas de parentesco

Gracias al modelo de clasificación referencial se pueden diferenciar distintos sistemas para la terminología del parentesco (fig.):
El *sistema hawaiano* posee poca complejidad; todos los parientes de un sexo dentro de una generación son designados con el mismo concepto. Así, los términos para hermanos y primos, hermanas y primas, el padre y los tíos, la madre y las tías son, en cada caso, los mismos.
El *sistema esquimal* diferencia los tíos y las tías de los padres, así como los primos y las primas de los hermanos, pero no distingue entre la parte materna y la paterna.
El *sistema sudanés* designa a cada individuo del sistema de parentesco con un concepto propio. P. e., todos los primos (o primas) poseen designaciones especiales correspondientes a su relación de parentesco con *ego*.
En el *sistema omaha* los hijos de la FZ son calificados de sobrinas y sobrinos; MB y MBS, así como M, MS y MBD, constituyen respectivamente categorías propias.
En el *sistema crow* los hijos del MB son designados con los mismos términos que los propios hijos; FZ y FZD, así como F, FB y FZS constituyen respectivamente categorías propias.
En el *sistema iroqués* los hermanos forman con los primos y primas paralelos una categoría que se diferencia de la de los primos y primas cruzados. M y MZ, así como F y FB constituyen, asimismo, categorías propias.

La relación de *ego* con un pariente concreto está influida por la categoría a la que éste pertenece. Esta relación se expresa mediante determinadas obligaciones, preceptos y prohibiciones. Sobre todo en caso de conflicto, se activan «preceptos de evitación» y «relaciones burlescas» para mitigar las situaciones.
En los **preceptos de evitación** se puede manifestar el respeto mutuo.

P. e., en Sevilla (Andalucía), el padre y el hijo se evitan en público; entre los arapahes norteamericanos a la suegra y al yerno no les está permitido hablar entre sí.

En muchas sociedades (p. e., los indios norteamericanos, los bosquimanos !kung) se complementan con la evitación las **relaciones burlescas** *(joking relationship)*. Se entiende por tales relaciones una forma institucionalizada de interacción social entre dos individuos o grupos en la que –contra el uso tradicional– está permitido, o es incluso necesario, reírse y burlarse el uno del otro.

Entre los bosquimanos ju/'hoansi, p. e., los abuelos, los nietos y los primos se suelen llamar igual. Esto da lugar a una amistad que sigue las reglas de una relación burlesca y que trae consigo diferentes derechos y obligaciones, como, p. e., la invitación a asentarse en la «colonia de los tocayos». La relación con un tocayo establece también los vínculos adecuados con sus parientes más cercanos. Así, un hombre evitará a todos aquellos a los que también evite su tocayo, y le estará prohibido casarse con la madre o la hermana del tocayo o con una mujer que se llame igual que la madre o hermana de éste.

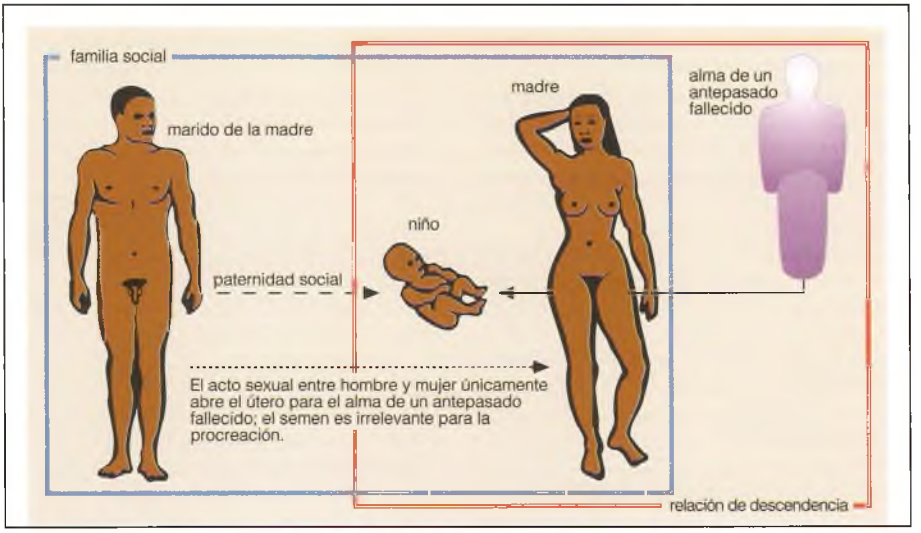
Existen relaciones burlescas simétricas y otras en las que sólo se burla una persona o un grupo, pero no los otros.

Hoy en día ha perdido importancia la etnología del parentesco dentro de la disciplina:

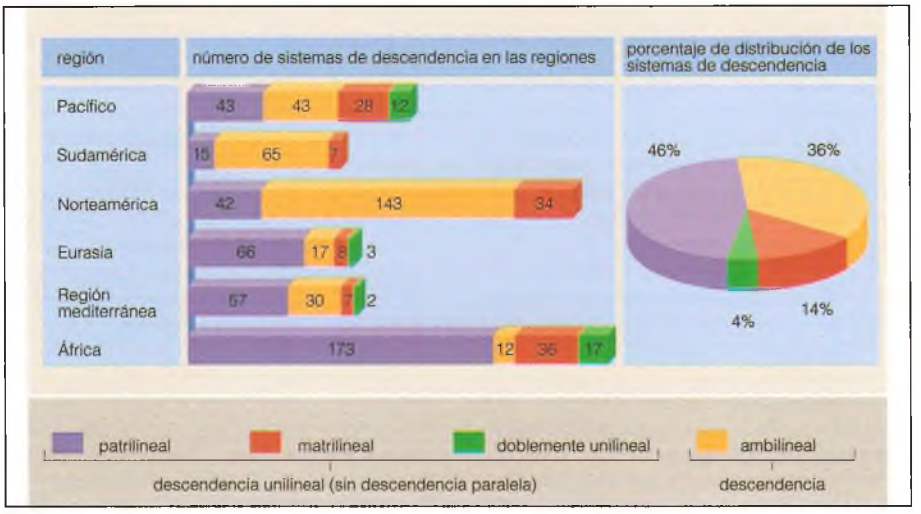
- Mientras que antes se estaba convencido de que el parentesco era un sistema de regulación de las relaciones sociales decisivo y, por lo tanto, el único que merecía ser objeto de investigación, hoy está considerado como uno de los varios sistemas de organización social posibles. Las corporaciones por la edad, los vecinos, las amistades y los vínculos económicos y políticos pueden complementar, sustituir o superponerse a las relaciones creadas por el parentesco.
- Se pone cada vez más en tela de juicio la precisión de los métodos etnográficos de sondeo y de los resultantes sistemas terminológicos, sobre todo de las sociedades segmentarias.
- En las sociedades tribales los vínculos que se establecen a través de las bodas o el trueque son más importantes para la organización de la tribu que la pertenencia a un grupo de parentesco.
- La terminología del parentesco únicamente reproduce conceptos típicos ideales que, a menudo, tienen una importancia secundaria para la realidad práctica de la vida de los investigados. Con dicha terminología no se puede comprender el carácter dinámico de las relaciones sociales.

La etnología del parentesco tiene el mérito de haber creado modelos de explicación para las relaciones sociales, sobre todo de las sociedades tribales. Pero casi siempre se trata de un marco de orientación que se le ofrece a *ego* para el ejercicio y la interpretación de su conducta, y no de un sistema de reglas rígidas y firmemente establecidas.

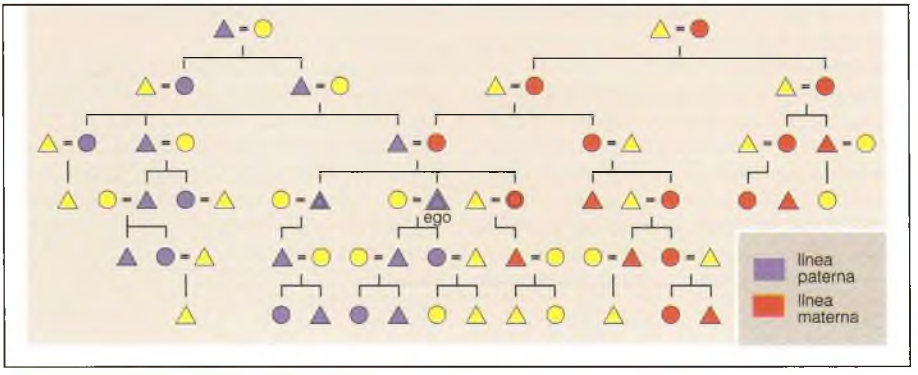
Material protegido por derechos de autor



A) Hijo del espíritu



B) Propagación de los sistemas de descendencia (entre un total de 860 culturas)



C) Descendencia cognaticia: bilateralidad

Se llama **descendencia** (origen) a la procedencia de una persona o grupo de un antepasado real o supuesto.

En el siglo XIX la descendencia era uno de los temas centrales de la etnología. Se partía de que la descendencia real o supuesta común servía de base a la estructura organizadora de las sociedades tribales. Además, se suponía que la pertenencia de un individuo a un grupo, cuya procedencia derivara del mismo antepasado, regulaba el acceso a su posición social, a determinados derechos, privilegios y deberes, al estatus, al prestigio y a los bienes materiales.

Para el análisis de la procedencia se diferenciaba ya entonces entre categorías de descendencia y grupos de descendencia: las *categorías de descendencia* incluyen a todas las personas cuyo origen –dentro de una cultura– deriva de un antepasado común; en cuanto estos grupos se organizan política o socialmente, hay que hablar de *grupos de descendencia.* En muchos casos, el origen es un requisito importante para la determinación de la identidad étnica. Cuando un grupo adquiere una forma de organización social, a menudo es importante, como en el caso de los judíos y el Estado de Israel, la fe en una procedencia común.

El término de **consanguinidad,** introducido por Morgan [1871], expresa que por las venas de una persona *(ego)* corre la sangre de sus padres y de sus antepasados. De todos modos, la consanguinidad se ha utilizado más como una categoría explicativa que como una categoría descriptiva, ya que al reconstruir las etapas evolutivas de la historia se partía de que en las primeras sociedades «primitivas» la paternidad biológica era desconocida. El resultado fue la suposición de una *sociedad matriarcal primitiva* [Bachofen, 1861] en la que *ego* heredaba su estatus por la línea materna.

A. van Gennep [1906] introdujo la diferencia entre **parentesco físico** y **social.** Para ser incluido en un grupo de descendencia (por nacimiento) no tiene por qué haber necesariamente un vínculo genealógico real entre *ego,* padres y antepasados. Así, p. e., la **paternidad** se puede disociar analíticamente en un componente biológico *(progenitor)* y en uno social *(padre),* ya que las ideas acerca de la contribución del varón al nacimiento de un niño varían de una cultura a otra.

Entre los habitantes de la isla Bellona (Islas Salomón) impera, p. e., la idea de que el semen masculino no es relevante para la procreación. Según ellos, el acto sexual únicamente abre el útero de la mujer para la concepción del alma de un antepasado, el denominado hijo del espíritu.

Para los murngin australianos, el hijo del espíritu, que habita en una fuente, se le aparece en sueños al futuro padre y le pregunta que a través de qué mujer ha de nacer. El padre nombra a la futura madre, y cuando la nombrada pasa al lado de la fuente, el hijo del espíritu se introduce en su útero (A).

El marido de la mujer sí es significativo, en cambio, para el estatus social del niño.

Para la pertenencia al grupo de descendencia es menos relevante el *vínculo biológico* que la *inclusión de ego* en un grupo por proceder de un antepasado real o mítico.

W. H. Rivers introdujo muy pronto [1914] la diferenciación entre:

a) la pertenencia a un grupo de descendencia –biológica o míticamente fundamentado–, que atribuye a *ego* un estatus social que comparte con otros, así como
b) los mecanismos de transmisión hereditaria, que *ego* sólo experimenta en el transcurso de su vida (p. e., la función política o cultural).

Diferentes reglas fijan la pertenencia de *ego* a un grupo de descendencia en los **sistemas de descendencia** (B) de las distintas culturas:

- La **descendencia unilineal** (p. 218, A) incluye a *ego* claramente en uno o en otro grupo de procedencia. Diversas formas de unilinealidad regulan la descendencia exclusivamente a través de la línea paterna o materna.

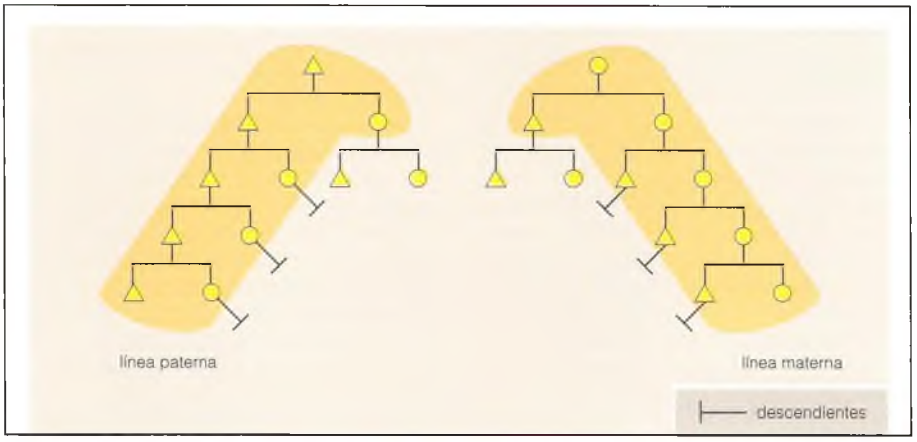
En el caso de la *patrilinealidad* (p. e., entre los swazi, Tikopia), las hermanas del padre también pertenecen al mismo grupo de descendencia, pero no sus descendientes.

En los grupos de descendencia *matrilineales* (p. e., entre los ainus, trobrianders, mandanes, navajos) se consideran pertenecientes a ellos el hermano de la madre (MB), el hermano de la madre de la madre (MMB), etc.; sin embargo, sus descendientes (p. e., MBS, MBD, MMBSD) pertenecen a los grupos de descendencia de sus mujeres.

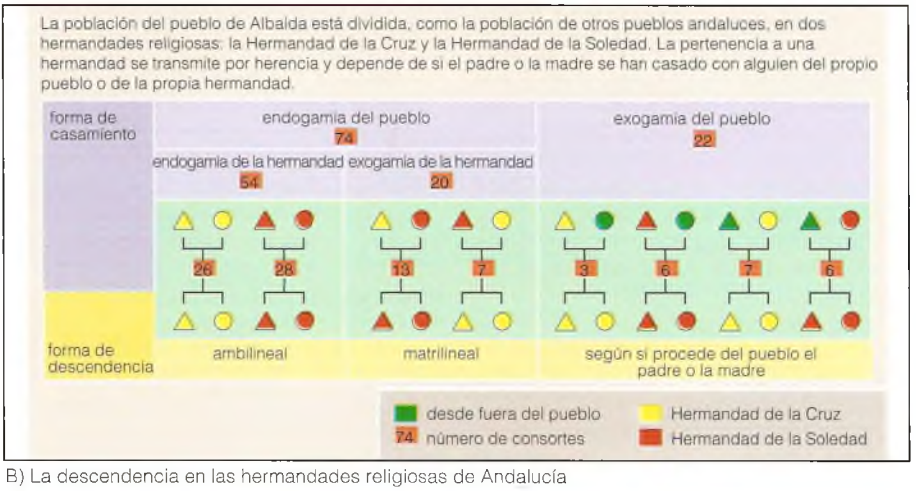
La *descendencia paralela* combina la patrilinealidad y la matrilinealidad, y se produce cuando los chicos son incluidos en la línea paterna y las chicas en la línea materna.

En los grupos de descendencia *doblemente unilineales* (p. e., en diversos grupos indios), *ego,* según el contexto social, puede hacer derivar su descendencia por línea paterna o materna.

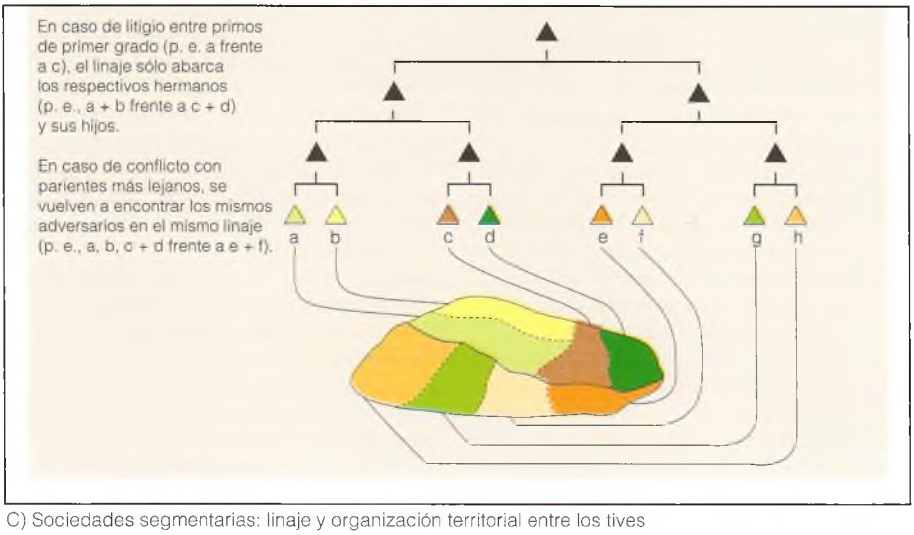
- La **descendencia cognaticia** (del latín *cognatus* = 'nacido con') o **ambilineal** subraya la



A) Descendencia unilineal



B) La descendencia en las hermandades religiosas de Andalucía



C) Sociedades segmentarias: linaje y organización territorial entre los tives

pertenencia tanto al grupo materno como al paterno.

La forma más habitual de la descendencia cognaticia es la *bilateralidad* (p. 216, C). *Ego* es incluido en igual medida en ambos grupos (p. e., Alemania).

En la descendencia cognaticia el sexo de uno de los padres o de los antepasados por los que se regule la descendencia no desempeña ningún papel; *ego* puede elegir libremente la pertenencia a un grupo de descendencia. Entonces la línea de la descendencia, a lo largo de las generaciones, puede saltar también entre antepasados masculinos y femeninos.

Independientemente de la pertenencia a un grupo de descendencia, los hombres y las mujeres emparentados entre sí a través de hombres son denominados **agnates** o **parientes agnaticios** (del latín *agnatus* = 'pariente por parte de padre'), mientras que las personas emparentadas a través de mujeres se llaman **uterinas** o **parientes uterinos** (del latín *uterus* = 'útero').

En la etnología se han desarrollado diferentes conceptos para nombrar a los grupos de procedencia complejos:

- ***Moiety*** (del francés *moitié* = 'mitad') designa una mitad de la sociedad.

  En origen, el concepto se utilizaba para la división de las sociedades indias norteamericanas (sobre todo pequeñas) en dos grupos de procedencia.

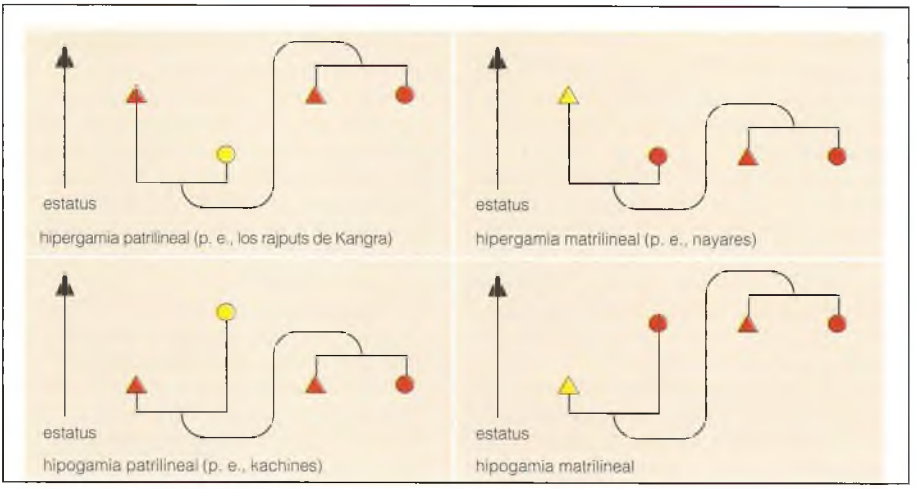
  Muchas sociedades están divididas en dos grupos de procedencia que, a menudo, están ritualmente relacionados entre sí. Esta división también puede estar basada en otros fundamentos que no sean la procedencia (p. e., religión, reglas nupciales). En la mayor parte de los casos, una *moiety* se encarga de tareas que son complementarias de las tareas de la otra *moiety*. Así, p. e., los miembros de una mitad se casan a menudo con parejas procedentes de la otra mitad *(exogamia de moiety)* (B).

  Entre los danis de Nueva Guinea todos los clanes pertenecen a dos moieties patrilinealmente organizadas, wida y waija. Los hombres de la *moiety* wida eligen una compañera de la *moiety* waija, y viceversa. De todas maneras, también hay etnlas en las que los dos miembros de la pareja tienen que proceder de la misma *moiety* (*endogamia de* moiety).

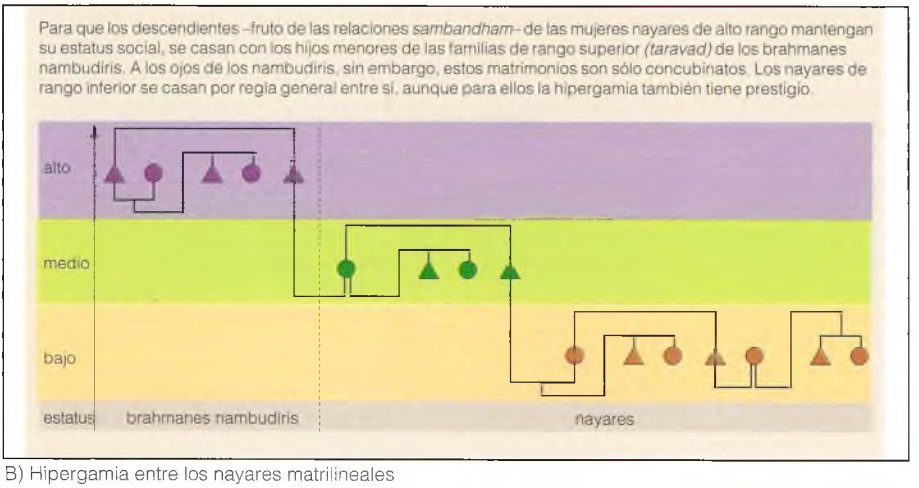
  La complementarldad de las sociedades *moiety* provoca el fortalecimiento de la solidaridad social y la mitigación de los conflictos sociales.
- El **clan** (del gaélico *clann* = 'grupo de parentesco bilateral') designa en el lenguaje coloquial unas unidades sociales diferentes y sin especificar que casi siempre están unidas entre sí por parentesco. En las antropologías anglosajonas el concepto se utiliza de diversas maneras: en el Reino Unido y en los EEUU *clan* designa, por una parte, a todos los que proceden de un antepasado mítico común. El clan se representa emblemáticamente mediante un tótem, que puede ser un blasón, un animal o una planta (p. e., en Escocia). En la antropología cultural estadounidense, *clan* designa además, específicamente, al grupo unido entre sí por una descendencia unilineal femenina, y *gens* por una masculina.
- La **estirpe** en alemán y en americano estadounidense tiene un significado idéntico al concepto británico de clan. Según G. P. Murdock, la estirpe designa a personas que, aunque conocen su origen común, no saben la relación exacta.
- La **fratría** (del latín *frater* = 'hermano') abarca el grupo de descendencia común de diferentes clanes unidos entre sí (p. e., entre los kwakiutles). Por regla general, las fratrías tienen una organización poco consistente y cumplen tareas puntualmente necesarias, como, p. e., expediciones en busca de botín.
- El **linaje** (C) designa una asociación de parientes lejanos que pueden remontarse a un antepasado y que viven relativamente cerca en un terreno muy delimitado.

  Los linajes se definen con frecuencia a través de las creencias y de un sistema ritual relacionado con el culto a los antepasados. Entre los akanes (Ghana) matrilineales, el cumplimiento de los rituales se orienta a los espíritus de miembros masculinos fallecidos del linaje, que son representados mediante una silla de madera tallada. Esas sillas son adquiridas por los hombres cuando entran en la vida adulta y son consideradas como su «ampliación». Tras la muerte de un hombre, las sillas se guardan en un almacén del linaje y son veneradas por sus miembros cada seis semanas en unas ceremonias especiales *(adae)*, para rogar que los muertos concedan la bendición a sus descendientes.

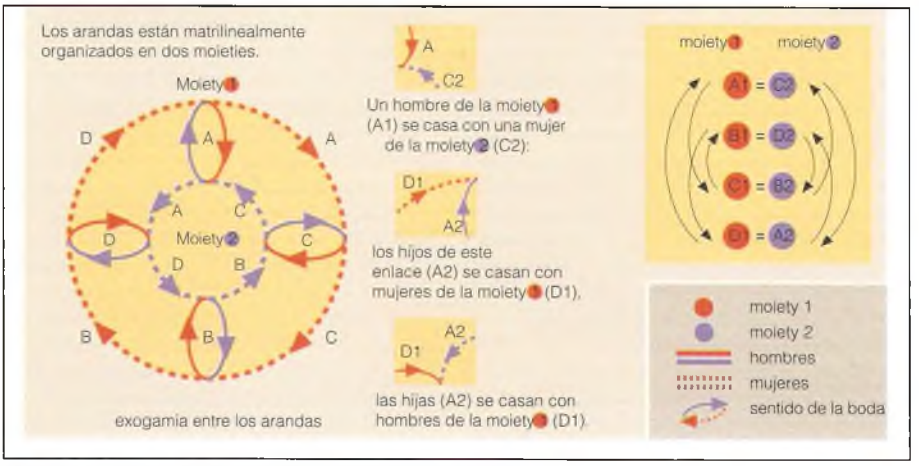
  En los años treinta y cuarenta del siglo xx el linaje pasó a ocupar el centro de la investigación del parentesco de la *Social Anthropology* británica, donde sobre todo se investigaban las comunidades preestatalmente organizadas, en especial, los grupos tribales de África. Entre los tives y los nueres, p. e., la pertenencia de una persona a un linaje no estaba establecida; el linaje –según los intereses– abarcaba diferentes personas que descendían de un antepasado (próximo o lejano). Desde Evans-Pritchard [1940] a este principio organizativo se le llama *sociedad segmentaria*.



A) Anisogamia y descendencia



B) Hipergamia entre los nayares matrilineales



C) Reglas del casamiento y estructura social de los arandas

En casi todas las culturas existe una forma de **matrimonio:**

> El matrimonio es el vínculo social, sexual y económico legitimado por la sociedad y jurídicamente reconocido entre personas; por lo general, entre un hombre (vivo) y una mujer (viva).

La *boda espiritual* de los nueres, en la que todos los niños que engendra una viuda después de volver a casarse se siguen considerando descendientes legítimos del muerto, supera esta definición.

Se denomina *isogamia* a la boda entre miembros del mismo estatus social. *Anisogamia,* por el contrario, designa dos formas diferentes de casamiento entre personas con diferente estatus social: en la *hipergamia* el estatus de la familia del marido es superior al estatus de la familia de la esposa; en la *hipogamia* es inferior. La anisogamia repercute en el estatus social de los descendientes (A).

Hasta finales del siglo XIX existe entre los nayares (sur de la India) una forma especial de hipergamia (B): las chicas se casan con un hombre procedente de un linaje asociado *(taravad)* unido a su grupo, pero socialmente superior. Sin embargo, aparte de la ceremonia de la boda, el hombre y la mujer no están comprometidos. La mujer puede tener relaciones sexuales con otros hombres *(sambandham)* con los que puede tener hijos. Los hijos pertenecen al *taravad* de la madre, cuyo hermano mayor tiene obligaciones económicas y una función autoritaria con respecto al hijo.

El matrimonio empieza con la **boda** o **casamiento,** una forma ritualizada y socialmente reconocida de alianza matrimonial concebida como duradera. El proceso nupcial abarca la elección de la pareja, el aseguramiento previo de la unión (compromiso matrimonial) y la celebración de la ceremonia nupcial propiamente dicha. En ese proceso quedan incluidos no sólo la pareja, sino por lo general también sus parientes y familias. Los partícipes experimentan una ampliación del repertorio de roles (la madre se convierte en suegra, el hermano en cuñado, etc.) y son enfrentados a los derechos y obligaciones correspondientes. El *ritual de la boda* puede estar mínimamente formalizado. En todas las sociedades la contracción del vínculo matrimonial se hace pública mediante una *ceremonia nupcial.*

A menudo las parejas, inmediatamente antes de la boda, están sometidas a preceptos o tabúes alimenticios y sexuales, a ritos de purificación y a preceptos de evitación. La ceremonia de la boda va a menudo acompañada de la expresión ritualizada de las rivalidades entre ambas familias, p. e., mediante el rapto de la novia por parientes masculinos del novio.

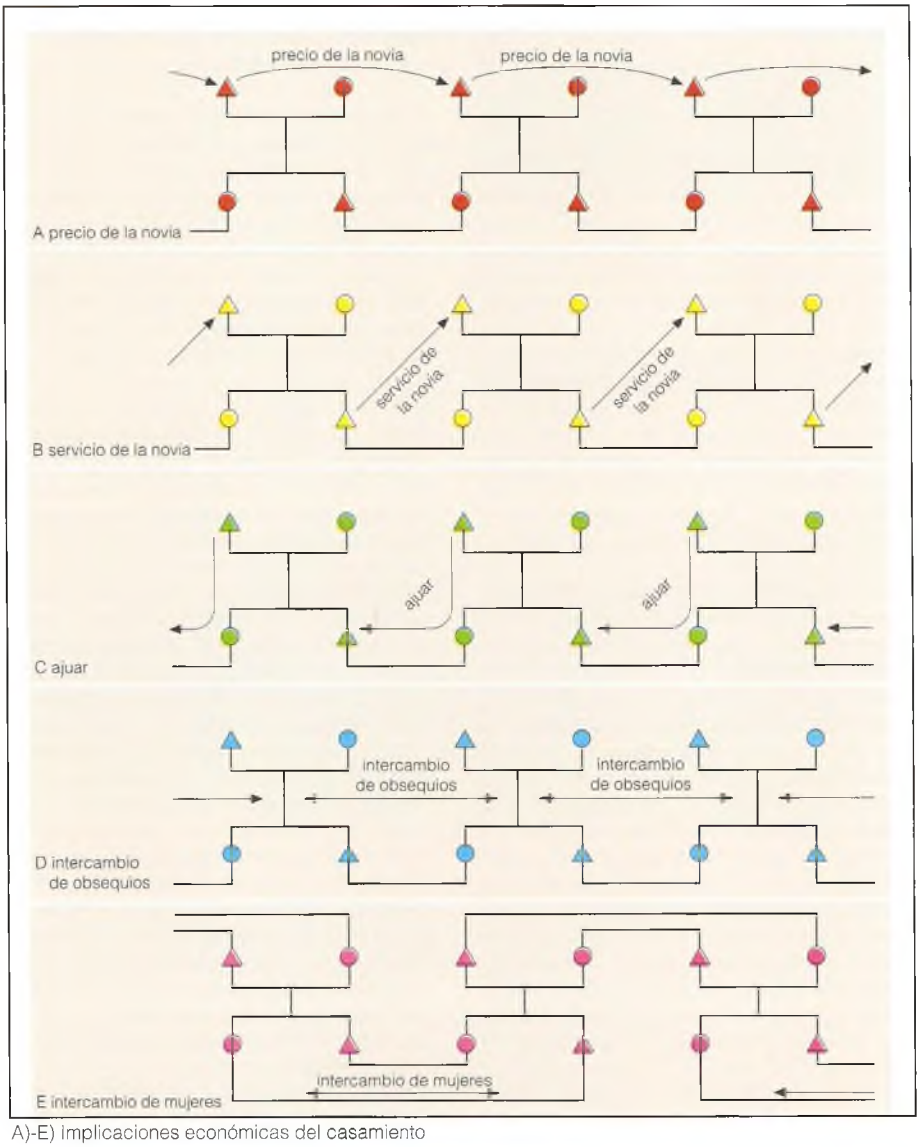
La institución del matrimonio cumple **funciones jurídicas, sexuales, económicas** y **sociales:**

- A través del matrimonio, los *hijos* procedentes de la unión adquieren un estatus públicamente reconocido y legítimo.
- De todos los primates la duración de la *dependencia del niño* humano del adulto es la más larga. En esa época, el propio adulto necesita apoyo de otras personas. El matrimonio es el camino más habitual de asegurarse ese apoyo.
- Muchas sociedades conocen una *división del trabajo* por sexos. En la mayor parte de las culturas las mujeres realizan las tareas domésticas (sobre todo, preparar alimentos y criar a los hijos), mientras que los hombres se encargan de trabajos físicos más duros. Lo que desde la actual perspectiva nórdica se contempla como una «explotación» de un sexo, suele cumplir en la realidad social de otras culturas funciones complejas: así, a través del matrimonio entre hombre y mujer, queda asegurado el acceso de uno de los sexos a los beneficios y productos del otro.
- A diferencia de otras especies, potencialmente el ser humano está siempre sexualmente receptivo. Casi siempre son investigadores masculinos los que ven en la competencia varones en torno a una compañera sexual un elevado potencial conflictivo que puede provocar el caos social. De ahí que consideren el matrimonio como una posibilidad de minimizar la competencia y, con ella, posibles conflictos. Como reacción ante este punto de vista, las etnólogas feministas ven en el matrimonio un mecanismo de control orientado a restringir el poder y la influencia de las mujeres.

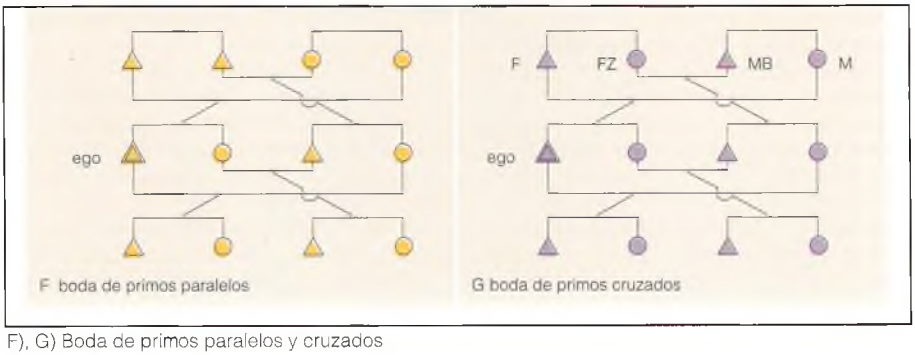
Mientras que en nuestra sociedad el amor está considerado como la única razón que legitima un matrimonio, en la mayor parte de las culturas el amor no es motivo para celebrar una boda.

En la mayoría de las culturas, el matrimonio no enlaza sólo a dos individuos, sino a dos familias. En muchos casos, la boda es acordada por las familias de las novias, y a menudo es solamente la forma ritualizada de pactar una transacción económica o de reforzar vínculos sociales entre dos grupos o familias.

En el aspecto de la unión de dos grupos a través del casamiento se basan las *teorías de la alianza* de Lévi-Strauss y de otros estructuralistas, que recalcan el carácter de intercambio.



A)-E) Implicaciones económicas del casamiento



F), G) Boda de primos paralelos y cruzados

La boda posee casi siempre **implicaciones sociales y económicas:**

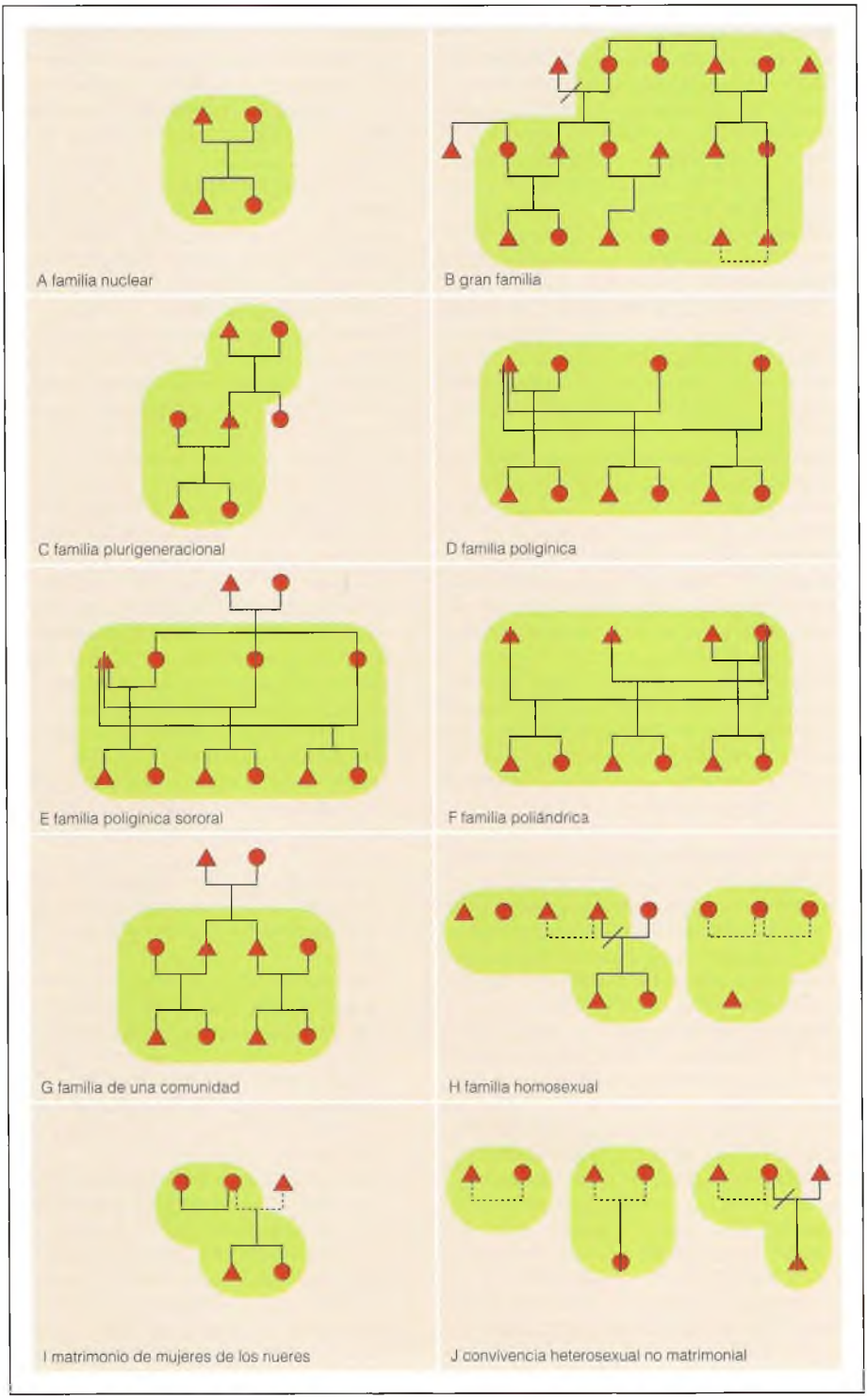
- La pareja y sus parientes, en situaciones que requieran una cooperación intensiva, pueden recurrir a los vínculos sociales que se refuerzan o se establecen a través de la boda.
- El concepto de *precio de la novia* (A) designa la entrega de diferentes obsequios del novio a la familia de la novia.
- El *servicio de la novia* (B) puede considerarse un equivalente del precio de la novia. Abarca aquellos servicios que, por regla general, presta el novio antes de la boda para la familia de su novia. La duración y el alcance del servicio de la novia son variables (aparece en un 13 por 100 de las sociedades, p. e., entre los esquimales de Alaska, los mentawais, los igbiras, los tschuktschen).
- El *ajuar* (C) designa los bienes que le dan a la novia sus padres para su marido o para los suegros (habitual en el 4 por 100 de las sociedades, p. e., en Italia, la India, Francia).
- El *intercambio de obsequios* (D) designa el intercambio de bienes del mismo valor entre las familias partícipes (usual en el 3 por 100 de las sociedades, p. e., en las islas Andamán, entre los sumbaneses, en Hungría).
- El *intercambio de mujeres* (E) tiene lugar en las sociedades patrilineales cuando, durante la boda, un familiar femenino del novio se cambia a la familia de la novia (usual en el 16 por 100 de las sociedades, como, p. e., entre los tives, maos, anagutas).

Las **reglas nupciales** establecen quién puede o debe casarse. Sin embargo, por lo general, no suponen nunca preceptos absolutos (prescripción), sino que más bien indican qué compañeros pueden ser los ideales para la boda (preferencia):

- La *exogamia* designa el casamiento de una persona fuera de su propio grupo. El concepto se puede aplicar a todos los grupos posibles: grupos de parentesco, profesionales y sociales. La exogamia une a diferentes grupos entre sí.
- La *endogamia* designa la boda dentro del propio grupo. Cierra el grupo hacia el exterior y refuerza la cohesión interna. En las sociedades en las que todos los hijos heredan con independencia de su sexo, se celebran a menudo bodas entre primos y primas. Esto impide, p. e., el fraccionamiento del suelo.
- La regla nupcial preferida por los norteafricanos patrilineales es la *boda de primos paralelos* (F): *ego* (masculino) se casa con la hija del hermano del padre (FBD). Esta regla también describe únicamente una preferencia.
- En la *boda de primos cruzados* (G), *ego* se casa con el hijo o hija (de sexo contrario) del hermano de la madre o de la hermana del padre. Esta forma de regla del casamiento existe en muchas sociedades fuera de Europa, como, p. e., entre los chippewas norteamericanos.
- En las sociedades patrilineales y locales con poliginia (p. e., entre los tschuktschen) aparece con frecuencia el *levirato:* la viuda se casa con el hermano o con otro hombre del linaje del fallecido. Los hijos del difunto permanecen así en el linaje de su padre.
- Se denomina *sororato* al deber de una mujer de casarse con el marido de su hermana viva *(poliginia sororal)* o muerta *(sororato posmortal).*

En toda cultura existen **límites para casarse,** es decir, que determinados grupos de personas son excluidos como cónyuges potenciales:

1. La **prohibición del incesto** impide la boda entre parientes cercanos. En origen, el concepto de incesto designaba el contacto sexual entre parientes, pero en la etnología se aplica también a la boda entre familiares. De todas maneras, de una cultura a otra varía el grupo de personas que se consideran familiares relevantes y que, por lo tanto, están afectadas por la prohibición del incesto.
2. La **homosexualidad** excluye en la mayor parte de las culturas a numerosos cónyuges potencialmente legítimos.
3. También varía de una cultura a otra el **número de compañeros** simultáneos o sucesivos con los que se puede sostener un matrimonio:
   - La *monogamia* (matrimonio entre *un* hombre y *una* mujer) sólo está difundida aproximadamente en el 50 por 100 de las culturas.
   - La *poliginia* (matrimonio de un hombre con varias mujeres) aparece en el 70 por 100 de las culturas, p. e., en muchos países africanos y árabes. Es específica de una clase y sobre todo está reservada a los hombres que puedan permitirse económicamente mantener a varias mujeres y a sus hijos.
   - De la *poliandria* (matrimonio de una mujer con varios hombres) sólo hay testimonios en muy pocas culturas, como, p. e., en algunas comarcas de alta montaña de la India, Nepal y China en las que impera un excedente de hombres. Casi siempre se casan con una mujer dos o más hermanos. De este modo, el suelo que poseen los hermanos en común se conserva a través de las generaciones como una unidad económica.



Tipología de las formas familiares

La **familia** designa una vida compartida de varias generaciones proyectada hacia el futuro.

En un sentido más estricto, el concepto incluye a un hombre unido a una mujer (no forzosamente en matrimonio) y a los hijos comunes (*familia nuclear,* A). Sin embargo, en la mayor parte de las sociedades la familia consta de un círculo de personas más amplio (p. e., parientes enviudados o solteros, abuelos, amantes o amigos) (*familia extensa,* B-J). Tampoco la relación entre padres e hijos está forzosamente basada en la biología tanto en las familias nucleares como en las ampliadas.

En la historia de la disciplina la definición de la familia –que hoy se considera demasiado restringida– como una unidad que surge del origen, la boda y el matrimonio ha experimentado un especial reconocimiento. La unidad social de la familia era frecuentemente contemplada como algo vinculado a la institución del matrimonio.

La mayor parte de las personas, a lo largo de su vida, pertenecen como mínimo a dos familias: a la *familia de origen,* es decir, a la que formaban de niños con sus padres y otros parientes consanguíneos, y a la *familia de procreación,* es decir, a la que forman con el cónyuge o los cónyuges y los hijos propios.

Existen diferentes **formas de familia extensa:**

- La *gran familia* es una comunidad residencial de varias generaciones y sexos que principalmente está unida por lazos de sangre o de casamiento. Sin embargo, también puede incluir a personas que pertenecen a ella a través de otras relaciones sociales (p. e., a través de la adopción, la relación de trabajo, los vecinos que vivan solos, etc.) (B);
- la *familia plurigeneracional* (C) abarca a miembros de más de dos generaciones;
- la *familia poligínica* comprende a un hombre, a sus mujeres y sus hijos (D);
- la *familia sororal* se compone de un hombre, sus mujeres (que son hermanas) y los hijos comunes (E);
- la *familia poliándrica* abarca a una mujer y sus maridos e hijos (F);
- en la *familia de una comunidad fraternal* viven juntos los hermanos, sus esposas y los hijos (G);
- la *familia homosexual* incluye una pareja del mismo sexo, a veces hijos (p. e., de anteriores matrimonios), así como amigos y ex amantes (H);
- el *matrimonio de mujeres* de los nueres (I);
- la *convivencia heterosexual no matrimonial* consta de una pareja no casada que vive juntos con o sin hijos (J).

Se considera que una de las causas del origen de la familia es la prolongada dependencia de los niños de la protección y el cuidado de los adultos.

Los individuos perciben la pertenencia a la familia como un **proceso** dentro del cual, a lo largo de la vida, desempeñan diferentes papeles y cumplen determinadas tareas:

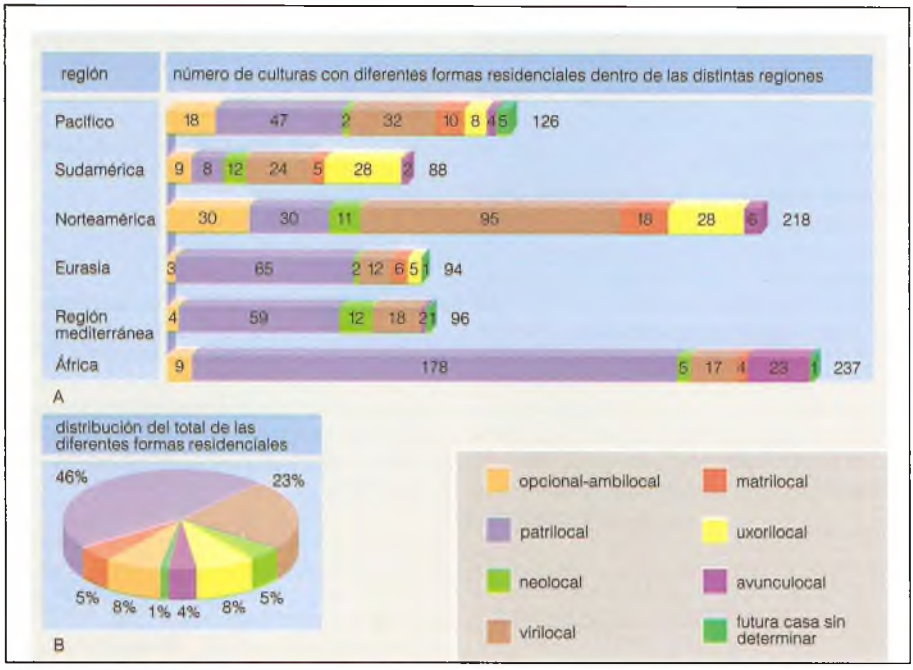
- La *fase de expansión* dura desde la boda de la pareja y el nacimiento y educación de los hijos hasta la edad adulta de éstos;
- la *fase de fisión* dura desde la boda o el cambio de residencia del primer hijo hasta la boda o cambio de residencia del último hijo;
- la *fase de sustitución,* finalmente, abarca desde el cambio de residencia del último hijo hasta la muerte del padre o madre de los progenitores y su sustitución, en la estructura social, por uno de los hijos.

En las sociedades tradicionales la etapa de soltería de hombres y mujeres sexualmente maduros, por regla general, es una fase breve después de la pubertad. Por el contrario, sobre todo en las sociedades industriales, aumenta la proporción de personas que, a lo largo de su vida, no fundan una familia nuclear, sino que, en las distintas fases de la vida, viven solas o instauran nuevas formas de la familia extensa.

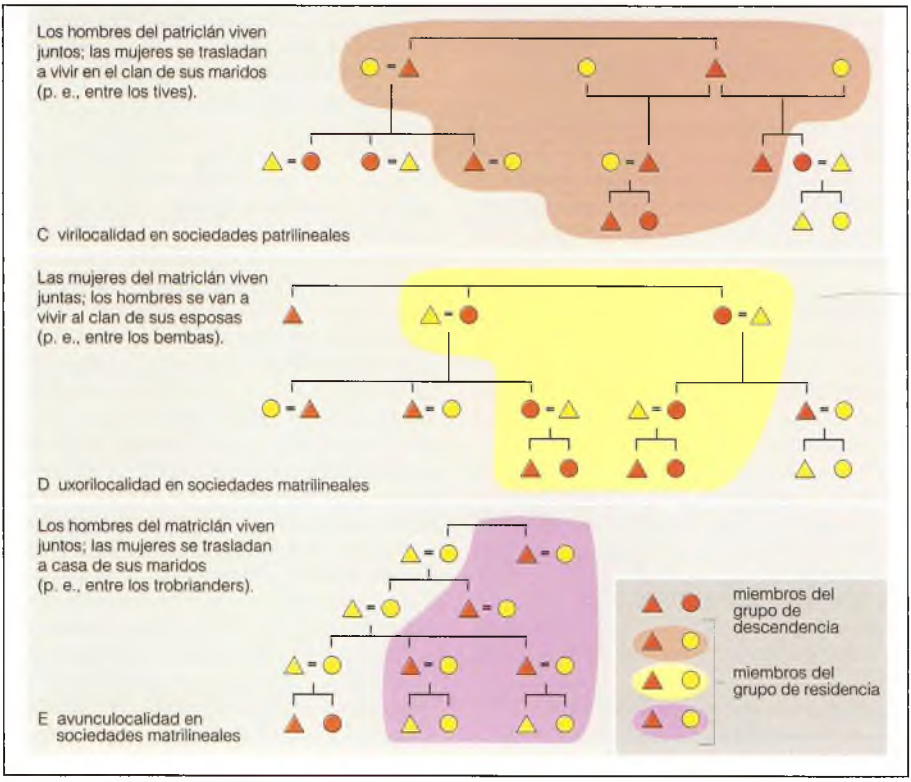
En Alemania (2003), el 37 por 100 de las viviendas estaban habitadas por una sola persona.

El aumento del número de solteros en la población total de las sociedades industriales se puede explicar porque muchos individuos ya no necesitan entrar a formar parte de una unidad económica para asegurarse la subsistencia.

En un país como EEUU, donde el bienestar, la asistencia y la previsión no están concebidos como tareas genuinas del Estado, sino que están en manos de unidades más pequeñas *(communities),* la familia adquiere mayor importancia que, p. e., en los Estados sociales europeos. La estructura familiar real de América, sin embargo, ha cambiado mucho: en 1970, el 40 por 100 de las viviendas estaban habitadas por un matrimonio y los hijos comunes, mientras que en 2000 la proporción descendió al 25 por 100. Al mismo tiempo, se eliminaron los sistemas de seguridad estatal existentes. Esta doble pérdida de seguridad se ve compensada por el aumento de las comunidades religiosas fundamentalistas, en las que se cultivan los valores familiares y la idea de la familia nuclear incluida en la comunidad eclesiástica.



A), B) Expansión de las diferentes formas de residencia



C)-E) Residencia y descendencia

Se denomina **residencia** al lugar en el que se asientan las personas. En la mayor parte de las sociedades existen unas reglas residenciales que establecen dónde debe vivir una pareja de recién casados (A, B). Éstas determinan, entre otras cosas, cuál de los hijos ha de abandonar la casa de los padres. En algunas sociedades coexisten paralelamente diferentes reglas residenciales que no son absolutamente obligatorias en todos los casos.

La residencia, la transmisión hereditaria y la pertenencia a un linaje o descendencia no están necesariamente unidas entre sí.

Así, los yakös (Nigeria) bilineales viven de manera patrilocal, pero heredan a través de la línea materna.

La proximidad de la residencia a determinados grupos, en especial a familiares, indica con qué personas afines a *ego* tiene lugar la interacción más intensa. Dicha proximidad influye también en el estatus de los esposos: así, p. e., la mujer que ha de trasladarse desde su familia de origen a la familia de su marido, y que se somete al control doméstico de la familia del marido, suele estar considerada como una «extraña».

Las reglas residenciales guardan relación con el sistema económico de subsistencia de una sociedad. En todas las sociedades, salvo en las neolocales, las parejas viven cerca de los parientes, es decir, que necesitan el apoyo y la colaboración de una unidad mayor.

Sobre la base de 565 sociedades investigadas, se pueden formular cinco reglas residenciales diferentes:

1. *Neolocalidad:* los hijos y las hijas abandonan la casa paterna y viven con sus parejas alejados de los familiares (aproximadamente 5 por 100 de todas las sociedades).
   La neolocalidad se encuentra sobre todo en sociedades en las que la economía monetaria ha sustituido a la mera economía de subsistencia, y en las que la fuerza económica de la pareja no requiere del apoyo de familiares. La creciente tendencia –principalmente, en los Estados industriales– a no casarse entre los jóvenes remite también a la posibilidad de ganarse la vida prescindiendo del matrimonio como comunidad doméstica y económica.
2. *Bilocalidad:* o la hija o el hijo abandonan la casa paterna y se quedan en ella los hermanos de sexo contrario (7 por 100).
   Entre los indios canadienses hare hay una forma de bilocalidad generacionalmente inversa: cuando los hijos se casan y abandonan la casa paterna, a menudo se disuelve la residencia común de los padres, y el padre se va a vivir con el hijo y la nuera, y la madre con la hija y el yerno.
3. *Patrilocalidad:* el hijo se queda cerca de la casa de los padres; la hija se va a vivir a casa de su marido (46 por 100).
   La máxima autoridad de la casa patrilocal, p. e., entre los tives, es el mayor de la familia, que decide sobre sus descendientes y los de sus hermanos pequeños.
   La suposición de que la patrilocalidad se da sobre todo en sociedades en las que los hombres obtienen la mayor parte de los ingresos no ha sido confirmada por las comparaciones entre culturas. Antes bien, parece que existe una relación entre la residencia y la forma de los enfrentamientos bélicos. En las sociedades en las que la guerra se entabla principalmente entre grupos vecinos de igual lengua domina la patrilocalidad; los hijos se quedan en casa para proteger al grupo propio de los ataques del grupo vecino.
   Con el término de *residencia virilocal* (del latín *vir* = 'esposo') queda precisado el concepto de patrilocalidad en el sentido de que la hija se va a vivir a casa del esposo, no a casa del padre del esposo (23 por 100) (C).
4. *Matrilocalidad:* el hijo se va a vivir con la familia de su mujer; la hija se queda cerca de la casa de sus padres (15 por 100).
   La matrilocalidad predomina en sociedades en las que la guerra se libra entre grupos de diferente lengua; la familia no está directamente amenazada por los ataques del enemigo.
   En las casas matrilocales, la impotencia y el bajo estatus del hombre casado «extraño» no son tan acusados como en el caso de las mujeres casadas en las casas patrilocales.
   El concepto de *residencia uxorilocal* (del latín *uxor* = 'esposa') precisa el concepto de matrilocalidad destacando que el hijo se va a vivir a casa de la esposa, y no a casa de la madre de la esposa (D).
5. La *avunculocalidad* (E) va unida a la matrilinealidad. Tanto la hija como el hijo se van de casa; el hijo, sin embargo, se traslada a vivir con su familia cerca de la vivienda del hermano de la madre (4 por 100, p. e., trobriand).
   La patrilocalidad, la matrilocalidad y la avunculocalidad son unilocales o no opcionales, es decir, que, a diferencia de la bilocalidad y la neolocalidad, no proporcionan libertad de elección a la joven pareja. Esta tipología, sin embargo, es demasiado tosca como para abarcar tipos mixtos.
   Así, entre los yaos (Malawi) el hermano mayor se queda a vivir con sus hermanas, mientras que los hermanos pequeños se marchan de casa.

		Bibliografía general
1894	Smith Robertson	*Lectures on the Religion of the Semites*
1912	Durkheim	*Les formes élémentaires de la vie réligieuse*
1912/1913	Freud	*Totem und Tabu*
1917	Otto	*Das Heilige*
1930	Roheim	*Animism, Magic and the Divine King*
1930	Schmidt	*Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*
1938	Lévy-Bruhl	*L'experience mystique et les symboles chez les primitives*
1941	De Martino	*Naturalismo e storicismo nell'etnologia*
1957	Eliade	*Das Heilige und das Profane - Vom Wesen des Religiösen*
1958	Schlesier	*Die melanesischen Geheimkulte*
1960	Swanson	*The Birth of the Gods*
1966	Douglas	*Purity and Danger*
1966	Spiro	*Religion: Problems of Definition and Explanation*
1973	Geertz	*Religion as a Cultural System*
1978	Duerr	*Traumzeit*
1987	Morris	*Anthropological Studies of Religion*
1993	Asad	*Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*
2003	Bowie	*The Anthropology of Religion: An Introduction*
		Tipos de religión, concepción del universo, especialistas religiosos
1865	McLennan	*Primitive Marriage*
1922	Lévy-Bruhl	*La mentalité primitive*
1924	Rivers	*Social Organisation*
1930	Boas	*The Religion of the Kwakiutl*
1933	Friedrich	*Afrikanische Priestertümer*
1936	Bateson	*Naven*
1949	Schlosser	*Propheten in Afrika*
1951	Eliade	*Le chamanisme et les techniques archaiques de 'l extase*
1954	Zerries	*Wild- und Buschgeister in Südamerika*
1955	Baumann	*Das doppelte Geschlecht*
1956	Lowie	*The Crow Indians*
1970	Vogt	*The Zinacantecos of Mexico: A Modern Maya Way of Life*
1981	Oppitz	*Schamanen im blinden Land*
1997	Müller	*Schamanismus: Heiler, Geister, Rituale*
2002	Kohl	*Weltbild, Ritual und Sozialstruktur*
		Mitos, visiones, lo sobrenatural
1871	Tylor	*Primitive Culture*
1898	Lang	*The Making of Religion*
1909	Marrett	*The Threshold of Religion*
1925	Malinowski	*Magic, Science and Religion*
1936	Baumann	*Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*
1948-1963	Pettazzoni	*Miti e Leggende*
1956	Devereux	*Basic Problems of Ethnopsychiatry*
1960	Jensen	*Mythos und Kult bei Naturvölkern*
1963	Eliade	*Aspects du Mythe*
1964-1971	Lévi-Strauss	*Mythologiques*
1971	Lewis	*Ecstatic Religion*
1973	Bourguignon u. a.	*Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*
1973	Münzel	*Erzählungen der Kamayurá, Alto Xingú - Brasilien*
1981	Obeyesekere	*Medusa's Hair*
1983	Kapferer	*A Celebration of Demons, Exorcism and the Aestetics of Healing in Sri Lanka*
1985	Fry	*Male Homosexuality and Spirit Posession in Brazil*
1987	Kramer	*Der rote Fes*
		Ritos, sacrificios
1899	Hubert/Mauss	*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*
1909	Van Gennep	*Les rites de passage*
1934	Benedict	*Ritual*
1967	Turner	*The Forest of Symbols*
1968	Leach	*Ritual*
1972	Girard	*La violence et le sacré*
1976	Fichte	*Xango. Die afroamerikanischen Religionen*
1992	Bloch	*Prey into Hunter*
		Crisis, magia, brujería
1911-1917	Frazer	*The Golden Bough*
1937	Evans-Pritchard	*Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande*
1959	De Martino	*Sud e magia*
1966	Ginzburg	*I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*
1969	Mair	*Witchcraft*
1970	Douglas	*Witchcraft Confessions and Accusations*
1977	Favret-Saada	*Les mots, la mort, les sorts*
1979	Hauschild	*Der böse Blick*
1980	Le Roy Ladurie	*Le Carneval de Romans*
1984	Eco	*Carnival*
2001	Lehmann/Myers	*Magic, Witchcraft & Religion*
2002	Hauschild	*Magie und Macht in Italien*

Obras seleccionadas sobre religión

La etnología religiosa se ocupa de aquellas acciones, actitudes y convicciones de los hombres que guardan relación con lo sobrenatural (fig.).

El concepto de **religión** (del latín *religare*, 'volver a enlazar', del latín *religere*, 'observar cuidadosamente', y del latín *religio*, 'contemplación consciente de lo relacionado con la veneración de los dioses') designa el reenlace del hombre con lo sobrenatural o con la realidad postrera (p. 230, A-D).

Esta realidad postrera, como también su relación con el individuo (p. 230, E-J), es interpretada de diferentes maneras por las religiones del mundo.

En general, se entiende por fuerzas sobrenaturales todas las que no se consideran causadas por el hombre ni sometidas a las leyes naturales. Pero, como lo que se considera causado por el hombre o leyes naturales varía de una cultura a otra, la diferenciación –habitual en nuestra cultura– entre fenómenos naturales y sobrenaturales no se establece en todas las culturas con tanta claridad.

No existe una **definición** única de la religión. Por regla general, la religión hace referencia al carácter institucionalizado de la interacción entre el hombre y lo sobrenatural. Según Melford Spiro [1966], la religión designa aquellas acciones culturales que están impregnadas de una concepción del universo y que se manifiestan a través de rituales. C. Geertz [1973], por el contrario, subraya el aspecto experimental y fenomenológico de la religión:

> «Una religión es un sistema de símbolos cuya finalidad es crear modos y motivaciones poderosos, convincentes y duraderos. Este propósito se lleva a cabo mediante la formulación de concepciones acerca del orden fundamental de la vida y la existencia. Estas concepciones, a su vez, se revisten de tal aura de incuestionabilidad, que los modos y las motivaciones se consideran realistas.»

La religión cumple diferentes **funciones:**

Por una parte, explica fenómenos que de otra manera no se pueden explicar. En las sociedades occidentales, en los últimos 300 años, de esta tarea se ha ido encargando cada vez más la ciencia. Sin embargo, cuanto más se van descubriendo los misterios del mundo material, más preguntas fundamentales surgen sobre la causa, la finalidad, el sentido y la naturaleza de la vida, la muerte, la energía o el universo, preguntas que sólo se pueden «explicar» mediante respuestas religiosas.

Por otra parte, la religión da sentido a la conducta humana; explica y valora la posición que ocupa el individuo en su sociedad y en el cosmos. Establece líneas directrices generales para una conducta culturalmente adecuada, fomenta o castiga determinadas formas de vida y se esfuerza por conservar los valores que reclaman un compromiso universal y que reflejan la ética de la cultura.

En algunas culturas (inuit, judíos) las funciones religiosas en el ámbito de lo privado las asumen miembros de la familia, como, p. e., el cabeza de familia. Se denominan templos a los espacios públicos o privados que han sido construidos principalmente para actividades religiosas y rituales y que no están disponibles para actividades profanas.

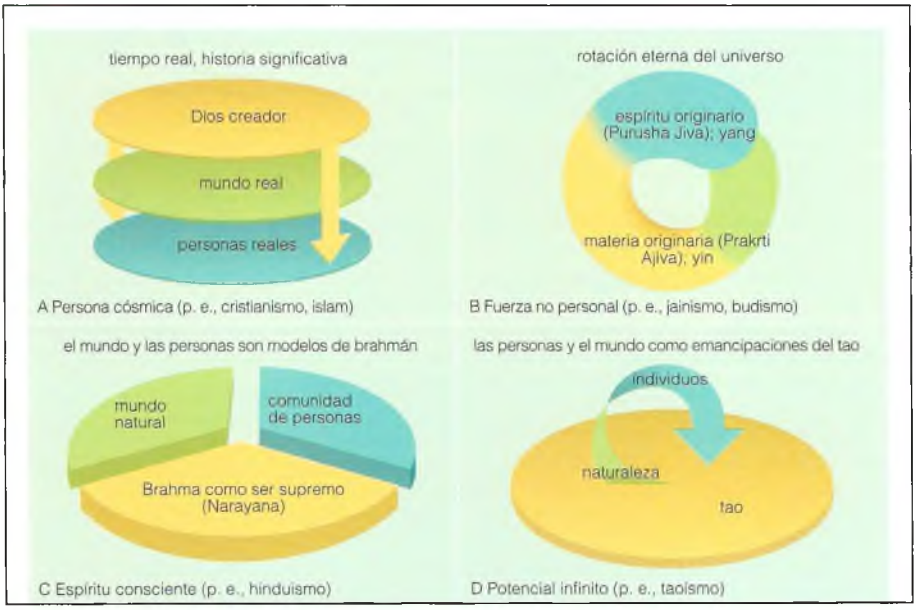
La religión comprende una serie de patrones de conducta institucionalizados, es decir, **rituales,** que fortalecen y renuevan la fe religiosa. Las ceremonias ponen a la sociedad en contacto con lo sagrado; de este modo, los partícipes se convierten en parte de lo sagrado. Este contacto entre los creyentes y lo sagrado va acompañado en muchas religiones de un estado de trascendencia de la conciencia cotidiana mediante prácticas encaminadas a ampliar la conciencia (p. e., técnicas para entrar en éxtasis o en trance, ingesta de drogas).

La religión y el **poder político** están vinculados entre sí en la mayor parte de las culturas. Muchas veces los intereses de los poderosos aparecen expresados y respaldados por el dogma religioso dominante. Gracias al contacto con el terreno de lo sagrado y a las convicciones culturales básicas, los especialistas religiosos poseen a menudo influencia política. Sobre todo en las sociedades sacerdotalmente organizadas las elites religiosas y políticas son idénticas. Las culturas que poseen escritura disponen de textos sagrados, como, p. e., el Talmud, la Biblia o el Corán. La tradición escrita es ejercida y salvaguardada por un sacerdocio que a menudo es idéntico a la elite social. Bajo el liderazgo de figuras carismáticas, es frecuente que se separen de la religión grupos (sectas) o elementos (distintos cultos). Además, los líderes humanos pueden ser divinizados (Japón: Tenno; Tíbet: dalái lama; ismaelitas: Aga Khan; nilotas: rey de los shilluks).

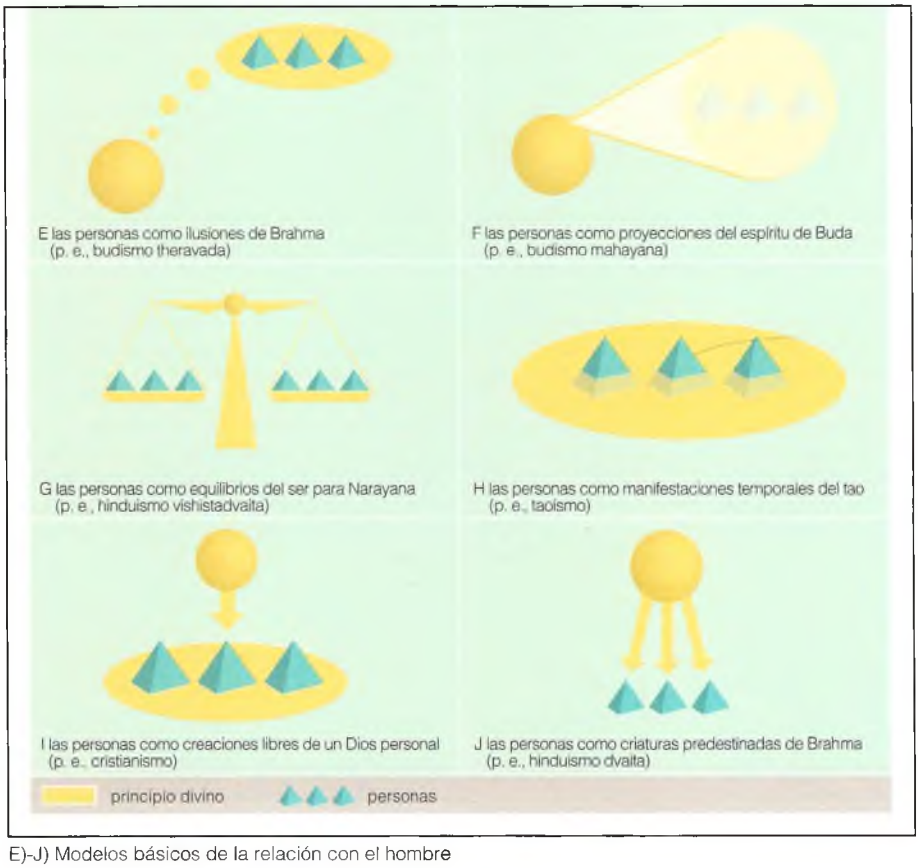
En la actualidad, las democracias profanas están amenazadas por fuerzas religiosas internas (p. e., la influencia de los fundamentalistas cristianos en la política de los EEUU) y externas (p. e., por los atentados de motivación religiosa).

La religión es un fenómeno universal para cuya explicación se ha desarrollado una serie de teorías en la etnología:

Material protegido por derechos de autor



A)-D) Modelos básicos de la realidad postrera



E)-J) Modelos básicos de la relación con el hombre

Las **explicaciones psicológico-individualistas** se remontan a Tylor y Freud. Éstos contemplan la religión como una posibilidad terapéutica para reducir el miedo o la inseguridad, o bien como una manera de satisfacer la necesidad cognitiva de dar sentido a las cosas y conocerlas. Los fenómenos críticos (p. e., la muerte) poseen el potencial de destruir los vínculos sociales. Para Freud la religión es además un fenómeno neurótico que surge del sentimiento de culpa con respecto a los deseos prohibidos. Siguiendo a Tylor, Malinowski [1939] define la religión como una posibilidad de superar las crisis. Al principio de la historia de la etnología, se intentaba con frecuencia posicionar el monoteísmo, en contraste con otras formas religiosas, como la forma más desarrollada de la fe. Así, el *evolucionismo* de Tylor constata una evolución desde el animatismo, el animismo y el politeísmo hasta el monoteísmo.

Las **explicaciones histórico-culturales,** desarrolladas sobre todo en el ámbito de habla alemana, también se remontan al *evolucionismo* de Tylor. Según L. Frobenius y A. E. Jensen, toda forma de cultura se basa en un único acto de conocimiento que se representa en un estado de conmoción.

Al investigar las sociedades de Indonesia oriental, a las que él llama «tribus campesinas primitivas», Jensen aborda el mito de Dema, que es descuartizado y de cuyos fragmentos surgen las plantas cultivables. Además destaca el papel primordial de las sangrientas ofrendas de animales, que pueden aparecer juntamente con la caza de cabezas. Estos rituales y sacrificios los interpreta como un intento de restablecer el vínculo del hombre actual con el conocimiento primigenio (en este caso, el descubrimiento del cultivo del suelo, encarnado por el mito de Dema).

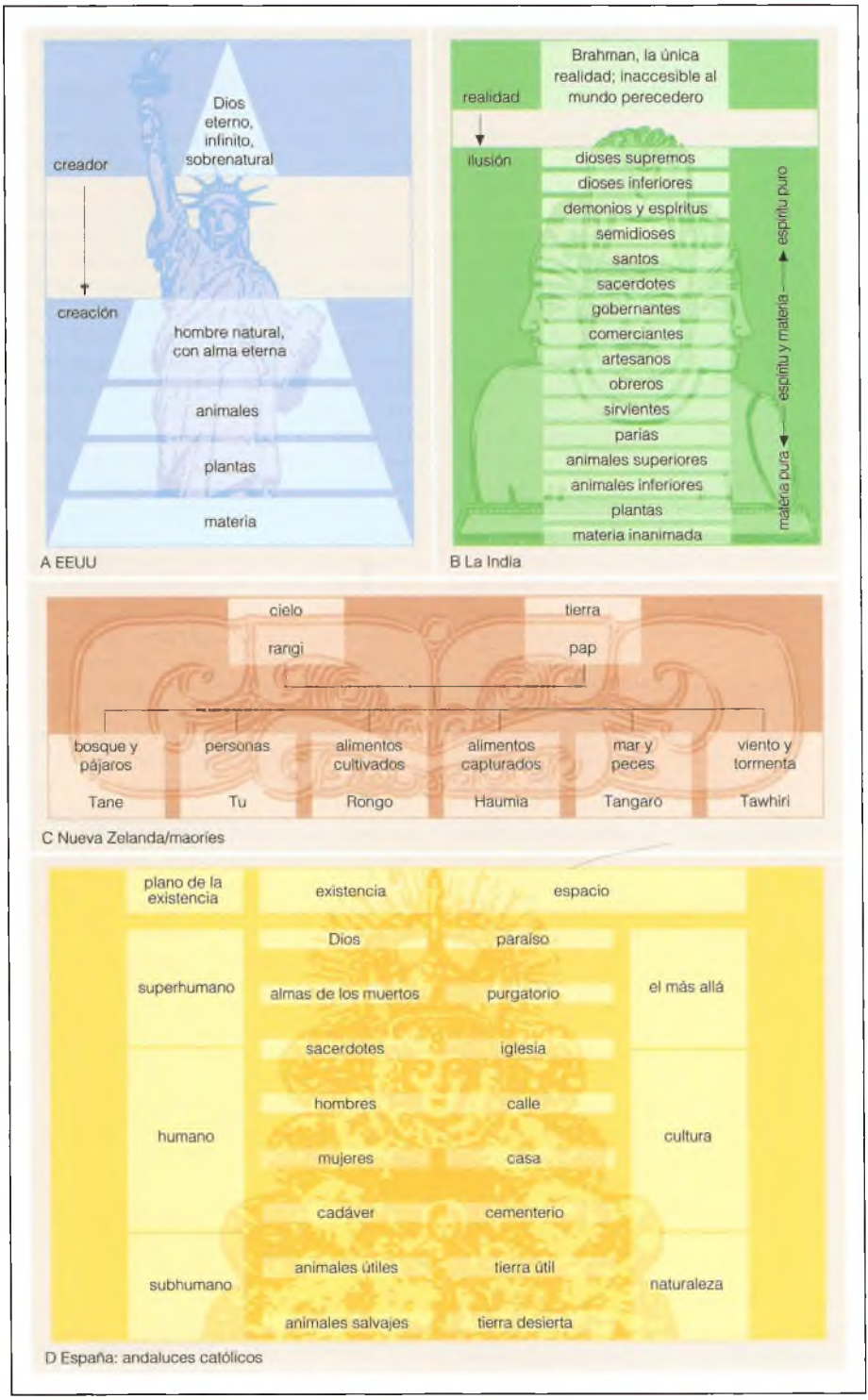
La *Escuela de Viena,* en la tradición del etnólogo y reverendo W. Schmidt, a diferencia del modelo evolucionista de Tylor, parte de que al principio de la historia de la humanidad está la religión, que se muestra a los hombres mediante la revelación del único Dios. En las actuales culturas que viven de la caza, los seguidores de la Escuela de Viena ven vestigios de la originaria sociedad humana que no han sido influidos ni alterados por las evoluciones sociales ni económicas; según ellos, entre los cazadores la revelación original se ha conservado hasta hoy. Numerosas investigaciones de la Escuela de Viena proyectan la idea cristiana y monoteísta de Dios sobre la religión de estos «pueblos primitivos». El **monoteísmo originario** está formulado como la forma más pura de la fe religiosa.

Hoy en día, esta tesis sólo tiene importancia desde el punto de vista de la historia de las teorías.

Las **explicaciones holístico-sociológicas** se remontan a la etnología francesa. Con arreglo a ellas, la religión es una expresión del orden y de las condiciones sociales. Durkheim diferencia entre el ámbito profano y el sagrado. La fe religiosa como parte del ámbito sagrado es para él una idea que expresa la naturaleza de las cosas sagradas. La experiencia y la voluntad colectivas trascienden y guían la experiencia y la voluntad individuales. Una sociedad que esté únicamente basada en una moral profana y en la solidaridad es para él demasiado inestable. Las personas necesitan algo vinculante que esté fuera de su propio ser y que, desde el exterior, influya en los individuos en forma de mandamientos y prohibiciones: lo sagrado. Por regla general, lo sagrado está simbolizado por un objeto sagrado (p. e., los tótems de los aborígenes australianos).

Los **enfoques fenomenológicos religiosos** se remontan a la fenomenología de los filósofos W. Dilthey (1833-1911) y E. Husserl (1859-1938), según la cual el ideario humano sólo abarca las apariencias de las «cosas», que de por sí permanecen desconocidas. Estos filósofos se apartan de la reducción de lo religioso a factores puramente psíquicos o sociales e intentan entender e interpretar las apariencias religiosas «tal como están». El centro de la observación fenomenológica religiosa lo ocupa, además de la apariencia, la vivencia subjetiva, a través de la cual se manifiesta el mensaje contenido en el fenómeno. Según el teólogo evangelista Rudolf Otto [1917], que se halla en la tradición de la fenomenología considera que, p. e., lo numinoso (del latín *numen* = 'deidad, ser divino') puede ser experimentado a través del estremecimiento –producto de la fascinación y la repulsión– del ser humano ante la experiencia de que a su lado existe «algo diferente».

En la etnología religiosa están influidos por la fenomenología, sobre todo, los análisis de los mitos y el enfoque teórico-simbólico.



A)-D) Imágenes del mundo de diferentes culturas

La **concepción del universo** o **imagen del mundo** (en inglés, *world view*) designa la orientación cultural básica de los individuos, grupos y culturas. Una concepción del universo es la suposición universal, fundamental y esencial sobre la naturaleza, la esencia y el orden del mundo; sobre todo se manifiesta en valores, normas, actitudes y convicciones.

El concepto de *Weltanschauung* (concepción del universo) fue acuñado por el filósofo alemán W. Dilthey y está estrechamente vinculado a su principio fenomenológico.

Dentro de una cultura existen diferentes concepciones del universo que compiten entre sí. Sin embargo, durante mucho tiempo, esta variedad intracultural no fue considerada por la etnología, que se decantó por una imagen total (holística) de la cultura. La idea de que el mundo está organizado en dicotomías ha tenido desde siempre un especial poder de atracción para las teorías filosóficas, científicas en general y etnológicas en particular. La necesidad de comprender concepciones del universo culturalmente homogéneas y obligatorias se manifiesta sobre todo en las comparaciones culturales, que plantean una versión holística de lo propio frente a una versión holística de lo ajeno.

Así, p. e., L. Lévy-Bruhl [1922] formula una mentalidad primitiva que se opone al pensamiento moderno; el pesimista cultural Oswald Spengler [1918-1922] diferencia entre los estadios culturales «apolíneos» y «fáusticos». Y todavía hoy se sigue haciendo la distinción entre una concepción del universo «primitiva» y «civilizada», o bien se diferencian las culturas «masculinas» de las «femeninas» o las «septentrionales» de las «meridionales».

Las concepciones del universo reproducen el emplazamiento –acometido por una cultura o un individuo– del hombre en el espacio y en el tiempo, así como las señas de identidad predominantes (A-D). Las concepciones del universo son etnocéntricas y tienen dos funciones principales:

1. Ejercen una influencia normativa y unificadora sobre los miembros de la propia cultura (p. e., mediante indicaciones de lo que es una conducta «apropiada» o «equivocada»).
2. A través de ellas los miembros de una cultura se aseguran que su orden y estructura sociales sean «apropiados», mientras que fuera de la propia cultura, situada en el centro del mundo, viven los ajenos con sus usos y costumbres equivocados, extraños, grotescos o pavorosos.

En toda cultura hay ideas acerca del origen del mundo (cosmogonía), del hombre (antropogonía) y de la cultura (etnogonía). Estas ideas se expresan a través de los mitos. El caos no sólo reina en los márgenes espaciales del centro, sino también en tiempos muy remotos (antes de que el mundo, el hombre y la cultura fueran lo que son) y en el fin del mundo. El caos reinante en el origen se reproduce en los **mitos cosmogónicos.** A continuación, se crea el universo, pero la divinidad creadora se retira del mundo o es matada. Los seres de los tiempos remotos están dominados por la mera avidez, los apetitos y la brutalidad y no se amoldan a ningún orden. Sólo la intervención de los **héroes culturales** (p. e., Trickster entre los indios norteamericanos, Prometeo entre los griegos) proporciona el orden a los hombres.

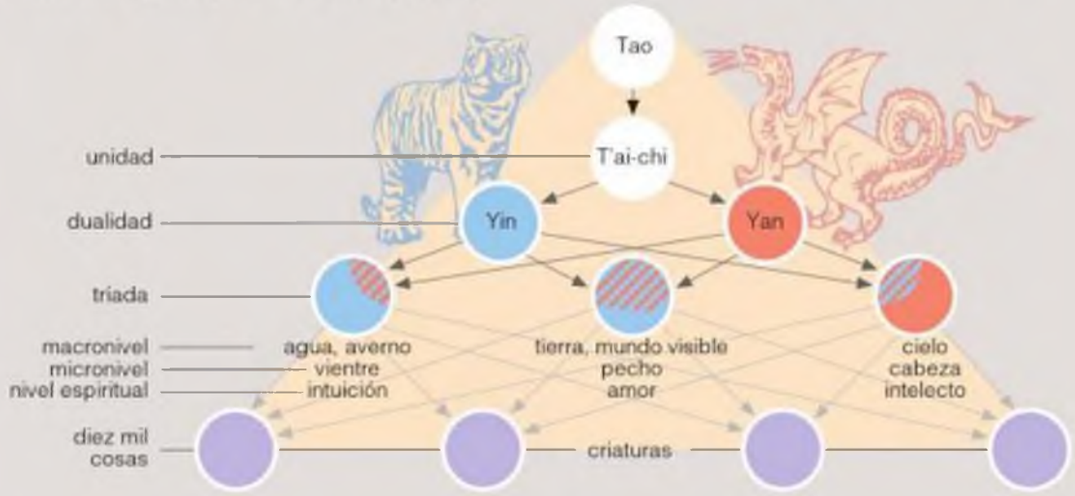
Los **mitos escatológicos (del fin del mundo)** hablan del desmoronamiento del orden «adecuado» cuando llegue el fin del mundo, que va acompañado de una catástrofe y trae consigo una inversión del sistema de valores: lo permitido se prohíbe, y lo prohibido se permite *(world-upside-down).*

En la mayor parte de las culturas esta inversión se ejecuta en determinados periodos del ciclo anual (p. e., los carnavales).

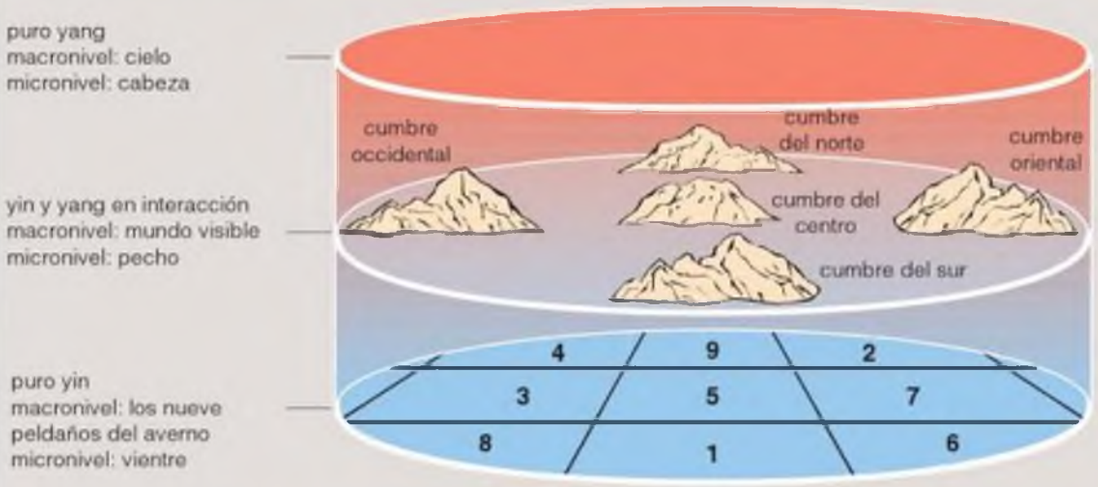
El concepto de **cosmología religiosa** designa las características de la fe en la cohesión interna del mundo, en la estructura y el funcionamiento del individuo, de la sociedad y de los seres y las fuerzas sobrenaturales animadas e inanimadas (p. 234, A). Así, la doctrina de los cinco elementos del taoísmo define las ideas del presente y de la vida después de la muerte (p. 234, B). Los principios del yin y del yang, cuando están en armonía, forman la tierra visible. El yang sale de la tierra hacia arriba para crear el cielo, mientras que el yin se hunde hacia abajo y crea el averno. Como en muchas culturas, la cosmología religiosa está también aquí concebida espacialmente. Después de la muerte, el alma humana recorre los nueve escalones del averno, dominados cada uno por un demonio, para purificarse así de sus pecados. Si durante ese tiempo no es correctamente venerada por sus familiares, entonces el alma del muerto puede traerlos una desgracia (p. e., una enfermedad); la tarea del chamán sanador es descender al averno para preguntarle al alma por la causa de su enojo (p. 234, C).

La fe se expresa a través de símbolos y actos simbólicos. Así, los cinco elementos taoístas se reflejan en el ciclo anual y vital, en la estructura del espacio (puntos cardinales, un centro), en los ele-

A través de la primera respiración (t'ai-chi) surgen los cinco elementos del tao: a partir del tao se crea el uno, a partir del uno el dos (yin y yang), a partir del dos el tres (agua, tierra, cielo), y a partir del tres las diez mil cosas. Esto se representa dramáticamente en el ritual de la distribución del fuego (fen-teng) de la fiesta cósmica de la renovación (chiao): con un pedernal se atiza un fuego; con él se enciende una primera vela (t'ai-chi), y con ésta una segunda y una tercera vela (yin/yang).



A Visión estructural del cosmos taoista (según Lao-Tse, Tao Te Ching, cap. 42)



B Estructura espacial del cosmos taoísta

C La doctrina de los 5 elementos del taoísmo en el ciclo anual

A)-C) Cosmología del taoísmo

Material protegido por derechos de autor

mentos (agua, madera, fuego, metal, tierra), en los órganos del cuerpo (hígado, pulmón, corazón, riñón, estómago) y en las etapas del ciclo (nacimiento, pubertad, edad adulta, vejez, muerte). Estos elementos se reproducen en el ciclo del año y se celebran en el ciclo de las fiestas anuales (C).

La cosmología, los símbolos y su significado están basados en la estructura social y subsistencial de la cultura. En la **fe religiosa** se expresa lo que se acepta como última verdad de la vida. Dicha fe incluye el convencimiento de que existe un poder fuera de la naturaleza y del mundo humano; de este modo, la fe evita ser juzgada por los estándares profanos de la realidad (p. e., la lógica).

Así, p. e., la existencia de espíritus y dioses no puede ser demostrada ni refutada, sino sólo creída o no creída; ahí reside la fuerza de la fe religiosa.

De todas maneras, a la hora de relacionar un fenómeno psicológico individual como la fe con las sociedades y las culturas, se plantean dificultades. En la etnología clásica se aceptaba la existencia de sistemas de fe obligatorios, integrados y coherentes para todos los miembros de una cultura. Así, G. Bateson diferencia la coherencia del sistema de fe *(eidos)* de la coherencia del sistema de valores *(ethos).* El *eidos* y el *ethos* se analizan teniendo en cuenta que, dentro de una cultura, la fe se puede manifestar de diferentes modos, dependiendo de factores socioeconómicos y políticos.

En la imagen religiosa del mundo, la **fe,** la **subsistencia** y la **alimentación** suelen estar unidas entre sí.

Así, la fe de los pueblos que viven de la caza va unida a las cosas que para ellos son vitales, como, p. e., la tierra, los animales y las plantas. El pueblo pastor de los dinkas se alimenta sobre todo de carne de vaca; de ahí que les concedan a las vacas un importante significado religioso; el sacrificio y el reparto de una vaca representa su estructura social.

Determinados alimentos sólo se pueden tomar en contextos religiosos, o bien han de ser evitados.

P. e., entre los católicos creyentes el consumo de carne los viernes está considerado un tabú.

Estos tabúes alimenticios son, desde el punto de vista evolucionista, vestigios de anteriores etapas de la evolución. Por el contrario, la ecología cultural y el materialismo cultural formulan los tabúes alimentarios como unos mecanismos de adaptación que han de garantizar en una zona el equilibrio entre el hombre y los recursos. J. Goody [1982] investiga la relación entre la alimentación y la estructura socioeconómica. Interpreta la alimentación y los tabúes alimenticios menos como expresión de las estructuras simbólicas y normativas que como el resultado de procesos históricos concretos.

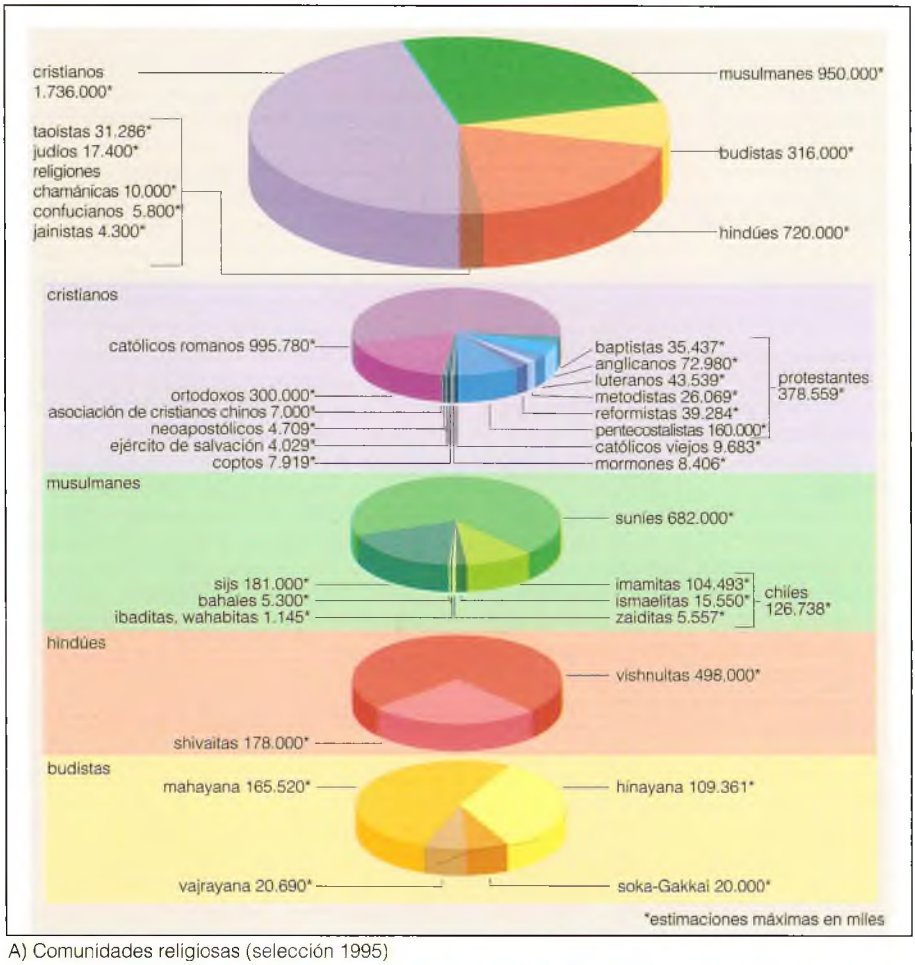
En la cosmología religiosa los **símbolos religiosos** desempeñan un papel primordial: a menudo representan la esencia del orden cosmológico. El uso y el significado de los símbolos han de ser primero aprendidos por los miembros de una sociedad mediante una transmisión formal o informal. Los novatos («iniciandos») son enfrentados a estos símbolos en contextos espaciales (p. e., en templos) o mediante rituales impresionantes y emocionantes.

Constituye una forma especial de simbolismo religioso el **totemismo** (en ojibwa, *totem* = 'pertenencia a un clan'), la fe en la fuerza sobrenatural de un tótem y su veneración.

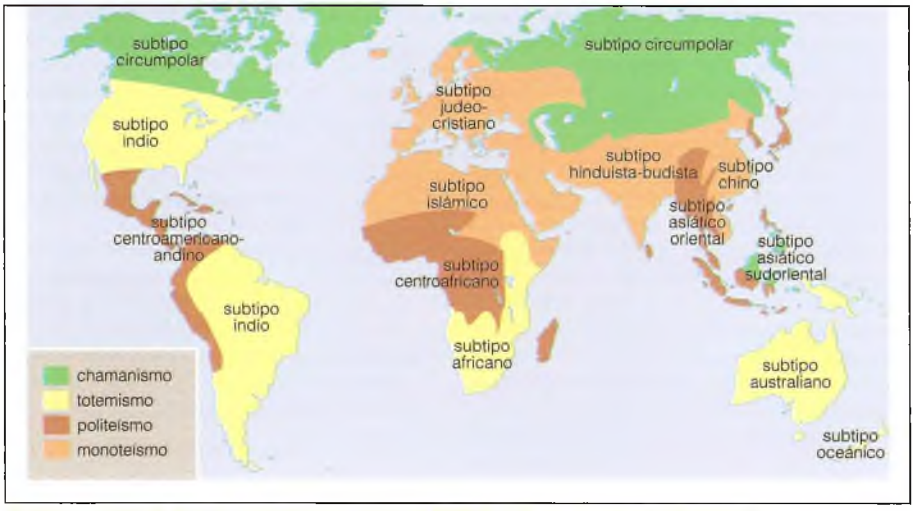
En la cosmología de los aborígenes australianos, p. e., se considera que las personas, los espíritus, los animales y las plantas están emparentados entre sí. La relación entre el individuo, el grupo y la naturaleza se expresa mediante objetos específicos, los tótems, y es la base para las actividades ceremoniales y rituales.

J. F. McLennan [1865] contempla el totemismo como la expresión del fetichismo (adoración de objetos) de los grupos de procedencia exogámica unilineal. Para J. Frazer [1887] el totemismo representa un vestigio de una época de la historia de la humanidad en la que no se conocía la paternidad biológica. W. H. Rivers [1924] define el totemismo como una combinación de elementos de tipo social (vinculación de un grupo exogámico a un fenómeno natural o a una especie), psicológico (fe en la procedencia del tótem) y ritual (conversión en tabú o adoración del tótem). Se pueden diferenciar **dos formas:**

1. En el **totemismo concepcional** los elementos de la naturaleza (p. e., insectos, minerales, plantas) que se hallaban presentes durante la concepción de una persona son asociados a ella y considerados un tótem. La relación con los tótems concepcionales varía de una cultura a otra; en la mayor parte de las culturas australianas estropear o incluso comer su tótem está prohibido.
2. El **totemismo ancestral** une a los individuos con el pasado. En su viaje hacia el más allá, los ancestros dejan en este mundo objetos que están animados con fuerzas vitales. De esas fuerzas vitales surgen hijos del espíritu que esperan en forma de planta o animal a nacer como personas.



A) Comunidades religiosas (selección 1995)



B) Propagación de los tipos religiosos en torno a 1500 d.C. (muy esquematizadamente)

La magnitud de las comunidades religiosas –como la de las comunidades lingüísticas– sólo se puede calcular estadísticamente con mucha imprecisión. En algunas regiones (p. e., Asia oriental), un individuo puede pertenecer al mismo tiempo a diferentes comunidades religiosas. Aparte de eso, no todos los Estados hacen averiguaciones estadísticas acerca de la pertenencia a la religión. De ahí que se calcule la magnitud de las comunidades religiosas (A) mediante estimaciones aproximadas.

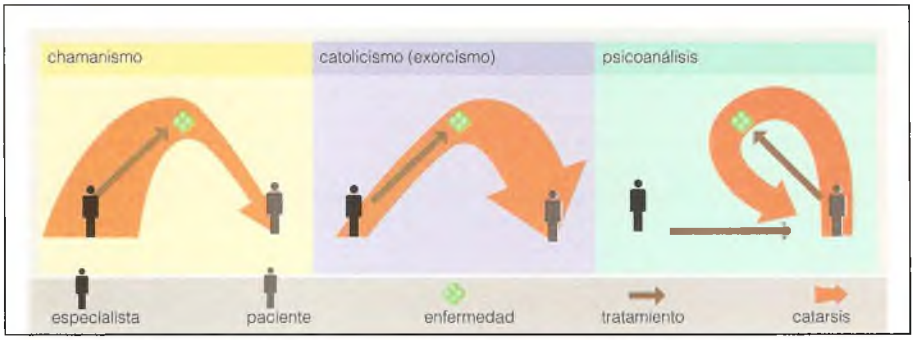
Para clasificar las religiones y las prácticas religiosas dentro de unos sistemas más grandes, hay que tener en cuenta los criterios que les sirven de base. A. Wallace [1966] introduce un sistema de clasificación en el que se diferencian cuatro tipos de religión (B): el chamanismo, el totemismo, el politeísmo y el monoteísmo. La sucesión de los tipos en el tiempo se remonta a un esquema de clasificación evolucionista: la religión es definida a través de la creciente complejidad de las instituciones culturales. El modelo, basado en el mundo de *ca.* 1600 d.C., guarda relación con diferentes formas de subsistencia:

- El **tipo de religión chamanista** se practica sobre todo en culturas cuya subsistencia está basada en la caza, la pesca y la recolección de plantas (p. e., en Eurasia, Norteamérica). La estrecha relación del hombre con los animales (p. e., con renos, osos, focas, perros) y con las plantas se reproduce mediante un simbolismo animal y vegetal. La institución del culto del chamanismo es individualista, es decir, que los cultos tienen lugar entre chamanes y los distintos miembros del grupo que busquen ayuda. En las sociedades chamanistas, además de los chamanes, hay otras instituciones de culto religioso individualista; así, los cabezas de familia asumen funciones religiosas dentro del marco doméstico. La práctica religiosa del chamanismo está más vinculada a las crisis que a los ciclos del calendario.
- En el **tipo de religión totemista** (p. e., en Norteamérica, África, Australia, Oceanía) dominan las instituciones de culto comunales, es decir, que los cultos se celebran en público. Éstos coexisten a menudo con formas individualistas de religión, como, p. e., el chamanismo. A semejanza del chamanismo, las religiones totemistas se basan en una creciente complejidad social; ésta da lugar a la formación de especialistas totemistas a tiempo completo. Los ritos de la religión totemista enlazan con los ciclos de la vida y del calendario. Rituales de subsistencia, como el *potlatch* de los indios kwakiutles, marcan prácticas totémicas. Los ritos de iniciación durante la pubertad están muy extendidos.
- El **tipo politeísta** (p. e., en la América Central y Andina, en África Central, en regiones limítrofes de China y de la India), además de instituciones de culto individualistas y comunales, posee también estructuras eclesiástico-burocráticas. Los componentes de esta forma de religión son los templos, las rutas de peregrinos, los santuarios, los fetiches, los ídolos y los amuletos, así como un panteón muy diferenciado. Los dioses influyen en la fertilidad de la tierra, del hombre y del animal. En las religiones politeístas se forma una clase sacerdotal; las reglas religiosas son codificadas por escrito.
- El **tipo monoteísta** va asociado a culturas de una complejidad política y económica superior (p. e., sociedades estatales de Eurasia, de Europa, de la India, de China y del Próximo Oriente) cuya subsistencia se caracteriza principalmente por la producción de alimentos. El monoteísmo no significa la fe en un dios, sino en un dios principal o superior al que pueden estar subordinados muy diferentes espíritus, fuerzas sobrenaturales o portavoces, como, p. e., los santos en el catolicismo. Pese a la existencia simultánea de las instituciones de culto de otros tipos religiosos, aquí dominan las estructuras eclesiástico-burocráticas.

El modelo clasificatorio de Wallace remite a tipos religiosos fundamentales que están expuestos a una continua transformación, en la que las formas existentes se combinan una y otra vez entre sí. De este modo, en situaciones de crisis individual y social (p. e., subordinación o destierro) se producen **movimientos de revitalización** de formas religiosas más antiguas o anacrónicas: el grupo sometido recurre más a formas tradicionales de expresión religiosa, a las que vuelve a dotar de vida.

Así, como reacción ante la impotencia social y política de los años 1890, surgió entre los indios de las llanuras el *movimiento de la ghost-dance.* Este intento de movilizar la ayuda de las fuerzas sobrenaturales era, al mismo tiempo, una lucha por la supervivencia física y cultural.

En otros casos se produce el **mesianismo**, es decir, que el grupo se organiza en torno a un líder carismático. Y también la **secularización** y el retroceso de la importancia de la religión institucionalizada en las naciones industriales europeas van acompañados de un incremento de prácticas y organizaciones ocultas, así como de personalidades carismáticas (p. e., líderes de sectas, líderes religiosos fundamentalistas, estrellas del pop) y de corrientes de moda.



A) Estrategias de curación en situaciones críticas

B) Relación con las crisis existenciales en el chamanismo

síntomas de la crisis	causas	nombre	aparece en
estado crepuscular propenso a la enfermedad, seguido de estados agresivos de excitación	inhibición masculina de la agresión en sociedades que fomentan la agresividad	amok	Asia sudoriental, Polinesia, Melanesia, navajos
anorexia, bulimia y vómitos provocados	ideas sobre la belleza (delgadez) física poco realistas	anorexia, bulimia	EEUU, Europa
trastornos del sueño, diarrea, vómitos	codicia de determinados objetos, envidia	mal de ojo	países mediterráneos, Europa
pesadillas, debilidad, falta de apetito, desmayo, depresión	contacto demasiado estrecho con cadáveres	enfermedad mental	indios norteamericanos
trastornos de la personalidad, angustias (pueden producir la muerte)	miedo a que el pene o la vulva o los pezones se retraigan	koro	Sudasia, Asia oriental
conductas irracionales y peligrosas (p. e., arrancarse la ropa del cuerpo, exponerse al frío)	ataque repentino de hasta media hora, seguido de un coma de hasta doce horas	pibloktoq (histeria ártica)	inuits
trastornos parciales de la personalidad	estados de trance en los que hay una comunicación con los difuntos	spell	estados del sur de EEUU
el alma «abandona» el cuerpo; depresión, diferentes enfermedades	sobresalto, *shock*	susto	Latinoamérica
miedo paralizante a que otros perciban el propio cuerpo como obsceno o desagradable	miedo al rechazo	tajin kyofusho	Japón
risa histérica, llorar, cantar, apatía	estar poseído por un espíritu	zar	Norte de África, Próximo Oriente

C) Crisis y enfermedad ligadas a la cultura

El concepto de **crisis** (*crisis*, substantivo del griego *krinein* = 'separar, elegir, juzgar, decidir') designa una forma especial del cambio social, una situación de desorientación que se percibe subjetivamente como difícil de superar y, a menudo, como ruptura, como, p. e., la crisis del que tiene fiebre o la situación crítica de la economía mundial. Los especialistas son consultados para atajar (A) crisis que pongan en peligro la existencia o para superarlas.

En muchas culturas las crisis existenciales personales marcan el inicio de una carrera como curandero (B).

En la etnología se definen diferentes tipos de crisis:

- Las **crisis de iniciación**, como p. e. la vocación de chamán.
- Las **crisis de enfermedad**, a menudo vinculadas a la cultura y en otras partes desconocidas (C), están menos documentadas en cuanto a su proceso e importancia para los afectados que en cuanto a la relación del curandero y la sociedad con la enfermedad.

  Así, encontramos fórmulas para combatir las molestias físicas y para saber cómo se pueden superar los dolores con la ayuda de los dioses, los espíritus de los muertos u otras fuerzas; indicaciones para superar situaciones críticas, como, p. e., la siembra, la cosecha, la caza o el parto, con la ayuda de actos rituales o a base de recitar determinados aforismos; amuletos que protegen a quien los lleva en las situaciones críticas [Hauschild, 1993].
- Las **crisis de fe** han estado consideradas durante mucho tiempo como fenómenos propios de las culturas modernas, mientras que eran negadas para los representantes de la «mentalidad primitiva».
- Las **crisis vitales** ponen en tela de juicio la propia identidad y el estatus social. Pueden ser superadas mediante ritos de transición que, según Gennep [1909], recorren las fases de separación, marginalización e incorporación. Según Turner [1978], durante estas fases el individuo se encuentra en un estadio de límite; el individuo es nuevamente condicionado y, a través de la ritualización pública de la crisis, puede desarrollar una vivencia de comunidad, la denominada *communitas*, más allá de todos los vínculos tradicionales.
- Las **crisis escenificadas** son rituales que se pueden observar en numerosas culturas. A través de ellas se puede subvertir y ridiculizar el orden imperante (p. e., ideas sobre la moral, derechos y obligaciones). Precisamente estas fases anárquicas son las que contribuyen a la reintegración de los actores en el orden vigente. Éste únicamente es puesto del revés (inversión simbólica) y, con ello, queda confirmado como el estado cultural normal (p. e., el carnaval como complemento del orden cotidiano).

Puede haber **cultos de crisis** cuando las culturas reaccionan ante contactos y cambios culturales con la creación de fenómenos de culto especiales.

El concepto fue introducido en el lenguaje técnico etnológico por el etnólogo Weston La Barre a principios de los años setenta del siglo xx.

Los cultos de crisis están propagados por el mundo entero como reacción ante el desafío de la modernidad, el colonialismo y la desaparición de las tradiciones.

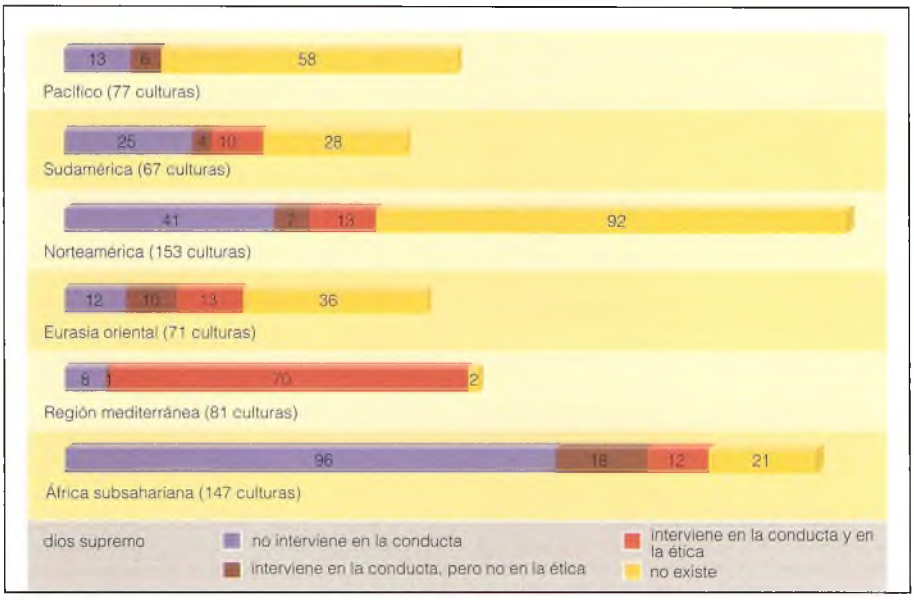
Un caso especial de culto de crisis son los **movimientos nativistas**, en los que se reavivan determinados elementos de una cultura. El culto de la *ghost dance*, que auguraba la destrucción del hombre blanco y el regreso de los muertos, que recuperarían la vieja cultura, era también un culto de crisis nativista.

En el denominado Tercer Mundo aparecen con frecuencia líderes carismáticos que imitan a los blancos y prometen a sus adeptos que podrán conseguir de una manera «mágica» bienes procedentes de un lejano mundo de espíritus (p. e., los cultos cargo). A menudo se añaden utopías sociales que hablan de un inminente reino de los cielos en la Tierra (milenarismo). Tales movimientos de expectativas de salvación pueden a menudo distraer de las consecuencias revolucionarias de los movimientos anticolonialistas y hacer que éstos parezcan una mera expresión de una «psique [supuestamente] irracional de los nativos». Sin embargo, el irracionalismo atribuido a los cultos de crisis de los «primitivos» caracteriza, sobre todo, a los propios Estados industriales.

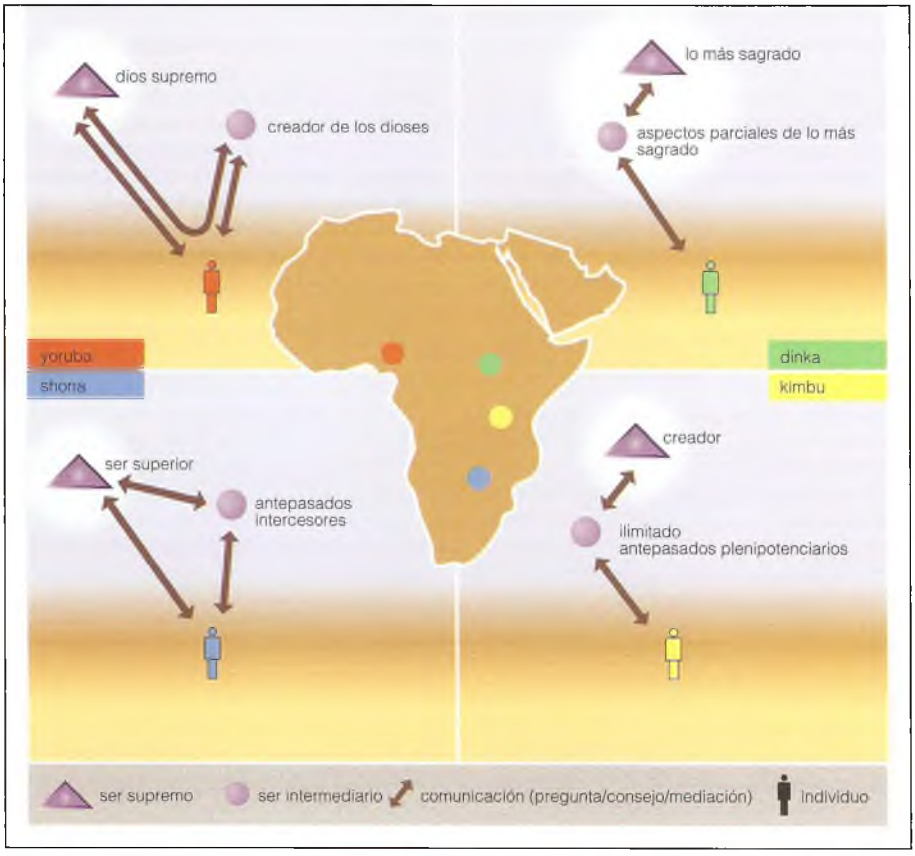
Así, el Tercer Reich remite ya al carácter mesiánico de un culto de crisis. Otros ejemplos son la creencia en los ovnis y la ola de esoterismo.

En la etnología el centro lo ocupa el carácter regulado de la superación de las crisis, p. e., mediante ritos de transición: el estadio límite despersonalizado (es decir, el ámbito de la liminalidad) se convierte en una fase que constata y reproduce regularmente la totalidad de la sociedad. Rara vez discuten los etnólogos las superaciones de crisis fallidas de personas particulares ni el arraigo duradero del estado de liminalidad, p. e., como «enfermedad mental», innovación o rebeldía. Durante mucho tiempo se ha evitado centrarse en la complejidad de las crisis individuales o sociales. Hoy en día éstas son más bien percibidas como únicas en su género.

Material protegido por derechos de autor



A) Fe en un dios supremo (propagación y tipología)



B) Situación mediadora entre el individuo y el ser supremo a través del ejemplo de cuatro teologías africanas

La fe en lo **sobrenatural** se puede expresar de diversas maneras. Hay que diferenciar entre fuerzas sobrenaturales y seres sobrenaturales.

Las **fuerzas sobrenaturales** son impersonales y sólo se atribuyen a determinados objetos y personas. Las fuerzas probablemente más conocidas, *mana* y *tabú*, son de origen malayo-polinesio y se transmiten a las personas mediante el contacto.

Las cosas que contienen *mana* (fuerza positiva) han de ser rozadas; las que contienen *tabú* (fuerza negativa) han de ser evitadas.

Tales fuerzas existen en toda cultura: p. e., entre los sioux *(wakan),* los algonquin *(manitou),* los nkundu *(elima)* y los romanos de la Antigüedad *(numen).*

Estas fuerzas no vinculadas a personas desempeñan también un papel significativo en la tradición filosófica occidental, p. e., como «ente» (santo Tomás de Aquino), «chispita del alma» (Maestro Eckhart), *«élan vital»* (Henri Bergson) o «fuerza vital».

En la teoría de la religión desarrollada por R. R. Marret [1909], el **animatismo** (creencia en las fuerzas sin carácter personal) está considerado como la forma más primitiva de fe religiosa. En nuestra sociedad también está muy difundido: la pata de liebre, la *mesusa* judía, el maillot amarillo del Tour de Francia. Las personas pueden estar «perseguidas por la mala suerte» o pueden «atraer la suerte», o bien poseer o no poseer «carisma» y *«sex-appeal»*.

La popularidad de la fe en las fuerzas que habitan en los objetos se manifiesta claramente a través de cuentos, películas y novelas: los anillos de *El señor de los anillos* de Tolkien, el primer dólar ganado por el propio Tío Gilito, etcétera.

Los **seres sobrenaturales** tienen carácter personal y pueden ser de naturaleza no humana (dioses, ángeles, espíritus naturales) o humana (espíritus de los muertos y de los antepasados). Tylor [1871] suponía que en las primeras culturas la idea de que los hombres poseen un alma fue transmitida a los animales, las plantas y los objetos inanimados. A esta fe en la animación de los objetos por seres espirituales la denominó **animismo.**

Los **dioses** suelen estar concebidos antropomórficamente, pero a veces también en forma de animales o fenómenos naturales (sol, manantial, etc.). En algunas culturas los **dioses supremos** o **dioses creadores** (A) se crearon a sí mismos; en otras fueron creados por otros dioses. En ningún caso son considerados por los creyentes como creaciones de los hombres. A veces, sin embargo, las personas son veneradas como dioses (p. e., el emperador etíope Haile Selassie en el culto rastafari) o como descendientes de un dios (p. e., Jesucristo, el japonés Tenno).

En la mayor parte de las culturas los dioses creadores se conforman con crear el mundo. Tras el acto de creación, se retiran de los asuntos cotidianos y dejan en manos de divinidades o espíritus inferiores el contacto con el mundo y con los hombres.

El **número** de dioses varía de una cultura a otra. Las culturas que sólo tienen un dios (como el islam, el cristianismo, el judaísmo) se llaman monoteístas; las que tienen varios dioses, que a menudo forman una jerarquía, se llaman politeístas.

Los hombres encargaban a los dioses las más diversas **tareas:** favorecer la suerte en la caza, proporcionar ricos caladeros y un buen crecimiento de las plantas útiles, impedir las catástrofes naturales y evitar un destino adverso.

Los dioses no intervienen directamente en la vida de los hombres en todas las culturas. En algunas esto ocurre con frecuencia, en otras sólo ocasionalmente y en otras nunca (B). Sin embargo, todas las culturas han desarrollado prácticas mediante las cuales piden a los dioses que influyan en la existencia terrenal en beneficio propio o de los parientes y del grupo, o bien para perjudicar a otros.

En la literatura de habla inglesa los **espíritus** se diferencian en *spirits* y *ghosts:* los *spirits* casi nunca poseen una identidad individual, sino colectiva. Hay espíritus personales de ayuda y protección y espíritus naturales. Estos últimos son seres que actúan sobre todo en edificios, en animales, en plantas, en determinados lugares, en el agua, en el aire o bajo tierra. Los *ghosts* –como las ánimas de los muertos– son de origen humano o se hallan –como los hijos del espíritu– al comienzo de la vida humana. La creencia en que los hombres poseen un alma está difundida en la mayor parte de las culturas. La enfermedad, la influencia de las fuerzas y los seres sobrenaturales, así como la muerte, pueden provocar una pérdida temporal o permanente del alma. En el imaginario de muchas culturas las almas de los muertos se quedan cerca de sus parientes y desempeñan, p. e. como espíritus o almas de los ancestros, un papel activo en sus vidas. Muchas veces ocupan el centro de las ceremonias religiosas.

En el Japón rural cada casa tiene un santuario dedicado a sus antepasados. Los alemanes conmemoran a sus ancestros en determinados días, como, p. e., un día de luto nacional o el Día de Todos los Santos.

Finalmente, en toda cultura existe una serie de **seres semidivinos** (troles, duendes, elfos, gnomos).

Maneras de entrar en contacto con fuerzas y seres sobrenaturales

La figura del trickster aparece en los mitos de diferentes culturas (Norteamérica, África occidental). Es una criatura

> «al mismo tiempo divina y profana, sensata y loca, héroe cultural y criminal, muy dotada y tonta, genial, estúpida, superior e inferior a todos, ejemplar y odiosa, que merece ser adorada y que provoca aversión» [Gulian 1972],

y de este modo personifica las contradicciones de la vida humana. El trickster simboliza la totalidad de lo posible, del orden y del desorden. En algunas culturas estos seres aparecen divididos (p. 246, B): en el coyote bueno y el pícaro (navajo), en el hermano listo y el tonto (Melanesia), en Ormuzd y Ahriman (mitología iraní), en Dios y el demonio (cristianismo).

Para entrar en contacto con las fuerzas y los seres sobrenaturales se utilizan diferentes **prácticas** y **objetos** (A-N):

- **Rezos** en silencio o en público, de pensamiento o de palabra.
- El **ruido** y la **música** (instrumentos, voces, etc.) se utilizan en casi todas las culturas para reclamar la atención de los dioses y espíritus.
- Al **trance** se llega a menudo mediante estados físicos extremos, como, p. e., la mutilación, la amputación de miembros, la perforación de la piel, la flagelación, el hambre, andar por encima del fuego, etcétera.
- Los **sermones** les sirven a los especialistas religiosos para transmitir a los creyentes la voluntad o las reglas de los dioses.
- Los **mitos** y las **escrituras sagradas,** que a veces se supone que proceden directamente de los dioses, ponen a los creyentes en contacto directo con los dioses.
- La prohibición o el precepto de **rozar** objetos y personas portadores de fuerza.
- La celebración de **fiestas** religiosas.
- Los **rituales de sacrificio.**
- **Participación pública** en ceremonias mágico-religiosas.
- **Poseimiento, éxtasis** y **conversión** de individuos.
- **Uso** o **veneración de símbolos** que pueden ser reproducciones y/o representaciones de la divinidad.
- Las **simulaciones,** como la perforación de muñecos que representan a un enemigo (en los cultos vudú), han de movilizar fuerzas para obtener determinados resultados. También la **clarividencia** (ver el futuro) y la **predicción** *(adivinación),* como, p. e., la profecía, la interpretación de los sueños o el horóscopo, son formas de simulación. A través de la adivinación, las personas que están en apuros buscan una solución o una respuesta a su situación. Se trata de descartar o minimizar los imponderables y los riesgos. Las personas piden consejo a especialistas como los médiums o los adivinos, y éstos interpretan la situación a través de diferentes prácticas, como, p. e., echando las cartas, entrando en éxtasis o interpretando la naturaleza o la disposición de objetos materiales.

En el caso de la adivinación de los northern tswapong (Botswana), se lanzan objetos que poseen una relación con la vida del adivino, como, p. e., los huesos de un león a cuyo ataque sobrevivió. Un objeto adivinatorio es la parte «móvil» de una criatura amiga o enemiga y, por lo tanto, es un sujeto por sí mismo. Al lanzarlo se espera que exprese algo acerca de las «verdaderas» motivaciones y las cualidades ocultas de las criaturas. Cada lanzamiento revela una escena microdramática que ha de ser interpretada por el adivino a base de pasar por alto o recalcar determinados aspectos: el adivino crea para su cliente una situación de partida percibida como problemática o caótica, casi siempre una confusión de tipo moral, y de este modo le da soluciones.

> La tradición científica también se vale de prácticas que pueden denominarse adivinatorias: cálculos de probabilidad, proyecciones demográficas e investigaciones demoscópicas.

A partir de la comparación entre culturas se constata que entre la relación del ser sobrenatural y el hombre y la relación de padres e hijos existe una correlación. Las culturas en las que los niños están sometidos a prácticas de socialización dolorosas y punitivas tienen también dioses malvados y agresivos. Por el contrario, en las culturas en las que se mima a los niños, los dioses poseen rasgos benévolos.

La comparación entre culturas indica además una relación entre el sistema político y el número de dioses. Así, las sociedades políticamente jerarquizadas tienden a crear unas estructuras monoteístas, mientras que en las sociedades igualitarias impera más bien el politeísmo.

También existe una correlación entre la manera de obtener el alimento y la forma religiosa: las sociedades que producen sus alimentos son más bien monoteístas, mientras que los cazadores y los recolectores tienden a ser politeístas.

En algunas culturas el acceso del individuo a lo sobrenatural es más directo que en otras.

Así, los jóvenes indios crow emprenden la búsqueda de unas visiones que les revelen quién será su espíritu protector personal. Estas visiones las pueden obtener ayunando varios días (p. e., en la cima de una montaña), perforándose la piel o automutilándose.

Sin embargo, en todas las culturas se han desarrollado especialistas –a tiempo completo o parcial– en prácticas mágico-religiosas, que hacen las veces de intermediarios entre el hombre y lo sobrenatural:

Se denominan **sacerdotes** a aquellos especialistas que se dedican únicamente a hacer de intermediarios.

El origen del sacerdocio se explica con la introducción del cultivo del suelo y el resultante excedente; de este modo, se hizo posible la formación de especialistas que no se dedicaban por sí mismos a conseguir alimentos, sino que actuaban exclusivamente en otros terrenos (p. e., arte, política, religión, medicina).

Los sacerdotes poseen una forma de organización institucionalizada (sacerdocio). El acceso al sacerdocio se produce casi siempre mediante prolongadas y permanentes pruebas y a través de un duro entrenamiento que exige de los novicios el acatamiento de una serie de normas y reglas. De todas maneras, en muchas culturas el sacerdocio no está abierto a todos los miembros, sino que se limita a determinados grupos:

Entre los hebreos y los persas, los sacerdotes procedían de un clan determinado (*Levi* o *Magi*). En las culturas indogermánicas a menudo se hacían sacerdotes los hijos menores –sin derecho a heredar– de los nobles.

Los sacerdotes están organizados en asociaciones jerárquicas. Sus servicios suelen estar retribuidos en forma de obsequios y donativos, pero a veces también en forma de tributos (diezmos) e impuestos.

Aunque no se produzca el resultado deseado de la acción sacerdotal (p. e., una reacción de los dioses ante el rezo de una oración), los prosélitos –a diferencia de lo que ocurre con un chamán–, por regla general, no ponen en duda el ritual ni la posición del sacerdote.

En la mayor parte de los casos, los sacerdotes poseen determinado grado de influencia política; a menudo, el sacerdote supremo es al mismo tiempo jefe de la comunidad. Como guardianes de la tradición cultural, los sacerdotes suelen dominar la ciencia y la historia. La aparición de la cultura escrita guarda relación con una tarea primordial del sacerdocio: la conservación de la memoria. En muchas culturas, a la palabra hablada y –más aún– a la palabra escrita se le atribuye una cualidad mágica. La facultad de nombrar y categorizar fenómenos, objetos e individuos significa ejercer poder sobre ellos. Los nombres asignan identidad.

Así, el diagnóstico del curandero hace accesible al paciente un fenómeno, p. e., la enfermedad, y proporciona determinadas instrucciones sobre cómo proceder contra ella.

Muchos grupos e individuos mantienen su nombre propio oculto a los extraños para no darles a éstos ningún poder sobre ellos. El nombre de los espíritus y de los dioses a menudo sólo es conocido por los especialistas mágico-religiosos.

La vestimenta de los sacerdotes sirve para transmitir a los creyentes la salvación y el anonimato. El motivo de cubrirse la cabeza y utilizar paños y velos lo encontramos en la vestimenta de los sacerdotes, los monjes, las monjas y en otros trajes para cubrir la desnudez de toda Eurasia: desde la ropa de los chamanes de Asia central y sudoriental, pasando por el traje lamaísta tibetano y el tocado de los mullahs y de las mujeres de origen islámico, hasta la vestimenta papal. «Sustraerse a las miradas y, al mismo tiempo, presentarse ante los demás como bendecidos desde arriba, como una persona cubierta con un paño y bañada de luz, parece ser el sentido de muchos velos y sombreros de la zona euroasiática. Las amplias túnicas contribuyen lo suyo, pues al balancearse por encima de los pies ocultos parece como si se hubiera emprendido un vuelo directo hacia el cielo» [Hauschild, 2004].

Los **guardianes religiosos de la ley,** a diferencia de los sacerdotes, son especialistas a tiempo parcial.

En grupos más pequeños de campesinos (p. e., entre los mayas de Tzotzil), sin embargo, trabajan temporalmente como especialistas a tiempo completo.

Su tarea consiste en ocuparse de llevar a cabo los rituales y en mantener la tradición. De ahí que, por regla general, al igual que los sacerdotes, estén vinculados al sistema político.

Los guardianes religiosos de la ley se han desarrollado sobre todo en pequeñas poblaciones (p. e., entre los pueblos que viven de la caza).

Entre los aborígenes australianos, cada adulto se encarga de unas tareas rituales específicas, para mantener el orden mítico de la era de los sueños y llevar a cabo los correspondientes rituales.

La edad, la experiencia y las aptitudes influyen en el grado en que el individuo participa de los rituales. A menudo son las personas mayores

Material protegido por derechos de autor

las que asumen la función del guardián de la ley, desempeñando así un papel importante en la enculturación de los adolescentes.

Los **profetas** son especialistas a tiempo completo o parcial que, a diferencia de los sacerdotes y los guardianes de la ley, aspiran a la transformación religiosa y al cambio del orden social. Los profetas se conciben a sí mismos como portavoces de un poder divino y como heraldos de la verdad sobrehumana. El carácter a menudo carismático del profeta le permite atraer lealtades y movilizar a adeptos; de ahí que con frecuencia sean considerados una amenaza por el sistema político-religioso.

Los **chamanes** (del tungús, *shaman*) son especialistas a tiempo completo o parcial en técnicas de éxtasis, mediante las cuales el mundo de los hombres se pone en contacto con el mundo de las fuerzas y los seres sobrenaturales. Mircea Eliade (1907-1986), el experto más significativo del chamanismo, define al chamán como «especialista en un trance en el que el alma abandona el cuerpo para emprender viajes al cielo y al infierno» [1951].

En origen, el concepto de chamán designa a un especialista de las culturas del Asia central y septentrional (samoyedos, tungusos, yakutos, koryakos, tátaros de Altai y del Volga, tschuktschen, etc.); hoy se utiliza también para los especialistas en cultos norteamericanos, del Asia sudoriental y del Pacífico. El chamán del Asia central y septentrional, sin embargo, reúne en sí todos aquellos elementos que en otras culturas sólo aparecen aislados, como el contacto con los espíritus, el descenso a los infiernos, el viaje al cielo y el dominio del vuelo mágico. Hoy en día, el concepto se aplica también a otros especialistas en el culto como los magos, los brujos, los nigromantes y los curanderos. En las culturas chamánicas, además de los chamanes, también practican actos de culto otros especialistas mágico-religiosos (inmoladores, cabezas de familia).

La **cosmología de los pueblos norasiáticos** distingue diferentes niveles cosmológicos que están unidos entre sí a través del eje del mundo. En el cielo superior vive el Gran Dios Celestial; sus 7 o 9 hijos, hijas o mensajeros, localizados en el cielo inferior, vigilan a los hombres y les prestan ayuda. El Señor de los Infiernos gobierna los cultos del fuego y los ritos de la muerte y de la caza. El chamán entra en contacto con todos estos seres, así como con diferentes demonios, muertos y espíritus naturales viajando a lo largo del eje del mundo, hacia arriba o hacia abajo. Pero, a diferencia de un «poseído», no es dominado por ellos.

Los viajes del chamán sirven para curar enfermos mediante trances, para acompañar a los muertos al reino de las sombras y para hacer de mediadores entre el mundo superior de los hombres y el mundo inferior.

El *reclutamiento* de una persona joven como chamán masculino o femenino varía de una cultura a otra:

En muchas culturas se *transmite por herencia* el estatus.

> Entre los vogulos el estatus de chamán se hereda por línea femenina.

En algunas culturas, el novicio es *convocado* al chamanismo a través de una vivencia extática o un sueño que le ponga en contacto con uno de los espíritus. Esta *llamada* suele ir acompañada de síntomas enfermizos (la *enfermedad de los chamanes*).

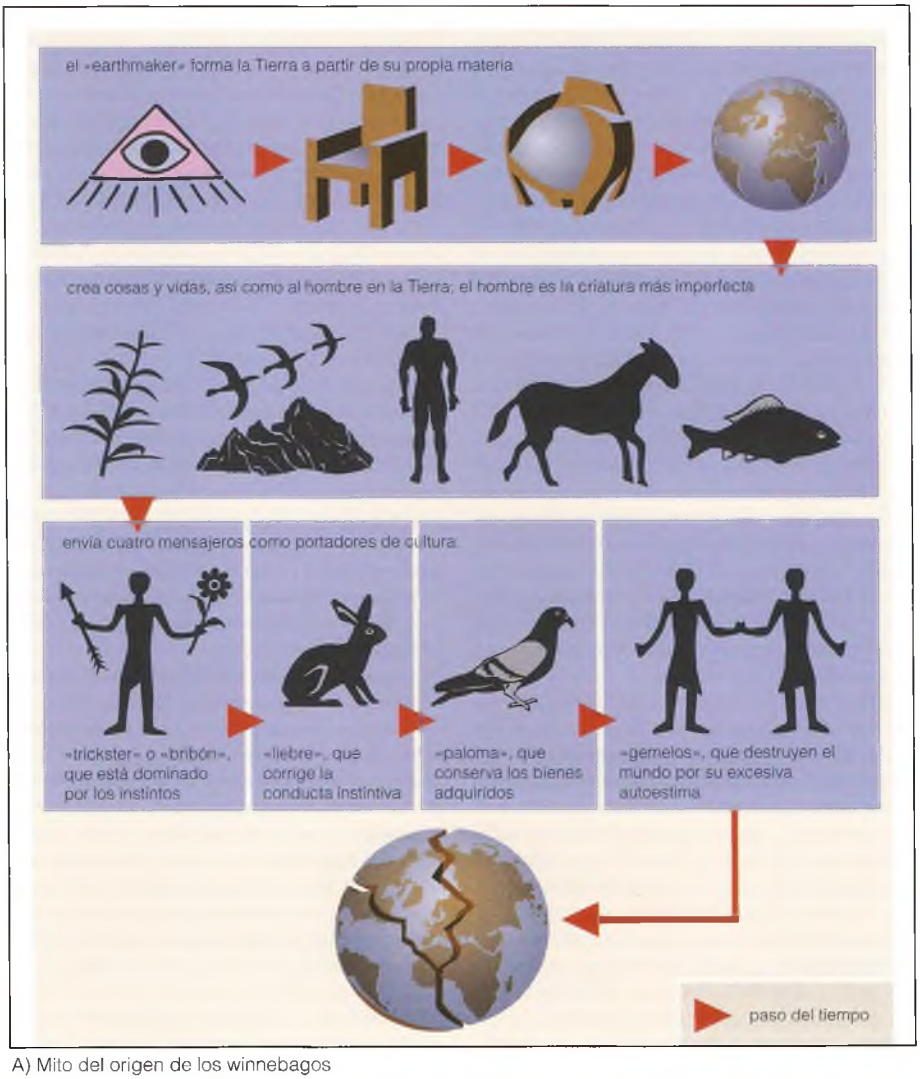
> Entre los tungusos de Turukhansk el novicio ve en sueños cómo el demonio Khargi lleva a cabo ritos chamánicos. Así experimenta los misterios del chamanismo que constituyen el núcleo de la iniciación, «la cual a veces tiene lugar a través de sueños y trances de carácter aparentemente enfermizo» [Eliade, 1980].

La vocación y la iniciación coinciden a menudo entre los chamanes de Sudamérica, Australia y Siberia con formas de la muerte ritual. En el chamanismo, a veces, la enfermedad, el éxtasis, los paroxismos y los sueños tienen el mismo significado que la *iniciación*. Tras la llamada, los viejos maestros chamanes ponen al novicio al corriente de las técnicas chamánicas, los nombres y las funciones de los espíritus, el lenguaje secreto, la mitología y la genealogía del clan, etcétera.

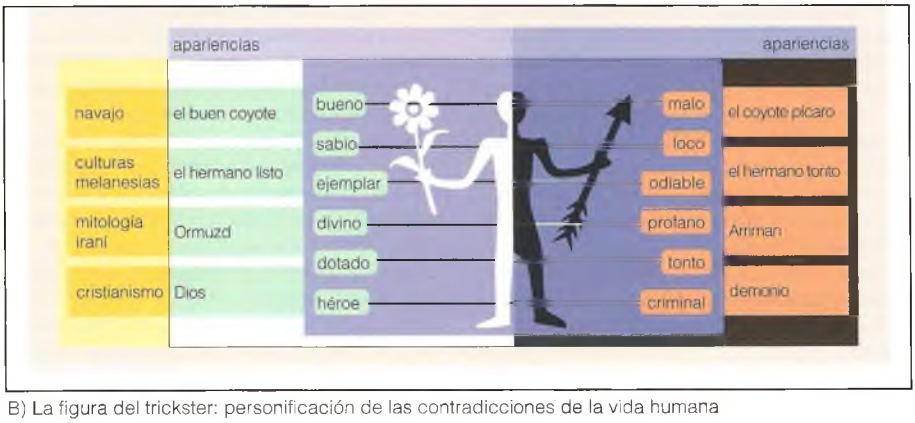
En algunas culturas la adjudicación del estatus se produce mediante *nombramiento*.

> Entre los tungusos manchurianos se elige a un niño y se le educa para que en el futuro sea un chamán. Pero si la criatura es incapaz de llegar al éxtasis, el clan cambia de elección y nombra a otro niño. «A veces la conducta del joven candidato puede decidir y acelerar la iniciación. Así, puede ocurrir que se refugie en las montañas y permanezca allí una semana o más tiempo para alimentarse de animales "cazados por él mismo con los dientes" y regrese al pueblo sucio, sanguinolento, con la ropa hecha jirones y el pelo desgreñado "como un salvaje"» [Eliade, 1951].

En otras culturas la persona que quiere ser chamán declara «que se le ha aparecido en sueños el espíritu de un chamán fallecido y le ha ordenado que sea su sucesor» [Eliade, 1951].



A) Mito del origen de los winnebagos



B) La figura del trickster: personificación de las contradicciones de la vida humana

Los **mitos** son narraciones de sucesos fundamentales que suelen estar localizados en una «época anterior a la historia» (p. e., la era de los sueños de los aborígenes). A través de ellos se explica la validez de las instituciones sociales y de los valores primordiales de una sociedad.

Los sucesos narrados tienen un carácter sagrado: los mitos tratan del origen (A) y de las hazañas de los dioses, del principio o del fin del mundo, de la creación o de la aparición del hombre. Las criaturas de los mitos tienen un carácter sobrenatural o bien reúnen, como el trickster, todo el potencial de los rasgos característicos humanos (B).

El aspecto de la **temporalidad** es significativo para el mito. A menudo los mitos han sido relacionados sobre todo con aquellas culturas equivocadamente denominadas ahistóricas por su falta de escritura. Para el especialista Mircea Eliade los mitos son la expresión de la *concepción cíclica del tiempo,* atribuida a los pueblos ágrafos. Aunque el relato esté localizado en una época mítica primitiva, en el momento de la narración sirve para establecer una relación entre el presente y el pasado. Al principio de los mitos, sobre todo, *cosmogónicos,* es decir, relativos al origen del mundo, los personajes casi siempre se encuentran en una situación en la que todavía no se ha establecido el orden cultural imperante en el momento de la narración. Este estado de caos social, moral y biológico va adquiriendo un orden en el transcurso de la narración. En situaciones percibidas por individuos aislados o por toda la cultura como crisis y fases de desorientación, la narración del mito sirve como interpretación del presente concreto.

A lo largo de la historia, para la **interpretación de los mitos** se han utilizado diferentes principios. El indólogo y lingüista Friedrich Max Müller (1823-1900) veía el origen de los mitos en el desarrollo de la lengua: antes se personificaban y humanizaban los fenómenos naturales; en la lengua se han conservado estas metáforas y, de este modo, se han convertido en mitos.

El mito griego del rapto de Perséfone por Hades, p. e., era para Müller una explicación metafórica de las estaciones del año.

Para el historiador y antropólogo Andrew Lang (1844-1912) los mitos conservan *vestigios (survivals)* de los primeros tiempos de la humanidad. A través del análisis de los mitos se pueden descifrar situaciones culturales del pasado:

El mito de Cronos, que se come a sus hijos, era para Lang una alusión al canibalismo.

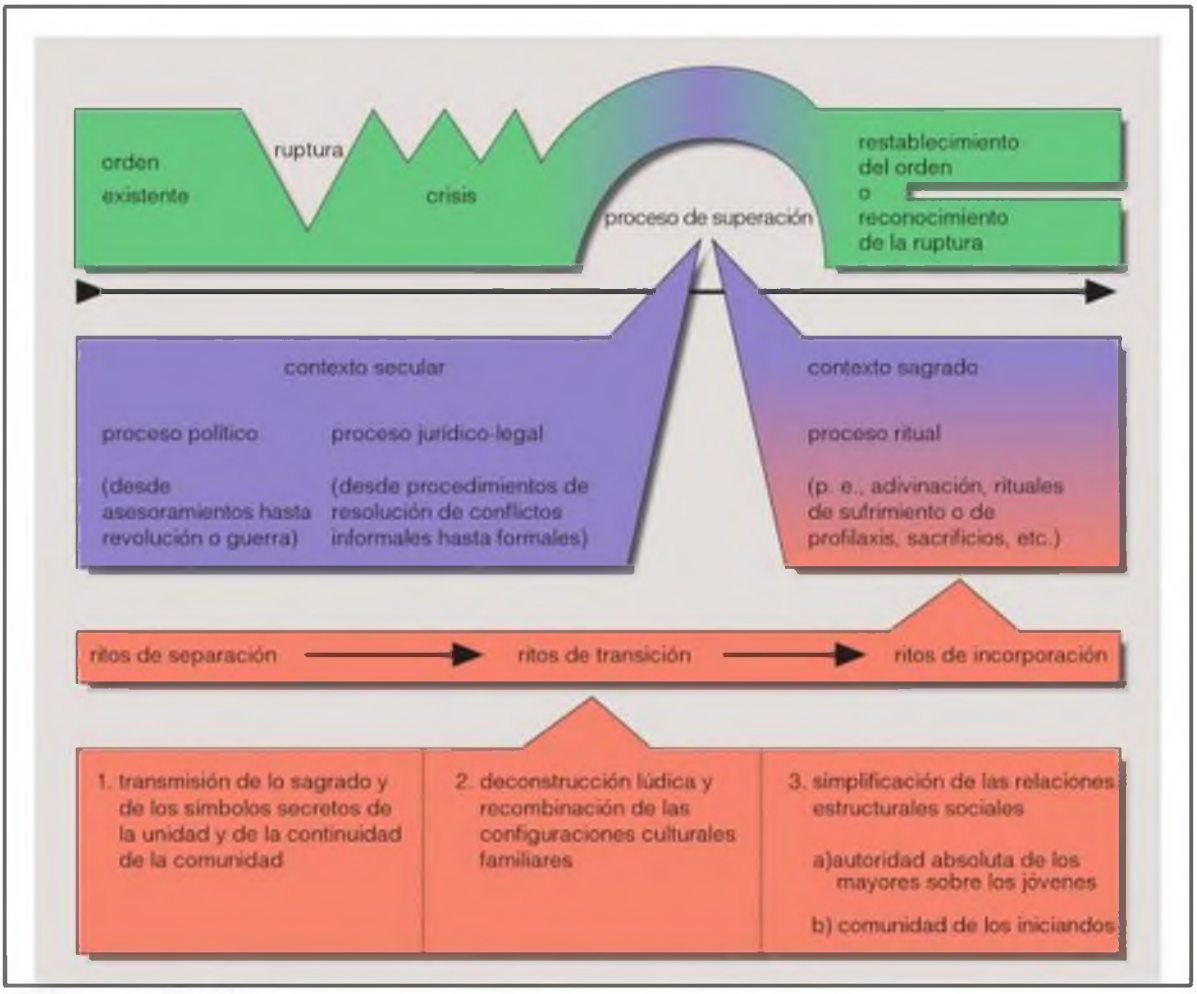
Malinowski no interpreta los mitos como meros testimonios de un pasado, sino como ayudas pragmáticas para interpretar la sociedad y al individuo del presente. Su principio funcionalista formula una necesidad primordial y universal de los hombres de poseer modelos para la propia conducta. En determinados acontecimientos formalizados y recurrentes los mitos encuentran su materialización. A semejanza del teatro, el rito se corresponde con la representación, y el mito con el guión.

Ha alcanzado notoriedad el análisis de los mitos de Lévi-Strauss, que no sólo investiga los distintos mitos o sus componentes *(mitemas),* como, p. e., «el viaje», «el sometimiento del monstruo» o «sacar los huevos del nido de un pájaro», sino que compara diferentes mitos entre sí. Para Lévi-Strauss el narrador de mitos sólo es el reproductor de una narración antiquísima cuyo verdadero significado ignora. El investigador, valiéndose de sus conocimientos, es quien tiene que descifrar en el escritorio de su casa las estructuras básicas del mito. Mediante un procedimiento estructuralista, Lévi-Strauss descubre en los mitos y en los mitemas pares opuestos ideológicos (cultura/naturaleza, endogamia/exogamia, animal/hombre, matrilineal/patrilineal) que, por una parte, son significativos para la estructura de la respectiva sociedad, pero, por otra parte, también sirven generalmente de base al pensamiento humano.

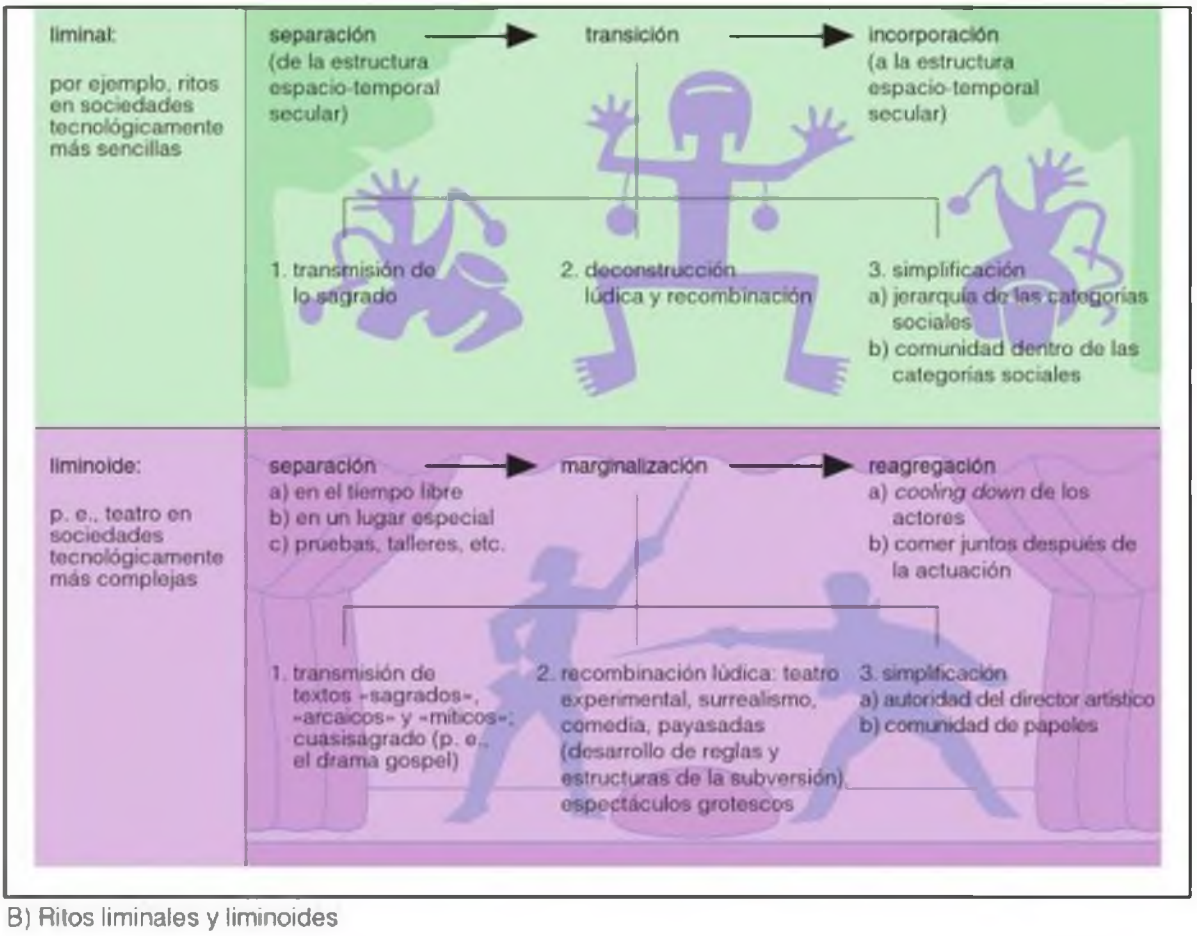
En la antropología simbólica los mitos no están considerados modelos para la conducta cotidiana, sino instancias morales que, mediante ritos, relacionan el presente secular con las fuerzas originarias de la creación.

La Eucaristía cristiana, p. e., vincula como rito el mito de la Santa Cena con las expectativas espirituales de los comensales.

A diferencia de los enfoques estructuralistas y simbolistas, que principalmente intentan descubrir antagonismos lógicos o el papel de los símbolos, el principio de Bruce Kapferer, al analizar los rituales de salvación hinduistas en Sri Lanka, se centra en las *emociones* que provoca la narración del mito en los oyentes. En su opinión, el propio proceso narrativo constituye una acción ritual a través de la cual el paciente puede dominar una situación crítica reexperimentando el mito.



A) Drama social y ritos



B) Ritos liminales y liminoides

Material protegido por derechos de autor

El **rito** (del latín *ritus,* 'uso religioso') es el curso de una acción cargada de significado, repetitiva y formal que expresa más un significado que una operación técnica. El rito aúna a todos los individuos que pertenecen a una religión dentro de una comunidad moral. Durkheim denomina a esta comunidad **iglesia.**
El **ritual** (del latín *rituale, ritualis,* 'concerniente al uso religioso') designa el orden ritual. Contiene reglas de validez colectiva para la conducta del individuo con respecto a lo sagrado.

Ante todo, en la tradición del *evolucionismo,* el rito se considera lo contrario de la tecnología: la tecnología sería lo racional y el rito lo irracional. En el *funcionalismo estructural* se contempla el rito como expresión de la conducta y el orden sociales: los ritos son prácticas que cohesionan las partes de una sociedad. En el *funcionalismo* el significado de un rito sólo se le revela al observador ajeno. La *antropología simbólica,* por el contrario, interpreta el significado desde la perspectiva de los que participan en el rito.

V. Turner [1967], en su análisis de la sociedad de los ndembu, muestra que el rito relaciona entre sí la ideología, la emoción y el pragmatismo.

En la etnología se han desarrollado diferentes definiciones del concepto de rito. El rito como:

- conducta formal y prescrita de tipo no tecnológico;
- conducta expresiva y simbólica;
- aspecto comunicativo de la conducta, dimensión de la vida social, cualquier actividad que exprese el estatus de una persona (esta definición sólo adquirió una importancia marginal);
- fenómeno expresivo y obligatorio que no sólo es social, sino también una experiencia espiritual personal. Esta definición se ha impuesto ampliamente.

Los ritos poseen determinados **distintivos:**

a) *carácter estereotipado:* la acción transcurre en una sucesión concreta;
b) *previsibilidad:* el curso de la acción es considerado adecuado a determinadas situaciones y fenómenos;
c) *comunicatividad:* en los ritos se transmite un enunciado acerca del que lo practica, del tema y/o de la relación entre ambos;
d) *carácter no instrumental:* el curso de la acción ejerce un efecto directo en el mundo exterior.

El proceso ordenado del rito transmite a los partícipes una sensación de confianza y mantiene la necesidad religiosa básica de un mundo ordenado.

Según Turner, los ritos están asentados en el drama social de la **crisis,** el cual comienza con una ruptura del orden existente, lleva a una crisis que ha de ser superada y, al final, conduce o bien a un restablecimiento de la situación anterior o bien al reconocimiento de la ruptura. La fase de superación tiene lugar a través de acciones regulares en un contexto secular (mediante procesos políticos y jurídicos) o en un contexto sagrado (mediante ritos) (A). Turner diferencia los ritos de las *ceremonias* (actos solemnes) y de la *etiqueta* (acto cortesano), que se asientan en el ámbito secular. Si una sociedad es sencilla o compleja se determina a través de la importancia que posean los ritos en las respectivas sociedades. Para ello introduce la diferenciación entre práctica *(performance)* liminal y liminoide de las acciones regulares (B):

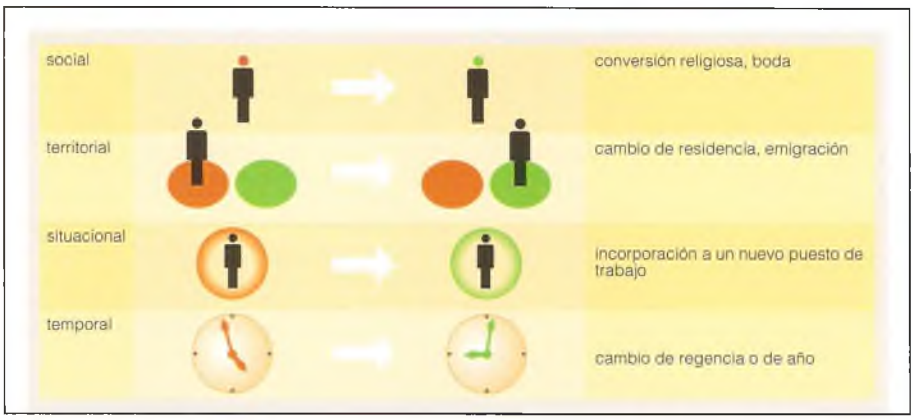
- en las sociedades sencillas los ritos son **liminales,** es decir, que poseen un carácter serio y normativo para todos los participantes;
- en las sociedades complejas, por el contrario, no existen ritos con carácter serio y normativo para todos los participantes, pero sí hay acciones lúdicas y regulares cuya estructura trifásica se asemeja a la de los ritos; estas acciones son **liminoides.**

Mediante el ejemplo del teatro se muestra que las prácticas liminales y liminoides de las acciones regulares pueden coexistir: para el espectador, la asistencia a un obra de teatro puede ser liminoide; para el actor, que se mete en su papel, sin embargo, la obra puede ser liminal.

Los rituales se definen mediante reglas de validez colectiva para la conducta del individuo con respecto a lo sagrado. El rito aúna a todos los individuos que observan la religión en una comunidad moral. A esta comunidad Durkheim la denomina «iglesia».

Los ritos son representaciones dramáticas de mitos socialmente sancionados. A diferencia de lo que ocurre en la vida diaria, a través del rito se moviliza una reproducción del estado interior de un grupo o de un individuo. Esta movilización es, en parte, iconográfica y, en parte, alegórica. Estas representaciones dramáticas se ponen en escena para expresar simbólicamente una *transformación del estatus* (p. e., el paso de una edad a la siguiente).

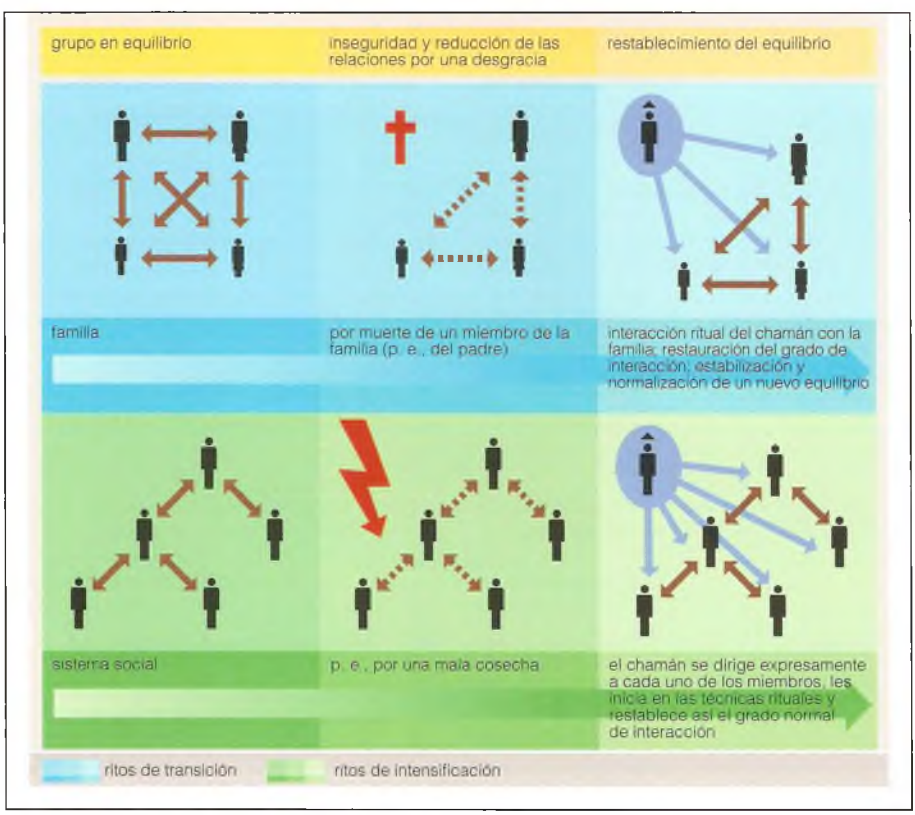
En todas las culturas los **ritos de iniciación** o de **transición** *(rites de passage)* marcan la movilidad social sobre todo dentro del ciclo vital, pero también en otros ámbitos (p. e., religión). El concepto fue acuñado por Van Gennep en 1909.



A) Tipología de transformación

motivos	rituales (ejemplos)
nacimiento, muerte, boda	ropa especial (p. e., de fiesta)
bautizo, comunión, confirmación, bar-mitzva	envío de tarjetas de felicitación
cambio de trabajo, de residencia, de colegio	preparar regalos (de bienvenida)
partir y regresar de un viaje	celebrar fiestas
cumpleaños, aniversarios privados y profesionales	preparación y consumo de platos especiales
cambio de año y de estación, vacaciones	pronunciar discursos

B) Rituales en las sociedades occidentales



C) Restablecimiento del orden – rituales en sociedades tribales

Los ritos de iniciación hacen que el aspirante a miembro de una corporación o grupo pase al nuevo estatus de iniciando; a éste se le transmite la práctica adecuada del repertorio de valores y papeles de la corporación.

En todos los ritos de iniciación, un individuo o un grupo pasa de una posición de estatus social, territorial, situacional o temporal a otra (A). Dichos ritos constan de tres fases dramatúrgicas consecutivas:

1. **Separación:** el iniciando es separado del lugar de la situación que tenía hasta ese momento y pasa un tiempo fuera de la sociedad, p. e., errando por los bosques.
2. **Marginalización** o **iniciación:** los especialistas enseñan al iniciando las obligaciones de la nueva posición de estatus.
3. **Reintegración, reagregación** o **incorporación:** el nuevo estatus es públicamente reconocido por la sociedad. Ejemplos de ello en Alemania son la confirmación, la comunión, la ceremonia de la boda, el convite funeral y las fiestas de promoción y de los aniversarios.

Pero la estructura trifásica introducida por Van Gennep y desarrollada sobre todo por Turner se puede aplicar no sólo al ámbito sagrado, sino también al secular (B).

Los ritos de iniciación cumplen una serie de **funciones** para:

- **El iniciando:** se facilita la transición social de un estatus (o de una fase) al siguiente; el rito de la transición se lleva casi siempre a cabo en presencia de individuos procedentes del íntimo entramado personal de los iniciandos; el cambio de estatus se hace público. Los iniciandos, que a menudo desarrollan inseguridades y temores por el cambio de estatus, son emocionalmente respaldados por la ritualización de las transiciones y por los ya iniciados. Los iniciandos deponen su antigua identidad y adoptan otra nueva. Los ritos de iniciación crean un sentimiento interno de identidad. Éste se le inculca al iniciando mediante la *muerte ritual* (especialmente en la iniciación de las corporaciones por edades y de las sociedades secretas):

  En Melanesia y Australia el iniciando cae en una especie de *rigor mortis;* en Nueva Guinea y las Molucas es simbólicamente enterrado, y en algunas culturas africanas se le blanquea la cara y el cuerpo con cenizas o con cal para que parezca un muerto.

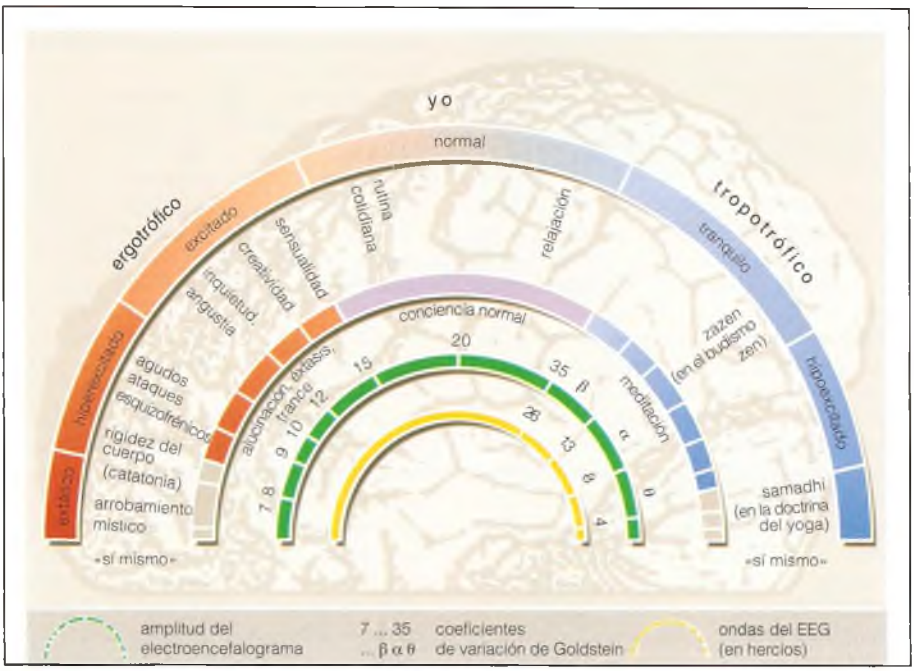
  También se le puede inculcar ese sentimiento mediante la experiencia del carácter casi siempre doloroso del ritual:

  «A los hombres de los piaroas, en la selva virgen venezolana, se les perfora la lengua durante la iniciación [...]; los falis, del norte de Camerún, se liman los dientes en la iniciación como si fueran varanos o cocodrilos, o bien se perforan las orejas, los labios y las aletas nasales...» [H.-P. Duerr, 1978].

- **La sociedad:** los iniciandos y los iniciados trabajan juntos y se apoyan mutuamente. De este modo, los ritos de iniciación crean o refuerzan las relaciones sociales más allá del vínculo familiar o de parentesco. Los ritos de iniciación reúnen a personas de diferentes regiones, con lo que se renuevan o se fortalecen las relaciones sociales. Dichos ritos brindan la oportunidad de refrescar antiguos vínculos, como, p. e., entre miembros de una corporación ya iniciados. Los iniciandos son enculturados en las reglas culturales vigentes; se les enseña qué conducta es adecuada y cuál no lo es, así como los principales valores y símbolos del grupo. Los ya iniciados traen éstos a la memoria; de esta manera, se refuerzan los valores sociales comunes. Los ritos de iniciación no sólo aumentan la cooperación y la solidaridad entre los miembros del grupo, sino que además integran al grupo en el orden más amplio del conjunto de la sociedad.

  Las fases que recorre el etnólogo en la investigación de campo se asemejan a las del rito de transición. Él también se separa de su cultura original, es iniciado en la cultura ajena y, luego, a menudo es aceptado en la sociedad en su papel de «extraño admitido».

Los **ritos de intensificación** se diferencian de los ritos de iniciación. Refuerzan el grado de interacción entre los miembros de un grupo cuya normal convivencia, en cierto modo, se ha desequilibrado por una crisis (p. e., una mala cosecha o una epidemia) (C). A diferencia de los ritos de transición, aspiran a que todas las relaciones cambien más o menos lo mismo.



A) *Continuum* de los estados de conciencia extáticos y meditativos

	desencadenante del trance	permanencia en el trance	fase culminante	fin del trance	repercusiones del trance
desarrollo ritual de las fases	se espera a pasar a otro estado de conciencia en relación con el ritual	se experimenta el trance	es experimentada sólo por unos pocos, casi siempre es única e irrepetible	es introducido por una señal determinada (cesa el ruido de tambores o el de crepitar o suena una campana); los espectadores pueden ayudar a los participantes a regresar al estado normal	tranquilidad y relajación; comunión de los creyentes
síntomas fisiológicos (universales)	disminuye la presión sanguínea, se acelera el pulso; la sangre presenta valores inferiores de sustancias indicadoras de estrés (adrenalina, noradrenalina, cortisol); el cerebro libera betaendorfina (sustancia analgésica)	alteraciones físicas, como p. e. pesadez del cuerpo, respiración profunda, sudor, enrojecimiento de la piel de la cara, temblores, contracciones convulsivas, agarrotamiento muscular; a veces, rigidez/catatonia, hablar rítmicamente	reforzamiento de los síntomas, rigidez/catatonia	aumenta la presión sanguínea, se desacelera el pulso, aumentan las sustancias que indican estrés, cesa el efecto de la betaendorfina	se va pasando el efecto de la betaendorfina
experiencia individual (influida por la cultura)	se suele describir como llegar a una pared divisoria que da miedo atravesar, pero que de repente se atraviesa	otra realidad detrás de la pared divisoria; los pigmeos se encuentran en el mítico bosque tropical; los sufíes ven el pájaro dorado o demonios terrestres	unión con lo divino (p. e., unión mística en el cristianismo, samadhi entre los prosélitos del yoga, satori en el budismo zen)	vuelta al estado normal	sensación de felicidad, euforia intensa

B) Fases del trance

Los diferentes estados de la conciencia forman un *continuum* que va del éxtasis (hiperexcitado o ergotrófico) y la conciencia normal o cotidiana a la meditación (hipoexcitado o tropotrófico); la conciencia normal se corresponde con el «yo» controlado, mientras que los estados extáticos y meditativos se corresponden con el «sí mismo» incontrolado.

El *continuum* es mensurable mediante el coeficiente de variación de Goldstein, que especifica la disminución de la variabilidad de la amplitud del electroencefalograma con el aumento de la excitación (A).

La necesidad de experimentar el sí mismo y la búsqueda de la propia alma son el punto de partida para estudiar los estados de conciencia que alteran la percepción cotidiana. Dichos estados son localizados por la psicología moderna en la propia conciencia. Muchas culturas conciben los diferentes estados de conciencia como la expresión de las distintas realidades o «mundos».

En la etnología, a determinadas formas de estados de conciencia alterados se les ha prestado especial atención:

En muchas culturas, sobre todo los hombres jóvenes, se someten en la pubertad a diferentes prácticas para experimentar a través de **visiones** su destino en la vida terrenal y los espíritus protectores que los acompañarán y ayudarán.

Entre los inuit y los indios norteamericanos la búsqueda de visiones *(vision quest)*, como contexto de los estados de conciencia alterados, desempeña un papel significativo en el desarrollo de la personalidad. El objetivo de la búsqueda es que mediante el contacto individual y personal con lo sobrenatural se puedan apropiar de su poder, fuerza, protección o ayuda.

Los **sueños**, es decir, los sentimientos, las imágenes, las ideas, las sensaciones y los sucesos que se experimentan durmiendo, son importantes en todas las culturas y pueden adquirir un papel decisivo en la resolución de los problemas. Según Freud, en los sueños se revelan los deseos inconscientes.

El **trance** (del latín *transire* = 'atravesar') designa un estado de conciencia alterado que va acompañado de un trastorno de la conducta motriz cotidiana, como, p. e., rigidez del cuerpo o glosolalia (hablar con las «lenguas» de lo sobrenatural). En el trance queda abolida la personalidad cotidiana y normal (B).

En la mayor parte de las culturas hay formas ritualizadas del trance. La etnología se ocupa de éstas, así como de la relación cultural con el trance profano.

El **éxtasis** (del griego *ékxtasis* = 'salirse de sí mismo') designa el arrobamiento religioso.

El **poseimiento** designa el estado en el que un individuo es dominado por un espíritu que normalmente no habita en el cuerpo del individuo. El poseimiento se puede manifestar, p. e., en el **espiritualismo**, en estados de trance. Un médium espiritista es poseído en el trance por el espíritu de un muerto, que se comunica con terceros a través del médium. A diferencia del poseído, el médium controla a los espíritus.

Las **alucinaciones** pueden surgir espontáneamente o a partir de estados físicos extremos precedentes (p. e., ayuno, mutilación). Se manifiestan, p. e., en forma de percepciones sinestésicas en las que un estímulo sensorial es comprendido mediante varios sentidos a la vez.

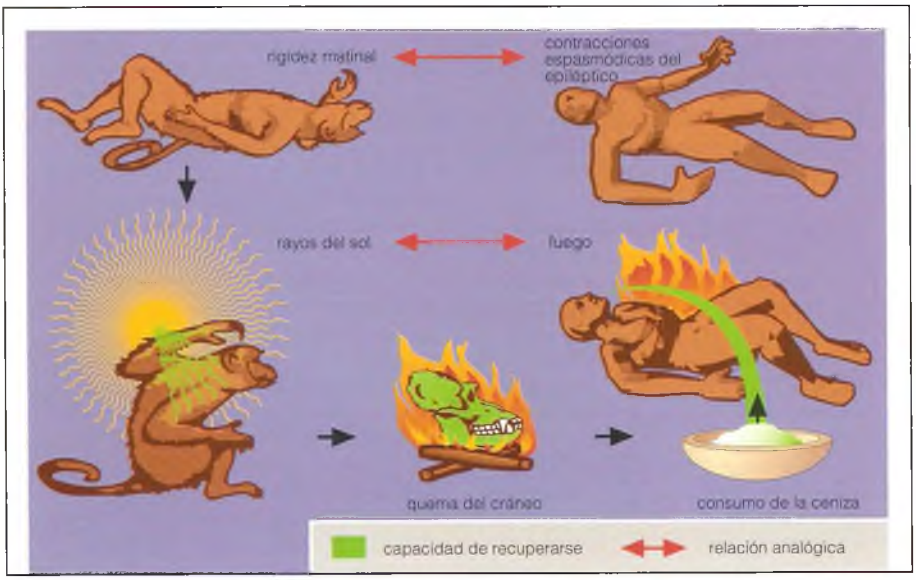
Así, p. e., los fenómenos visuales pueden ser percibidos olfativamente (mediante el sentido del olfato) y táctilmente (mediante el sentido del tacto).

Los sueños, el trance, el éxtasis, el poseimiento y las alucinaciones transmiten una experiencia indudablemente muy real. En algunas formas religiosas, como, p. e., en el chamanismo, las alucinaciones están consideradas como algo imprescindible para el desarrollo de la personalidad.

Se utilizan diferentes **prácticas y medios** para provocar estados de conciencia alterada:

- determinadas **acciones rituales** (p. e., cantar, dar palmas, tamborilear, castañetear, girar sobre el propio eje, recitar fórmulas o rezos);
- las **drogas** son sustancias químicas que influyen en la conducta física, las emociones y la percepción. El alcohol y el tabaco son las drogas más extendidas del mundo. Las drogas pueden ser consumidas por diversas causas (p. e., por razones médicas, rituales y religiosas) y ser utilizadas con diferentes objetivos (p. e., para la mejora, conservación o recuperación de la espiritualidad, la conciencia o la salud). En los Estados industriales se observa una popularización y una desacralización de las drogas. Éstas ya no se consumen principalmente en contextos religioso-rituales, sino también como ocupación del tiempo libre. La popularidad y la extensión del consumo de drogas remite, en este caso, a una fuerte necesidad de evadirse de la realidad cotidiana.

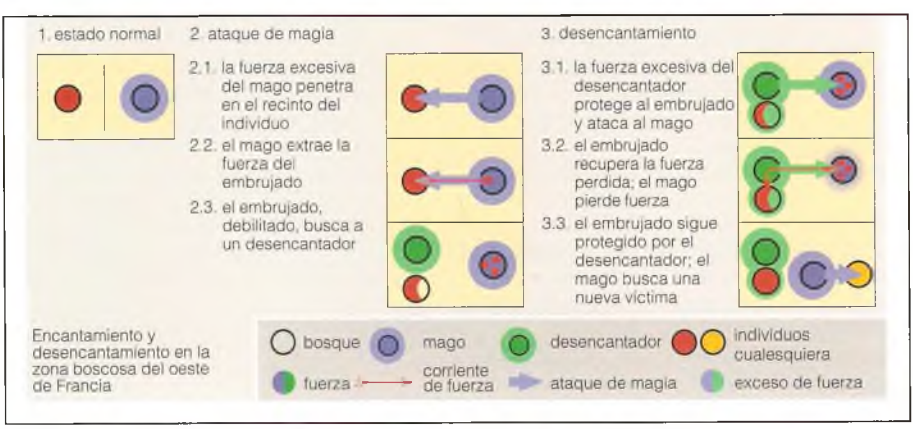
Material protegido por derechos de autor



A) Formas de magia entre los azandes

tipología \ relevancia	baja	alta
causa	artesanía aprendida	«transferencia», transmisión hereditaria
medios	material	espiritual
objetivos	positivo	negativo
consecuencias para la víctima	curable	no curable
consecuencias para la bruja	exigencias de restauración	exclusión de la comunidad
intereses	privado	sin interés
conciencia de la conducta	consciente	inconsciente
reacción ante la conducta	mal humor, enfado	miedo, terror
explicaciones	celos, envidia	incomprensible/inexplicable
necesidad de actualización	escaso	alto
factor de poder	en manos de poderosos, entre iguales en el estatus	subprivilegiado
estatus moral	ambivalente, contextual	explícitamente negativo
lugar del ataque	fuera de la comunidad	expulsión de la comunidad
patrón de interpretación del culto	periférico	central
nivel simbólico	ningún simbolismo de inversión	simbolismo de inversión

B) Relevancia social de la brujería



C) Encantamiento y desencantamiento en la zona boscosa del oeste de Francia

La **magia** se practica de alguna forma en todas las culturas conocidas y, a menudo, coexiste con la ciencia y la religión. Hay que diferenciar dos **formas** de magia:

1. La **magia analógica** o **simpática** (A): las cosas similares poseen cualidades similares y se influyen mutuamente.

   Entre los azandes la epilepsia se trata consumiendo la ceniza del cerebro del mono rojo de los arbustos y colocando al epiléptico junto al fuego. Ello se debe, por una parte, a la similitud entre los movimientos del cuerpo del mono y los del epiléptico y, por otra, a la capacidad del mono de recuperarse todas las mañanas de la rigidez gracias a los rayos del sol.

2. La **magia de contacto** está basada en la convicción de que los objetos que han estado alguna vez en contacto conservan una relación tras ser separados y se influyen mutuamente a través de la distancia.

   En el culto vudú se cree que la posesión de partes cortadas del cuerpo humano (p. e., uñas o pelos) asegura el control sobre esa persona.

La magia y la religión están estrechamente vinculadas entre sí. Las prácticas mágicas, como la fe religiosa, parten de que a través de ellas se pueden movilizar las fuerzas sobrenaturales. Su objetivo es implorar la ayuda y el apoyo de las fuerzas sobrenaturales, aplacarlas o persuadirlas. La religión, por el contrario, intenta influir y reconciliar a las fuerzas sobrenaturales que controlan y determinan la vida humana. La magia alude a la práctica, y la religión a la fe; en este sentido, p. e., un rezo es mágico, mientras que la fe en la fuerza a la que se reza es religiosa.

En el evolucionismo se suponía que, desde el punto de vista de la evolución histórica, la formación de la magia precedía a la de la religión. Este principio fue rechazado porque en la práctica coexisten las técnicas mágicas y religiosas, y a menudo se interfieren. Hoy en día se parte de que la magia es una práctica con la que, en todas las culturas, se rellenan los huecos del conocimiento empírico disponible.

Los trobrianders creen, p. e., que pueden aumentar el rendimiento de sus técnicas de cultivo con prácticas mágicas.

El concepto de **brujería** se utiliza en la etnología cuando se busca la causa de fenómenos y lances de fortuna negativos (p. e., muerte, dolor, confusión) a través de determinadas personas (brujas) porque no tienen una explicación racional.

Entre los azandes se supone que la hechicería es la causa de todos aquellos fenómenos que no se pueden explicar mediante la experiencia cotidiana, como la repentina suerte o desgracia, aunque no hayan cambiado las circunstancias en comparación con la situación anterior. Así, la brujería se aduce como explicación de por qué un accidente ha tenido lugar concretamente en un momento preciso (y no en otro cualquiera).

Las ideas acerca de las brujas y la brujería se diferencian de una cultura a otra (B). Así, en algunas culturas la brujería la puede practicar cualquier individuo, mientras que en otras es cosa de especialistas. De ahí que la etnología anglosajona diferencie, incluso terminológicamente, entre la «brujería heredada» *(witchcraft)* y la «hechicería aprendida» *(sorcery)*: mientras que en la *witchcraft* se utilizan unas energías psíquicas y unas maldiciones especiales, la *sorcery* trabaja principalmente con objetos, escenas y materiales. El conocimiento de las brujas y los magos sobre cómo movilizar las fuerzas dañinas los convierte en personas temidas dentro de la comunidad.

La figura de la bruja encarna todos aquellos rasgos característicos que están en contradicción con la vida social normal e instituida; de ahí que en todas las culturas se la describa con unos atributos desagradables:

Entre los lugbaras las brujas bailan desnudas; los madaris creen que las brujas untan objetos con heces fecales para dañar a sus dueños; las brujas ambas devoran sal cuando tienen sed.

La bruja remite a la estructura de los valores de una sociedad y sirve como superficie de proyección negativa de lo propio. Así, p. e., las **cazas de brujas** son interpretadas por la etnología como una forma de control social y de resolución de los conflictos internos, p. e., para castigar o excluir a miembros molestos del grupo.

La **protección** contra el embrujamiento se busca entre los **doctores hechiceros,** cuyo cometido es desenmascarar a la bruja y curar al embrujado. Los doctores hechiceros suelen tener mucho prestigio en su comunidad, ya que conocen la vida de sus pacientes y están familiarizados con las sustancias y los rituales curativos.

Desde la perspectiva de la hechizada, la etnóloga francesa Jeanne Favret-Saada [1977] describe de manera impresionante los procesos de encantamiento y desencantamiento (C).

Bibliografía general

1916	de Saussure	*Cours de linguistique générale*
1929	Sapir	*The Status of Linguistics as a Science*
1931-1935	Peirce	*Collected Papers I-IV*
1952	Osgood	*The Nature and the Measurement of Meaning*
1954	Ross	*Linguistic Class-Indicators in Present Day English*
1962	Austin	*How to do Things with Words*
1965	Todorov	*Theorie de la litterature: textes des formalistes russes*
1966	Benveniste	*Problèmes de linguistique générale*
1968	Chomsky	*Language and Mind*
1968	Dumezil	*Mythe et épopée*
1969	Berlin/Kay	*Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*
1971	Swadesh	*The Origin and Diversification of Language*
1971	Hymes	*Pidginization and Creolization of Languages*
1972	Basso	*To give up on Words*
1975	Schmitz	*Ethnographie der Kommunikation*
1977	Voegelin/Voegelin	*Classification and Index of the World's Languages*
1982	Parkin	*Semantic Anthropology*
1984	Ducrot	*Le dire et le dit*
1990	Osgood/Tzeng	*The Selected Papers of C.E. Osgood*
1992	Sherzer	*Ethnography of Speaking*
1997	Butler	*Excitable Speech. A Politics of the Performative*

Medios

1957	Adorno	*Television and the Pattern of Mass Culture*
1993	Spitulnik	*Anthropology and Mass Media*
1995	Pedelty	*War Stories – The Culture of Foreign Correspondents*
1999	Foster	*Marginal Modernities: Identity and Locality, Global Media and Commodity Consumption*
1999	Hakken	*Cyborgs@Cyberspace? An Ethnographer Looks to the Future*
2000	Drackié	*Zur kulturellen Praxis von Medien: Ethnologische Perspektiven*
2000	Miller/Slater	*The Internet - An Ethnographic Approach*

Escritura

1948	Février	*Histoire de l'écriture*
1963	Gelb	*A Study of Writing*
1966	Cohen	*L'écriture et la psychologie des peuples*
1977	Goody	*The Domestication of the Savage Mind*
1981	Cardona	*Antropologia della scrittura*
1984	Lafont	*Anthropologie de l'écriture*
1987	Goody	*The Interface between the Written and the Oral*

Música

1960	Kurath	*Dances of Anahuac*
1968	Lomax	*Folk Song Style and Culture*
1978	Kaeppler	*Dance in Anthropological Perspective*
1979	Seaton/Watson	*Continuity and Discontinuity in Song Styles: An Ordinal Cross-Cultural Classification*
1979	Blacking/Kealiinohomoku	*The Performing Arts – Music and Dance*
1985	Simon	*Einführung in die Musikwissenschaft*
1992	Bauman	*Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*
1992	Kaepple	*Dance*

Arte y estética

1893	Balfour	*The Evolution of Decorative Art*
1894	Grosse	*Anfänge der Kunst*
1925-1928	v.d. Steinen	*Die Marquesaner und die Kunst*
1927	Boas	*Primitive Art*
1929	Baumann	*Afrikanisches Kunstgewerbe*
1931	Bunzel	*Art*
1952	Rhotert	*Libysche Felsbilder*
1954	Johansen	*Die Ornamentik der Jakuten*
1972	Fraser	*African Art and Leadership*
1972	Faris	*Nuba Personal Art*
1975	Lévi-Strauss	*La Voie des masques*
1978	Benzig	*Das Ende der Ethno-Kunst. Studien zur ethnologischen Kunsttheorie*
1981	Layton	*The Anthropology of Art*
1986	Schomburg-Scherff	*Grundzüge einer Ethnologie der Ästhetik*
1986	Vogel	*African Aesthetics*
1987	Kramer	*Der Rote Fes*
1988	Förster	*Kunst in Afrika*
1992	Kreide-Damani	*KunstEthnologie – Zum Verständnis fremder Kunst*
1995	Marcus u.a.	*The Traffic in Culture: Refiguring Art and Anthropology*
2002	Myers	*Painting Culture: The Making of an Aboriginal High Art*

Selección de obras acerca de la comunicación

La **comunicación** designa el proceso de transmisión de información mediante un sistema de signos, y aparece en todo grupo animal y humano.

Desde el punto de vista de la historia especializada, constituye un tema central de la etnología (fig.).

A través de la comunicación o, dicho con mayor precisión, de las señales cromáticas, las flores atraen a las abejas, las cuales a su vez transmiten a sus compañeras de colmena, mediante movimientos danzarines, la situación de las inflorescencias; los primates se informan recíprocamente acerca de los animales de rapiña que se acercan; a través de la comunicación, los hombres organizan, p. e., actividades conjuntas.

La supervivencia de una población no sólo depende de la adaptación a su entorno natural, sino también de la capacidad para coordinar acciones mediante la comunicación. Según todo lo que sabemos hasta ahora sobre la comunicación entre animales, la comunicación humana se diferencia por su elevado grado de complejidad y por la capacidad de integrar en la comunicación nuevos asuntos con relativa rapidez. La *lengua* es el sistema de comunicación más importante, pero no el único del que se valen los hombres.

El sistema básico general de la comunicación consta de tres elementos (p. 258, A): emisor, información y receptor. El *emisor* intenta enviar la *información* en su propio beneficio. Si la información produce el efecto deseado en el *receptor,* no es algo que se pueda dar por seguro, ya que la comunicación puede ser alterada por las siguientes causas:

- El significado de la información enviada es malinterpretado o no es descifrado por el receptor.

  P. e., un comentario irónico es tomado al pie de la letra.
- El emisor envía la información con signos que el receptor no entiende.

  P. e., el emisor y el receptor no hablan la misma lengua.
- La información es recibida por receptores a los que no iba dirigida.

  P. e., la comunicación entre el traficante de drogas y el consumidor es interceptada por las fuerzas del orden.

El emisor y el receptor incorporan diversos factores a la situación comunicativa: la historia de su vida (concepción del universo y sistema de referencia), la imagen de sí mismos, su pertenencia a un grupo, sus necesidades puntuales y su posición en el sistema sociocultural.

De ahí derivan cuatro aspectos psicológicos significativos de la emisión y de la interpretación de la información (p. e., la información del copiloto a la que conduce el coche: «Oye, ahí delante hay un semáforo en rojo»):

1. *estado de las cosas* (al alcance de la vista se encuentra un semáforo; el semáforo está en rojo),
2. *autorrevelación del emisor* (estoy despierto, distingo los colores, estoy atento),
3. *relación entre el emisor y el receptor* (no me fío de que veas el semáforo en rojo),
4. *aviso* (haz el favor de parar a tiempo).

Para minimizar las posibilidades de una comunicación fallida, se repiten los mensajes y, además, se subrayan mediante signos (redundancia).

La etnología se ocupa tanto de la estructura de la comunicación como de la manera en que tiene lugar. La necesidad de investigar la comunicación y el sistema de signos viene también dada por la exigencia de entender la conducta, las creencias, los valores y las convicciones de pueblos ajenos.

Por esta razón también es imprescindible que los etnólogos aprendan la lengua de «su» grupo.

Desde el punto de vista histórico, el estudio de la comunicación está estrechamente vinculado a la **lingüística** (el estudio de la lengua).

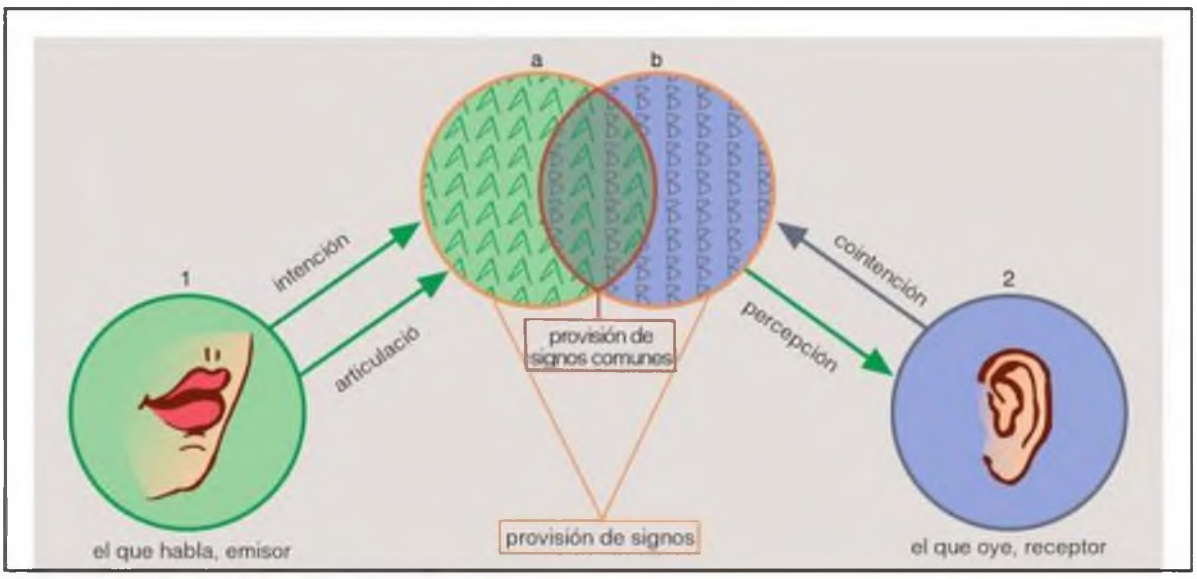
En la *Cultural Anthropology* norteamericana la *linguistics* es una rama importante. En origen, la lingüística investigaba las reglas del lenguaje sin relación con el acto concreto de hablar. Hoy el lenguaje se investiga cada vez más dentro de su contexto sociocultural (sociolingüística).

Los estudios etnológicos de la comunicación se ocupan de:

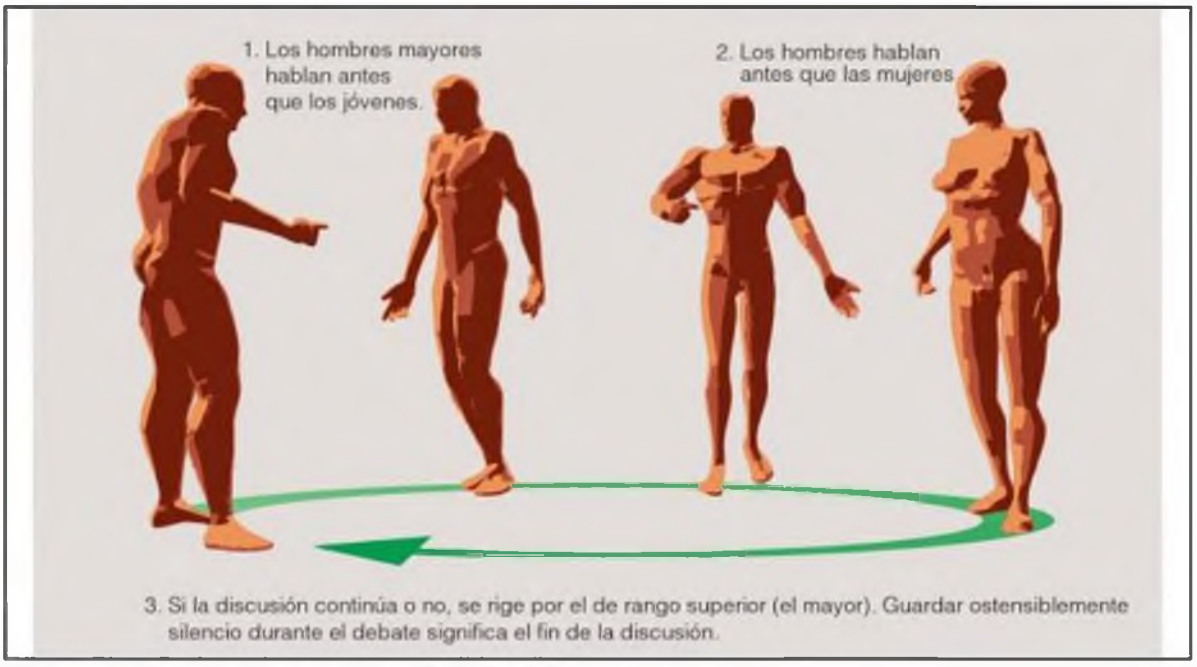
- la *relación* entre el lenguaje y los sistemas de comunicación no verbales;
- los *contextos* en los que tiene lugar la comunicación;
- la *historia* de la comunicación en la evolución humana;
- la *influencia mutua* entre el lenguaje y la cultura como sistemas simbólicos de una sociedad.

Todos los sistemas de comunicación constan de signos cuya forma y uso son analizados por la **semiótica** (teoría de los signos, del griego *semeion,* 'signo'). Ésta estudia cualquier tipo de comunicación estructurada y todos los contextos culturales (p. e., ropa, cine, música, política, religión).

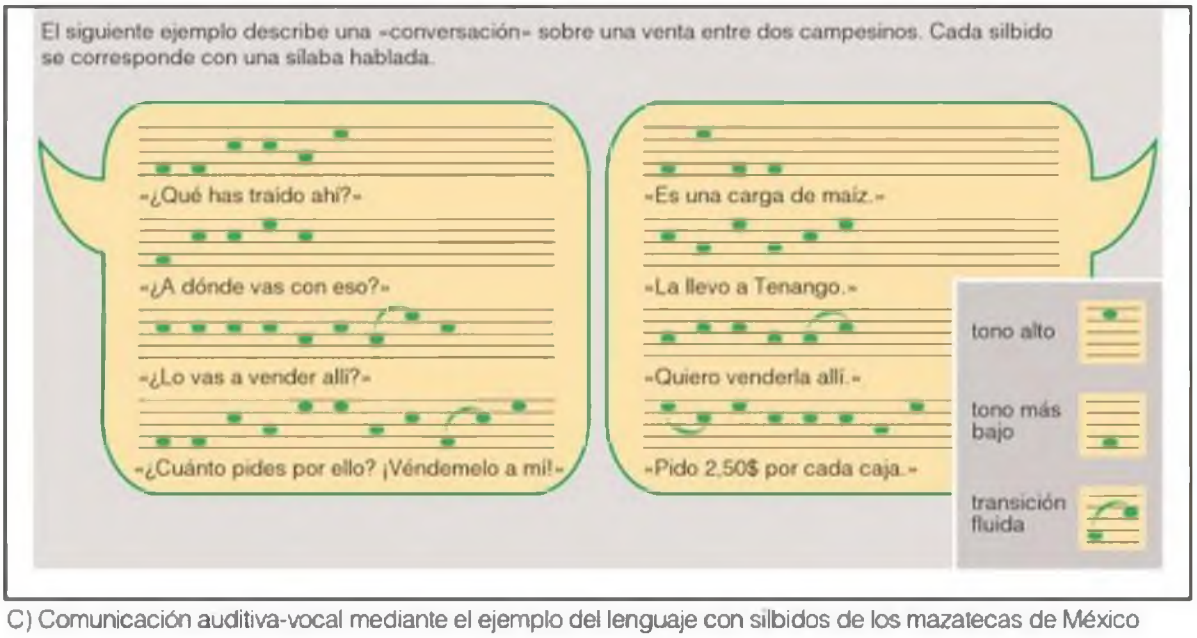
Durante mucho tiempo, el **lenguaje** fue considerado el sistema de comunicación dominante del hombre. En algunos contextos y culturas se aprecia mucho el virtuosismo lingüístico (p. e., en Andalucía);



A) Esquema de comunicación lingüística general



B) Sucesión en el habla de los kirundis (Ruanda)



C) Comunicación auditiva-vocal mediante el ejemplo del lenguaje con silbidos de los mazatecas de México

Material protegido por derechos de autor

en otros contextos, el permanecer callado y guardar silencio tienen una gran relevancia (B), como en las órdenes monásticas con voto de silencio. El *paralenguaje* abarca la comunicación que acompaña al lenguaje, como la cadencia de la voz, la postura del cuerpo al hablar, la entonación, la modulación y otras vocalizaciones (p. e., suspiros, chasquidos, gemidos, pitidos). El paralenguaje es una forma de *metacomunicación* (comunicación acerca de la comunicación lingüística). Además del lenguaje también se investigan otros sistemas de comunicación: la **comunicación auditivo-vocal** tiene lugar a través del *sentido del oído.*

Los primeros habitantes canarios (guanches), y los de las zonas rurales de Turquía y América Central, desarrollaron una forma peculiar de comunicación a través de silbidos (p. e., el silbo canario) para entenderse de un valle a otro y de una loma a otra (C). En diversas comarcas de América, Oceanía y África, p. e. entre los jabos (Liberia oriental), se utilizan tambores de madera para enviar señales. La longitud y la altura del tono de los golpes de tambor poseen un significado determinado.

La **comunicación táctil** tiene lugar a través del *roce* de los cuerpos (p. e., violencia física, masaje curativo) o también entre cuerpos y objetos (p. e., la escritura para ciegos). El significado de la comunicación táctil está establecido con bastante claridad dentro de una cultura.

En los países árabes los turistas interpretan el hecho de que los hombres vayan a menudo de la mano y se den besos en la mejilla en público como algo sexual. Sin embargo, allí la proximidad física entre los hombres expresa casi siempre sólo un vínculo social estrecho y una relación de confianza íntima.

Determinadas formas de comunicación táctil están reservadas a contextos privados (p. e., sexualidad, afectividad), funcionales (p. e., las actividades de los médicos, los peluqueros, los sastres) y ceremoniales (p. e., saludo, despedida, elogio). El grado y la frecuencia del roce físico se diferencian significativamente de una cultura a otra, y también qué parte del cuerpo puede ser tocada por quién, en qué situación y de qué manera.

S. M. Jourard [1963], en unas investigaciones sobre parejas de novios, constata que los puertorriqueños se rozan 180 veces en una hora, los parisinos 110 veces y los londinenses ninguna.

La **comunicación visual** tiene lugar a través del sentido de la vista e incluye la *escritura,* el *lenguaje de signos* o la *quinesia* (movimiento y postura del cuerpo, contacto visual, gesticulación, mímica).

En Sicilia, p. e., se ha desarrollado a lo largo de los siglos un lenguaje gestual que surgió por la necesidad de poder conversar a espaldas de los funcionarios, que casi siempre procedían de otros países.

El cuerpo y la cara envían mensajes acerca del estado emocional. El contacto visual informa sobre el desarrollo de la interacción (p. e., «¿quién habla con quién?»); la mímica proporciona información al interlocutor (p. e., incredulidad, decepción, sorpresa); la postura del cuerpo revela la actitud interna del que se comunica (p. e., nerviosismo, inseguridad, aburrimiento). El mismo movimiento motriz (gesto) puede tener diferentes significados en dos culturas; también se puede expresar el mismo contenido con gestos diferentes. El grado de utilización de la mímica y la gestualidad para comunicarse varía mucho de una cultura a otra.

En Italia se utilizan muchísimo, mientras que en Japón casi nada.

La mímica facial, habitualmente excesiva en los EEUU, para transmitir amabilidad e inocencia suele ser percibida por los europeos como señal de sobrexcitación, histeria, artificiosidad o falsedad.

También forman parte de la comunicación visual el adorno corporal, las pinturas del cuerpo y la vestimenta, ya que envían información acerca de la posición social real o deseada.

La comunicación táctil y visual también se suelen denominar **lenguaje corporal** o **comunicación no verbal.**

La **comunicación gustativa** tiene lugar a través del *sentido del gusto,* que percibe las sustancias sápidas, p. e., de los alimentos y de las medicinas. El gusto también puede comunicar la posición social de las personas.

El conocimiento detallado sobre consumo del vino remite, en la cultura estadounidense, al autoposicionamiento social de los consumidores. Así, los que saben de vinos se posicionan como pertenecientes a «lo mejor de la sociedad».

La **comunicación olfativa** se produce a través del *sentido del olfato,* que percibe olores, p. e., de plantas, perfumes, cuerpos o alimentos. De todas maneras, el sentido del olfato humano, en comparación con el de otros mamíferos, es relativamente débil. La expresión «No puedo ni olerlo» remite a la importancia del sentido del olfato para la interacción social.

Entre los «tipos duros» está mal visto usar perfume porque no responde a sus ideas sobre lo «auténticamente» varonil.

lenguas maternas	cifra oficial de hablantes
chino 1.000	1.000
inglés 350	1.400
español 250	280
hindi 200	700
árabe 150	170
bengalí 150	150
ruso 150	270
portugués 135	160
japonés 120	120
alemán 100	100
francés 70	220

A) Las principales lenguas del mundo en 1987 (en millones)

B) Lenguas creoles en América

clase alta	clase media y baja	traducción española
have a bath	take a bath	darse un baño
bike, bicycle	cycle	bicicleta
luncheon	dinner	comida principal del día
riding	horse riding	montar a caballo
sick	ill	enfermo
knave	jack	malvado
mad	mental	loco
looking-glass	mirror	espejo
writing-paper	note-paper	papel para escribir
jam	preserve	mermelada
wireless	radio	radio
table-napkin	serviette	servilleta
lavatory-paper	toilet-paper	papel higiénico
rich	wealthy	rico
vegetables	greens	verdura
pudding	sweet	dulce
telegram	wire	telegrama
England	Britain	Inglaterra
Scotch	Scottish	escocés

C) Uso de la lengua específico de cada clase, en Inglaterra (1954)

- Sin «s» en la tercera persona del singular de los verbos;
→ p. e.: he walk, she come
- Se prescinde de las formas del verbo «to be» en el presente cuando se utiliza como conjunción en una frase;
→ p. e.: They real fine, if you are interested.
- Uso del verbo «be» para indicar costumbres;
→ p. e.: Sometimes they be walking round here.
- Uso de la forma verbal «been» (en lugar de «will have») para expresar una actividad pasada que sigue teniendo importancia en el presente;
→ p. e.: I been know your name.
- Uso de la forma verbal «to be done» para indicar el futuro;
→ p. e.: We be done washed all those cars.
- Uso de «it» (en lugar de «there») para indicar un significado existencial;
→ p. e.: It's a boy in my class named Mike.
- Uso de la doble negación incluyendo el verbo auxiliar al inicio de la frase;
→ p. e.: Won't nobody do nothing about that.

D) Sociolectos étnicos en los EEUU (1954)

En el mundo hay aproximadamente 2.500-3.000 lenguas. No se pueden proporcionar datos exactos por diversas razones:

Delimitación: a menudo, los límites entre dos lenguas no están claros. Si dos interlocutores hablan la misma lengua o dos distintas depende de si se entienden entre sí. Para averiguarlo se compara el vocabulario de las dos lenguas (sobre todo conceptos clave como *hombre, mujer, sol, casa*).

Sistemas de clasificación: los distintos sistemas de ordenación de las lenguas tienen en cuenta diferentes características; así, muchos idiomas han desarrollado variantes que –según el sistema de clasificación– se clasifican como lengua independiente o como dialecto.

Algunos sistemas consideran el retorromano, p. e., como una lengua; otros consideran los dialectos retorromanos –el grisón, el ladino y el friulano– como lenguas propias. El grisón, a su vez, consta de siete variantes, en parte bastante diferentes, que asimismo pueden ser calificadas de idiomas independientes o únicamente de dialectos.

Influencias políticas: las evoluciones políticas pueden influir en que las lenguas sean calificadas de independientes:

Así, tras la separación de Moldavia de Rumanía, en 1941, el dialecto rumano de Moldavia fue definido por la URSS como una lengua independiente.

Situación de las fuentes: la delimitación de las lenguas la dificulta el hecho de que algunas lenguas independientes, p. e. en Sudamérica, sean conocidas en la literatura especializada bajo diferentes nombres.

Una **familia lingüística** abarca aquellas lenguas que, por su origen, estén emparentadas entre sí y procedan de una forma originaria común. Han sido localizadas unas 200 familias lingüísticas, de las que aproximadamente 120 son lenguas indias. De todas maneras, en muchas lenguas, sobre todo cuando no existen testimonios escritos, resulta difícil o imposible determinar las relaciones de parentesco.

Se denominan **dialectos** a las variantes de pronunciación y de vocabulario dentro de una lengua. También los dialectos complican la diferenciación entre lenguas. Los dialectos están geográficamente condicionados.

Los **sociolectos** son variantes socialmente condicionadas en la pronunciación y en el vocabulario.

Así, p. e., la U inglesa (clase alta) y la falta de U (clase media y baja) aluden a diferencias de clase (C).

Diferentes características sociales pueden asimismo dar lugar a la acuñación de sociolectos:

- Etnicidad: el inglés de los afroamericanos (Black English Vernacular = BEV) se diferencia del de «los blancos» (D).
- Edad: por regla general, los abuelos no conocen muchos de los términos importantes para sus nietos.
- Sexo: los arlfunas, de las costas de América Central, poseen dialectos masculinos y femeninos. El dialecto masculino también lo hablan las mujeres, pero entre ellas utilizan el dialecto femenino, incomprensible para los hombres.
- Profesión: el estilo lingüístico de un cura se diferencia del de un científico o un labrador.

El **ideolecto** designa la lengua del individuo, que se compone de dialecto, sociolecto y unas peculiaridades lingüísticas muy personales.

Cuando las personas que no poseen una lengua común tienen que comunicarse entre sí, a menudo se forman lenguas auxiliares como el pidgin y las lenguas criollas. El **pidgin** se limita casi siempre a determinados contextos.

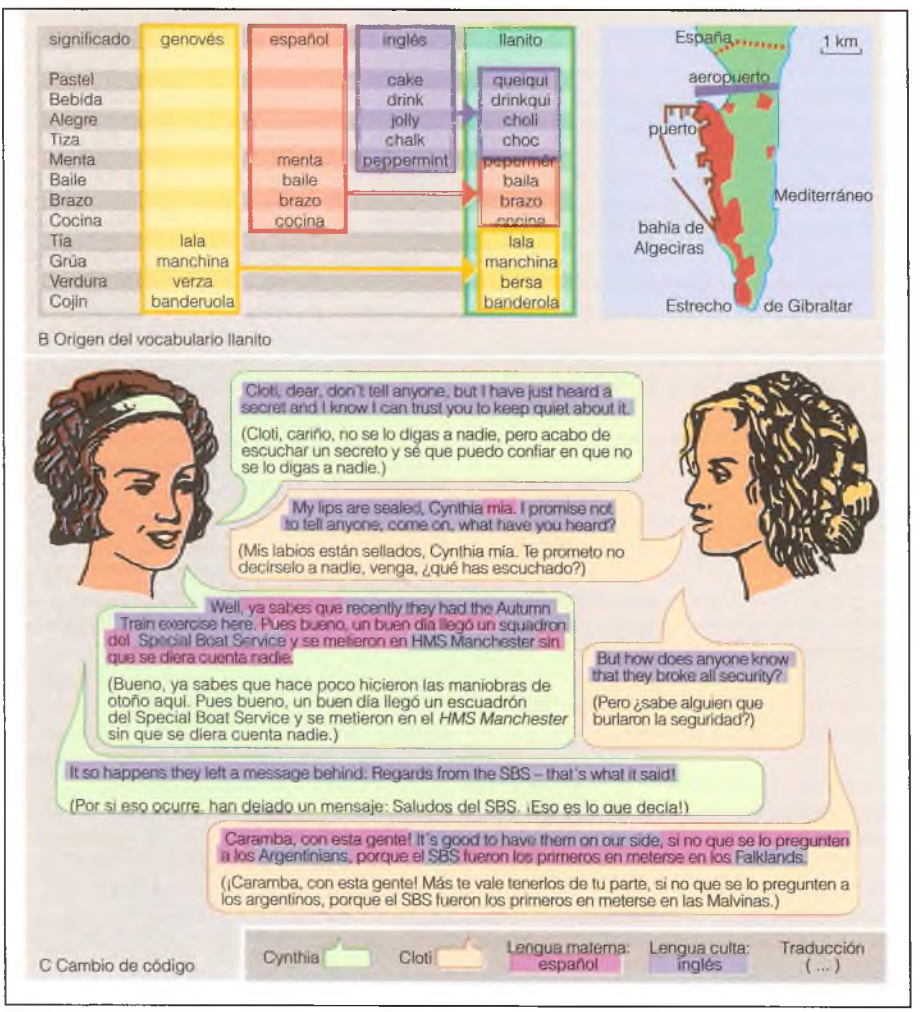
Hasta entrado el siglo XIX, en la Religión mediterránea, sobre todo en los Estados berberiscos de Argel, Túnez y Trípoli, se hablaba una lengua pidgin compuesta por elementos españoles, franceses, italianos, árabes, turcos y hebreos: el *sabir,* que en la Edad Media y a principios de la Edad Moderna también se llamaba «lingua franca», es decir, la lengua de los francos = occidentales. El sabir era una lengua que se hablaba especialmente en contextos de contacto, como el comercio y la esclavitud, por lo que prescindía de formas complicadas. Así, p. e., los verbos sólo se utilizaban en infinitivo.

La mayor parte de las lenguas pidgin son simplificaciones de lenguas coloniales europeas (p. e., el denominado inglés pidgin de Melanesia) y sirven, como la *lingoa geral* de Brasil, para entenderse entre las distintas tribus.

Si el pidgin se convierte en lengua materna, entonces se denomina **criollo** o **creole** (B), al que se llega, sobre todo, en dos circunstancias:

a) cuando el dominio del pidgin es equiparado a un estatus social superior,
b) cuando se pierde el contacto con la lengua materna original y los interlocutores han de entenderse exclusivamente en pidgin (p. e., en la esclavitud).

A) Tipología de las relaciones lingüísticas



B)-C) Diglosia mediante el ejemplo de Gibraltar

El contacto de unas lenguas con otras varía de grado. Los **contactos lingüísticos** de dos lenguas o de dos variantes de la misma lengua pueden ser tipificados a través de diferentes contextos (A): territorial/tópico (p. e., comunidad lingüística), demográfico (p. e., emigración), interestatal (p. e., conquista, colonialismo), intraestatal (p. e., legislación sobre las lenguas) y a través de las comunidades lingüísticas, el colonialismo, la emigración, la intraestatalidad y el comercio.

Se habla de comunidad lingüística cuando los hablantes de diferentes lenguas y variantes conviven en estrecha relación social (p. e., el walser, el suizo-alemán y el grisón en el cantón de los Grisones) y, al mismo tiempo, disponen de reglas comunes para el uso y la interpretación del idioma, p. e., para expresar el humor o el enfado, para la manera de hacer preguntas, para el volumen y las pausas al hablar.

El aislamiento geográfico y cultural favorece la diferenciación de una lengua en diversas variedades dialectales. El contacto cultural y lingüístico intenso da lugar a que las lenguas adopten préstamos de otras lenguas:

Las palabras japonesas *rashawa, shigaretto* y *takushi* proceden del inglés *rush hour* (hora punta de tráfico), *cigerette* (cigarrillo) y *taxi* (taxi) y significan lo mismo que en inglés; las palabras pronunciadas en suabo *Bottschamber, Schässlo* y *Drottwar* provienen del francés *pot de chambre* (orinal), *chaise longe* (sofá) y *trottoir* (acera); la llamada de socorro internacional *May Day* es una abreviatura del francés *venez m'aider* (venid a ayudarme).

La incorporación de los préstamos a una lengua se produce sobre todo en contextos políticos, económicos, técnicos y mediáticos.

Así, el francés, después de la conquista normanda, se convirtió en la lengua de la clase alta inglesa. Hoy en día, aproximadamente el 50 por 100 del vocabulario inglés consta de palabras originariamente francesas.

Muchas veces, a través de la introducción de nuevos elementos, sobre todo de objetos (p. e., artefactos, medios de comunicación, utensilios de trabajo, medios de transporte, ropa, alimentos), se incorporan también a la lengua los nombres extranjeros.

Así, p. e., con la importación del tomate, el jengibre, el orégano, el kiwi o el mango se adoptó también su nombre en Alemania y se germanizó.

La **diglosia** designa, por una parte, la capacidad para hablar dos formas del mismo idioma, p. e., el hesiense y el alto alemán (Hesse), el pidgin y el inglés (Melanesia), y, por otra parte, el bilingüismo, es decir, el dominio simultáneo de dos lenguas, como, p. e., el turco y el alemán entre los turcos que se han criado en Alemania.

En el caso de la diglosia, casi siempre se adquiere el *lenguaje coloquial* en la socialización primaria, y se practica en el trato directo con familiares y vecinos, en un contexto cotidiano. El *lenguaje culto* se transmite a través de los colegios y otras instituciones educativas, y halla su aplicación en ámbitos formalizados (p. e., la religión, la educación, la literatura), prestigiosos y jerarquizados (p. e., la economía y la política).

Sirva de ejemplo el árabe clásico, una lengua literaria que coexiste junto a variantes del árabe regionales y coloquiales; o en el norte de Alemania, la coexistencia del *Hochdeutsch (alto alemán)* como lengua escolar y el *Plattdeutsch (bajo alemán)* en la vida diaria. En la colonia de la corona británica, Gibraltar, se hablan dos lenguas (el inglés para la administración y el español para el comercio), así como un dialecto del sur español (el llanito para la vida cotidiana). El llanito está lleno de préstamos del inglés, del genovés y de otras lenguas (B).

Se habla de **interferencia lingüística** cuando algunos rasgos de la lengua materna se interfieren al hablar en una segunda lengua: p. e., el acento alemán al hablar en inglés. Constituye una forma especial de interferencia el *code switching* (C), que consiste en cambiar de una lengua a otra según el contexto. En Gibraltar, las conversaciones empiezan en la lengua de mayor prestigio (inglés), pero cambian al lenguaje coloquial (llanito) conforme van adentrándose los interlocutores en la conversación. Las ideas nuevas y las formas de cortesía (*come on, anyway* o *sorry*), así como palabras especiales *(Special Boat Service),* muletillas *(I must say, don't you agree)* y nombres geográficos *(Gibraltar)* se expresan en inglés, mientras que las emociones fuertes se expresan en español *(pero bueno, caramba).*

El idioma que hablen los que alternan entre dos formas de la misma lengua depende a menudo del prestigio de la lengua, lo que a su vez suele reflejar las relaciones sociales de poder. H. Eidheim [1971] constata que en la Laponia noruega se habla en público en noruego, aunque todos los presentes sean lapones; incluso si entra un solo noruegoparlante en un contexto lapón cerrado (p. e., la familia), se habla noruego. Los propios lapones han interiorizado el hecho de que los noruegos consideran el lapón como algo de escaso valor.

Las formas de comunicación verbales y no verbales son probablemente los elementos más importantes de una cultura. Es imposible entender una cultura sin poseer conocimientos acerca de su sistema de signos. Pero también es incomprensible la comunicación sin el contexto cultural en el que se produce. Sin embargo, la lengua y la cultura no están necesariamente vinculadas entre sí:

Así, se consideran frisones occidentales a las personas que hablan exclusivamente holandés, exclusivamente frisón occidental o ambas lenguas. Los alemanes de Dresde, New Braunfels (Tejas) y Alma-Ata (Kazajstán) hablan el mismo idioma, es decir, alemán, pero poseen una cultura diferente.

La influencia de la cultura en la lengua es grande: toda cultura desarrolla un vocabulario diferenciado para los ámbitos que sean relevantes para ella; los ámbitos irrelevantes, en cambio, adquieren escasa diferenciación terminológica.

P. e., los indios norcanadienses poseen trece términos diferentes para la palabra «nieve», ya que ésta constituye un factor esencial de su entorno.

Dentro de una cultura también existen diferencias considerables para la designación de los mismos fenómenos.

Así, los habitantes de una ciudad tienen menos conceptos para categorizar las plantas del bosque que, p. e., los guardas forestales.

La adjudicación de términos cromáticos a los colores también está sujeta a influencias culturales.

Algunas lenguas de Nueva Guinea poseen sólo dos conceptos para describir los colores (cálldo-claro y frío-oscuro). En la lengua de los navajos no existen términos propios para azul y verde, sólo hay una palabra para marrón y gris y, sin embargo, hay dos para negro. En japonés, según el contexto, *awo* puede significar verde, azul u oscuro.

En su investigación comparativa acerca de la terminología de los colores en más de cien culturas, Brent Berlin y Paul Kay [1969] comprobaron que el número de conceptos cromáticos asciende conforme la cultura va adquiriendo una mayor complejidad económica y tecnológica. Hoy en día, se supone que la diferencia en el número de términos para los colores hay que atribuirla a la diferente pigmentación del ojo. Por regla general, cada concepto designa una serie de fenómenos no idénticos; el término común oculta las diferencias entre los fenómenos:

El concepto alemán *Onkel* (tío) designa tanto al hermano del padre o de la madre como al marido de la tía. El sistema de parentesco de los iroqueses, sin embargo, posee un término distinto para cada una de estas personas.

Pero también la lengua ejerce influencia en la cultura. Cada lengua lleva consigo la posibilidad de encauzar la percepción de los que la hablan y de crear así «hechos sociales».

No está claro si antes había menos corrupción que ahora en Alemania; sin embargo, hoy los medios de comunicación la tienen más presente. Esto transmite la impresión de que es un hecho que la corrupción esté más extendida en la actualidad.

«Las personas son prisioneras de su lengua». Esta hipótesis la sostienen los lingüistas Edward Sapir (1884-1939) y Benjamin L. Whorf (1897-1941):

«Las personas no viven ni exclusivamente en el mundo objetivo –como a menudo se da por supuesto– ni en el mundo del comercio social. Tienen mucho que agradecer a la lengua concreta, que es el medio de expresión de su cultura... La cuestión es que el mundo real, en gran parte, se asienta inconscientemente en el uso de la lengua del grupo. No hay dos lenguas que se parezcan tanto, que se pueda decir que representan la misma realidad. Las distintas sociedades no viven en el mismo mundo, al que denominan de forma diferente, sino que viven en mundos diferentes» [Sapir, 1929].

La hipótesis de Sapir y Whorf acerca del «carácter tiránico» de la lengua está respaldada por hallazgos empíricos. Así, el alemán posee en sus formas verbales tiempos gramaticales diferentes, pero el indonesio no. El germanoparlante –a diferencia del que habla indonesio– está obligado por el idioma a decir si la acción transcurre en el presente, en el pasado o en el futuro. Al comparar las lenguas europeas con la de los indios hopi, Whorf encuentra sorprendentes diferencias en la denominación de la extensión temporal. En su opinión, las lenguas europeas expresan el tiempo en términos de espacio y de movimiento («a lo largo de un tiempo», «al cabo de un tiempo», «durante diez días», «más tarde»). El hopi, en cambio, recalca el carácter acumulativo y periódico del tiempo («cuando es de noche» en lugar de «por la noche»; «el invierno es sólo cuando hace frío» en lugar de «en invierno hace frío»).

La expresión «etnografía del habla» se remonta al antropólogo cultural y lingüista estadounidense Dell Hymes y designa la descripción del uso regular del habla en un grupo específico, dentro de una comunidad o de una institución. La etnografía del habla se ha utilizado sobre todo en la comunicación intercultural.

Hymes se opone a la lingüística clásica de la antropología cultural; su enfoque consiste en no investigar exclusivamente la gramática de un idioma, sino su uso. La investigación en el campo del habla requiere el análisis de diferentes aspectos: los que participan en el acto de hablar, el contexto, las intenciones, las manifestaciones lingüísticas o textuales, las variantes de la lengua (dialectos, sociolectos), las normas de la interacción, los estilos lingüísticos (ideolectos). De este modo, la etnografía del habla se ocupa de diferentes puntos de vista:

- los componentes soclolingüísticos que existan en el grupo investigado (además de la gramática, símbolos, significado social, estilo del habla, formas de tratamiento, preceptos de cortesía y de evitación, manera de hablar de los sexos, de los grupos por edades, etcétera);
- el uso de estos componentes en el discurso y en la interacción social;
- la regularidad de las diversas formas de discurso y de la interacción social en los patrones del habla (p. e., formas de saludar, cotilleo, ofensas, elogios);
- la relación de estos patrones del habla con otros aspectos de la cultura, como el arte, la religión o la economía.

En especial se investigan dos formas del habla: las ofensas y el cotilleo.

Las **ofensas** designan formas de expresión descorteses y denigrantes. Pueden manifestarse intencionadamente o sin intención; siempre crean o refuerzan la enemistad. Las ofensas manipulan acciones y objetos simbólicos que, dentro del sistema específico del orden y de los valores de una cultura, se consideran buenos y malos, puros e impuros. Una ofensa identifica su finalidad con un objeto impuro o malo o con una acción impura o mala, o bien con algo que ponga en duda las reglas de la cultura por estar fuera del orden. De este modo, el blanco humano de las ofensas suele guardar relación con el mundo animal, la sexualidad y los excrementos.

En muchas culturas y contextos el intercambio de ofensas da lugar a la competencia:

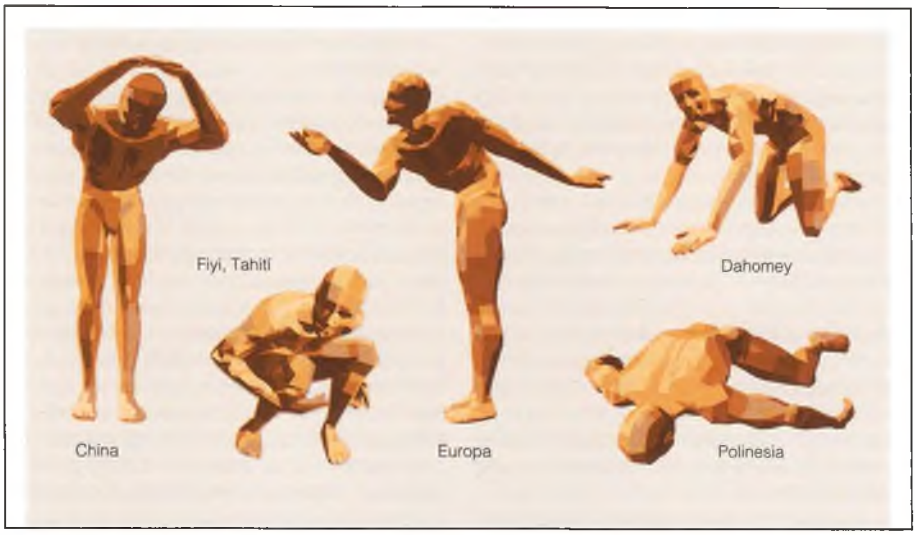
> Las personas que dominan a la perfección el arte de ofender a menudo son instrumentalizadas por su grupo para expresar la propia grandeza y, al mismo tiempo, la indignidad del adversario (p. e., los travestidos que insultan a las Vírgenes de sus rivales en la Semana Santa andaluza).

Un aspecto emparentado con la ofensa, la *joking relationship* (v. p. 215), una forma bienintencionada de «tomar el pelo» en broma, ha adquirido cierta importancia en la etnología, ya que de este modo se pueden tratar los conflictos sin poner seriamente en peligro las relaciones sociales. En Ghana se dan las relaciones burlescas entre diferentes grupos étnicos y clanes: entre los dagaabas y los gurunes, entre los zages y los naayiles, entre los kasenas y los sisaalas.

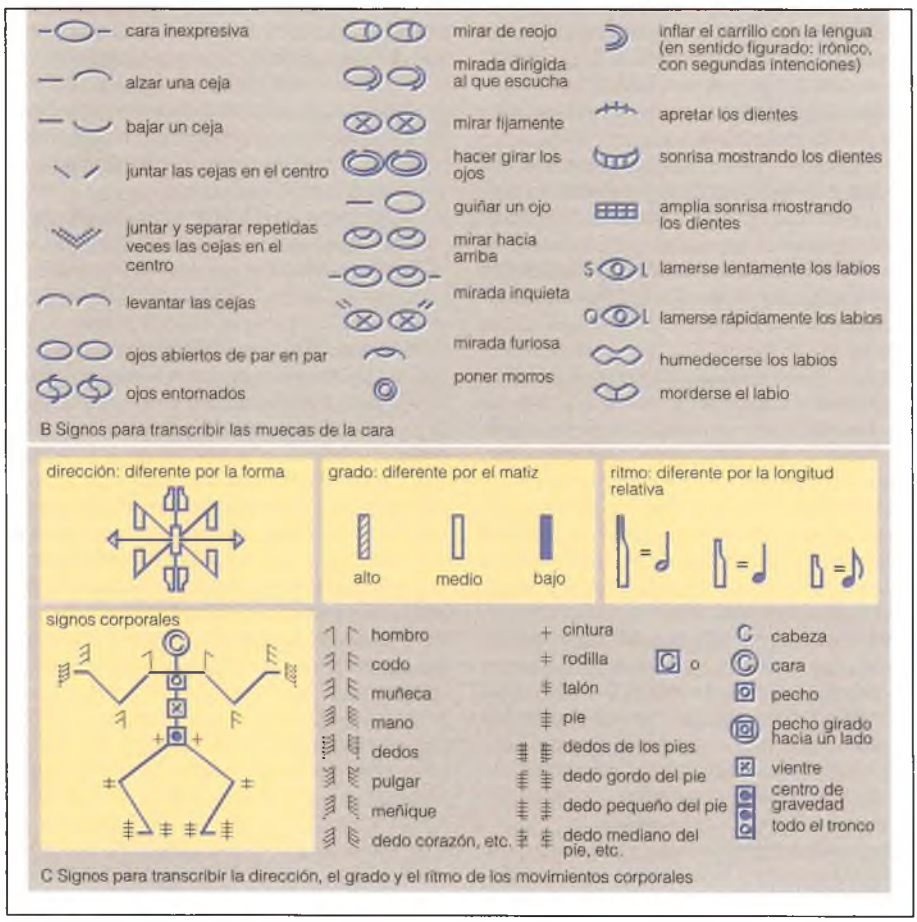
El **cotilleo o comadreo** consiste en hablar con otros de unos terceros, en especial, de sus supuestos defectos. Incluye a varias personas y es semipúblico. En el cotilleo se utilizan con frecuencia metáforas para hacer afirmaciones acerca de personas y fenómenos. El comadreo es tanto texto como acción social; trata de un asunto y, al mismo tiempo, es ese asunto; expresa valores y convicciones morales de los individuos, los grupos o las culturas. Para analizar el comadreo se dispone de cuatro perspectivas:

1. el cotilleo como vía de transmisión y de manipulación de las informaciones;
2. el cotilleo como expresión de exhortaciones morales que se utilizan estratégicamente para mejorar la propia posición social;
3. el comadreo como una forma de expresión estética; en el caso de este enfoque se investigan sobre todo el estilo del habla y el virtuosismo;
4. el comadreo como interacción social.

Otro campo de trabajo de la etnografía del habla, la relación entre lenguaje y sexualidad, es investigado por Cameron y Kulick [2003]: Así, p. e., hablar de sexualidad (y de qué manera se practica la misma) nos lleva a fijarnos en categorías de identidad claramente separadas entre sí (como heterosexual y homosexual), así como a identificar estilos de habla específicamente heterosexuales u homosexuales. Si, en cambio, como proponen los autores, se hablara del deseo, se superaría la división entre heterosexual y homosexual, porque entonces serían visibles las transiciones y los puntos de contacto entre estas categorías.



A) Maneras (gestos) para expresar la humildad mediante el ejemplo de la comunicación corporal



B), C) Sistemas quinegráficos

Las formas de comunicación pueden ser descritas de diferentes maneras. Así, para la comunicación a través de la postura del cuerpo (A) se desarrollaron signos que la representaban (B, C). La **lingüística** (ciencia de la lengua) se ocupa de la forma de comunicación mejor documentada, la lengua. Tradicionalmente, se pueden diferenciar **cuatro niveles estructurales:** fonética/fonología, sintaxis, morfología y semántica/pragmática.

La **fonética** se ocupa del inventario de sonidos de una lengua. La **fonología** investiga las posibilidades de combinación de los sonidos en una lengua. Los sonidos, que son utilizados por las distintas lenguas como portadores de significado, varían mucho de una cultura a otra.

El alemán no conoce ningún sonido que equivalga a la [ñ] española, ni al sonido chasqueante [!] que llevan los bosquimanos !kungs en su nombre. Asimismo, en el inglés es desconocido el sonido [ö] alemán.

Las mínimas unidades fonéticas que sirven para diferenciar el significado se llaman fonemas. En alemán la [g] y la [k] son fonemas, ya que a través de ellos, p. e., Gunst y Kunst adquieren un significado diferente. Los fonemas pueden constar de un sonido o de varios sonidos muy próximos entre sí. Las variaciones de un solo fonema, que en una lengua no impliquen un significado diferente, se denominan alófonos.

En alemán [th] y [s] son alófonos: no hay ninguna diferencia de significado si Kasse se pronuncia con [s] sorda o con la letra sibilada [th]. En cambio, en español [th] y [s] no son alófonos: *casa* [casa] se diferencia de *caza* [catha] en su significado.

Para escribir los fonemas se ha desarrollado el Alfabeto Fonético Internacional, que posee una forma de representación escrita para cada sonido de todas las lenguas conocidas. Las letras entre corchetes [] designan sonidos.

La **morfología** estudia la estructura y las posibilidades de combinación de los sonidos en unidades portadoras de significado. Las más pequeñas unidades portadoras de significado se llaman morfemas y se escriben así: {}

Un alemán reconoce automáticamente que el morfema inglés de terminación {ness} no puede ser de la lengua alemana.

La **sintaxis** (gramática, en sentido más estricto) designa el conjunto de reglas para la formación de frases a partir de morfemas, palabras y partes de la oración. Cada lengua posee unas reglas para la yuxtaposición de palabras con sentido que se diferencian de las de otras lenguas.

La frase alemana «Wie wir schon zeigten, nimmt Foucaults Arbeit in den 60er Jahren eine Wendung» se traduce al español del siguiente modo: «Con la década de los sesenta, como ya hemos señalado, Foucault da un giro en su trabajo». Si esto se retraduce literalmente al alemán, quedaría así: «Mit der Dekade der 60er, wie wir schon haben gezeigt, Foucault gibt eine Wendung in seiner Arbeit».

En toda lengua hay un número limitado de reglas de combinación sintáctica para producir y entender un número ilimitado de frases. El lingüista Noam Chomsky fue el primero que intentó en los años sesenta formalizar adecuadamente estas reglas.

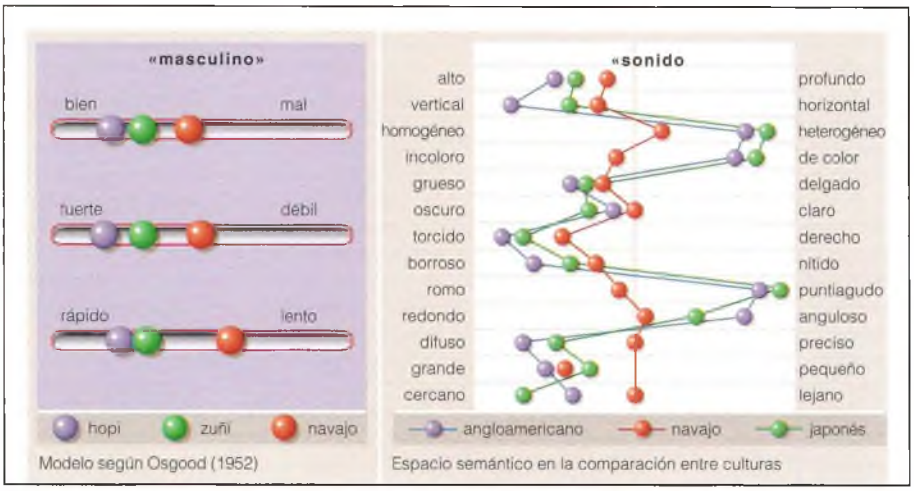
La **semántica** es la teoría del significado de las palabras *(semántica léxica)* y de las frases *(semántica de la oración)*. La **pragmática** estudia la relación entre los signos y las personas que los estipulan y los usan. La pragmática se ocupa del contexto concreto en el que aparecen las palabras y las frases. Como la semántica y la pragmática se ocupan del significado, constituyen el nivel lingüístico más interesante para los etnólogos. Una palabra o una combinación de palabras puede provocar numerosas asociaciones. Para el análisis de este carácter cualitativo, Charles Osgood [1952] desarrolló el término del *espacio semántico* (p. 268, A). El concepto que ha de ser investigado se mide en diferenciales semánticos: a los informadores se les pide que posicionen el concepto a investigar en una escala de continuidad que se extiende entre dos cualidades opuestas (p. e., bien/mal, frío/calor, seco/mojado), para averiguar con cuál de las cualidades se asocia el concepto de forma total o parcial, o no se asocia. Este procedimiento se aplica comparando culturas.

Así, entre los hopis, los zuñis y los navajos se muestran diferencias en la colocación de la palabra «masculino».

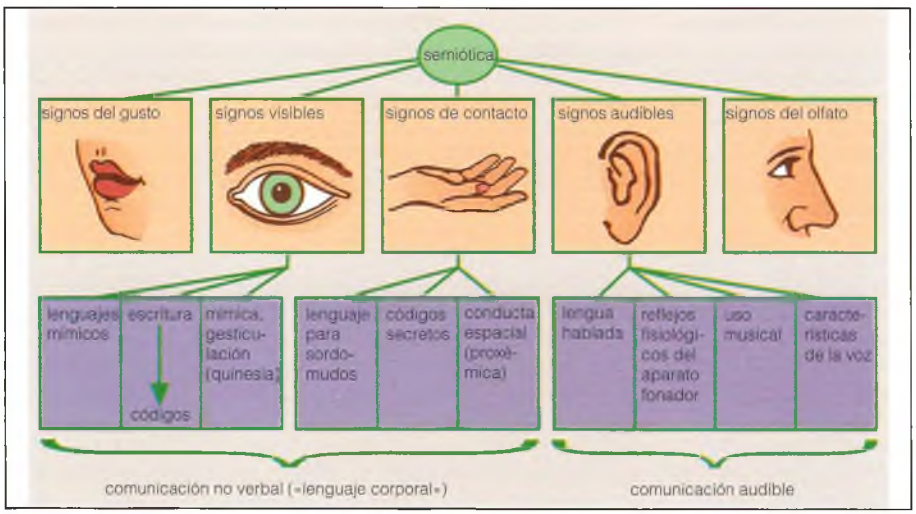
Una parte de la semántica que ha adquirido especial importancia en la etnología es la investigación de los *tropos* (del griego *tropos* = 'giro'). Los tropos son expresiones metafóricas y giros poéticos que crean diferencias, puntos en común, jerarquías e igualdades sociales. La etnología recurre a la idea de la Antigüedad de que la retórica posee fuerza para constituir una cultura y una sociedad y para la recreación siempre necesaria de valores comunes.

De todos los tropos, junto a la metonimia, la sinécdoque y la ironía, se investiga sobre todo la *metáfora*. Hay dos maneras diferentes de estudiar las metáforas:

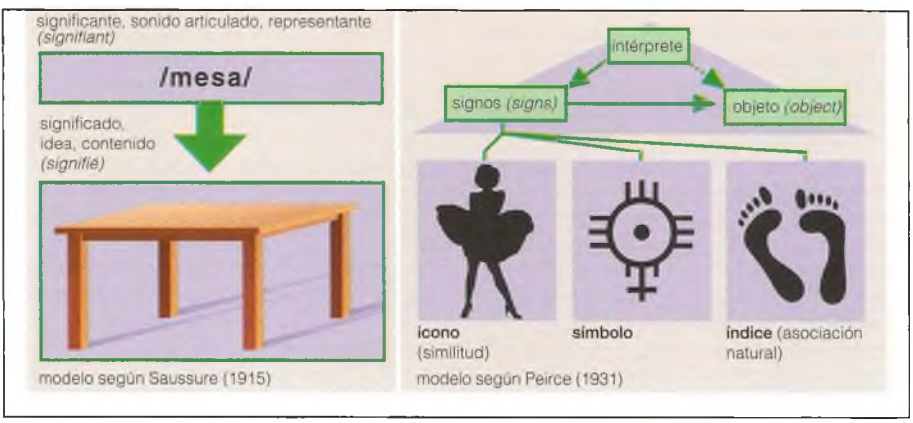
1. Investigar la transmisión de distintivos semánticos, que se ocupan de las clases, las categorías y las clasificaciones simbólicas. Las



A) Espacio semántico



B) Sistemas semióticos



C) Modelos semióticos

clases son disposiciones conceptuales de fenómenos aislados en virtud de ciertos puntos en común.

La clase «árboles» abarca los pinos, los tejos, las hayas, etc. Todos tienen en común la raíz, el tronco y las ramas.

2. Investigar la cuestión de en qué medida ordenan y construyen los enunciados metafóricos las experiencias de la cultura y las posiciones de la sociedad. Porque las metáforas proporcionan identidad a los individuos y a los grupos y los «mueven», revalorizándolos o denigrándolos, dentro del entramado de valores de la cultura. Aparte de eso, metaforizan «lo impronunciable» y «lo inefable» en la cultura y la sociedad.

La **semiótica** (B) es la ciencia de todos los sistemas de signos (no sólo lingüísticos), de sus estructuras y de las relaciones con los objetos descritos; fue formalizada principalmente por el lingüista suizo Ferdinand de Saussure (1857-1913) y el filósofo americano Charles Sanders Peirce (1839-1914) (C).

Según Saussure, la capacidad de hablar del hombre (en francés *langage*) consta de la lengua pronunciada (en francés *parole*) y de la lengua como sistema de signos (en francés *langue*, del latín *lingua* = 'lengua, discurso, habla'). Para él, que principalmente investiga el sistema de signos lingüísticos, cada signo consta de:

- una sucesión de sonidos, el significante (del francés *signifiant*), como, p. e., /casa/, y
- las ideas de contenido vinculadas a lo anterior, el significado (del francés *signifié*), como, p. e., un edificio habitable con muros exteriores, tejado, puertas, ventanas y habitaciones interiores.

La relación entre significante y significado no es unívoca, ya que el significado tiene diferentes denominaciones en las distintas lenguas. Según Saussure, los signos sólo adquieren un significado en su relación con otros signos. Este significado es el producto de una convención:

El color rojo del semáforo tiene su significado específico de «¡Alto!» sólo gracias a la relación con los otros dos colores, el amarillo y el verde.

El modelo de Saussure se convirtió en la base teórica del estructuralismo de Claude Lévi-Strauss y de la antropología cognitiva.

La teoría de los signos de Peirce añade un tercer elemento al principio de Saussure: el contexto en el que se asienta la relación entre el significante y el significado: advertencia («¡Ten cuidado con lo que dices!»), reclamar la atención («Mira, estoy aquí») o alusión a la salud («Me duele la garganta»).

Peirce diferencia los signos (en inglés *signs*) en icono *(icon)*, índice *(index)* y símbolo *(symbol)*.

Peirce llama *iconos* a aquellos signos que guardan cierta similitud con el objeto; entre ellos figuran palabras onomatopéyicas como «miau» o «mu», que se asemejan a los ruidos que hacen los gatos y las vacas, o fotografías en las que los retratados se parecen a personas reales, o estatuas de Lenin que se asemejan a la persona de Lenin.

Se denominan *índices* los signos que señalan al objeto, como, p. e., una flecha que marca la dirección, un puntero, un pronombre demostrativo y un pronombre personal.

Las nubes de humo son, p. e., índices del fuego; las sirenas lo son de los coches de bomberos, y el rastro reciente de un conejo indica que hace poco ha pasado por ahí un conejo.

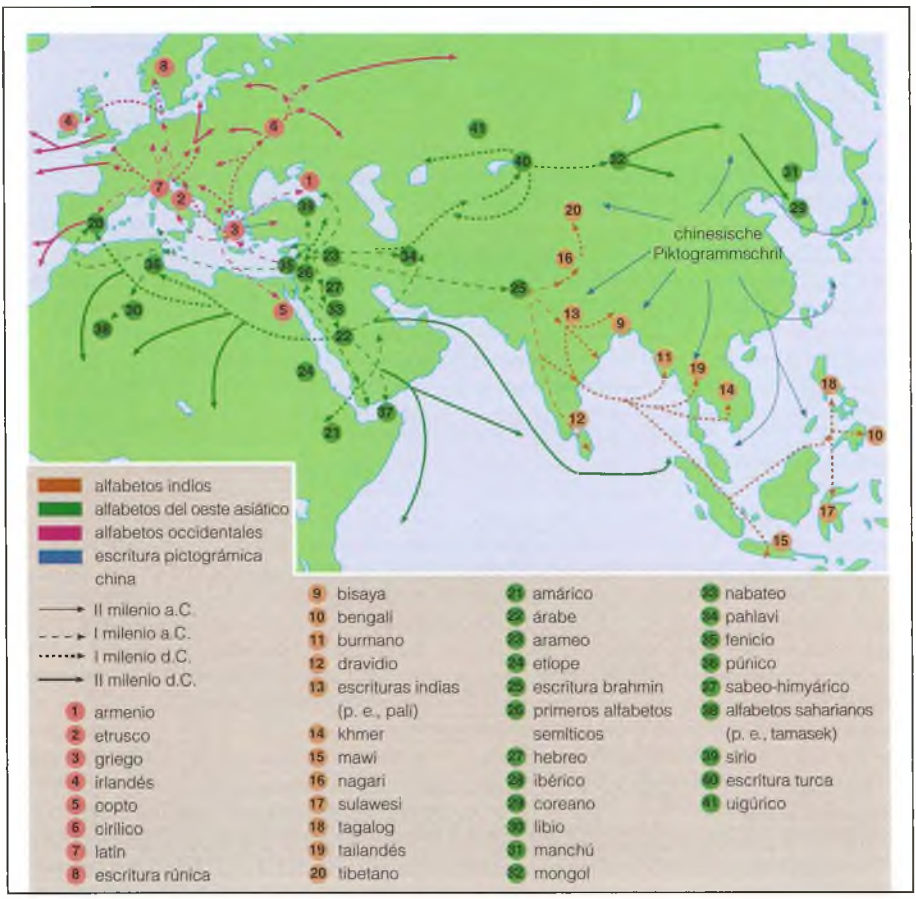
Los *símbolos* son signos que no presentan ninguna similitud con el objeto y que sólo se basan en un acuerdo cultural.

Así, las banderas estatales simbolizan al Estado, pero no tienen ninguna semejanza con «el Estado»; la sucesión de colores de los semáforos simboliza determinadas indicaciones de conducta, pero el significado de «pasar» del verde es pura convención.

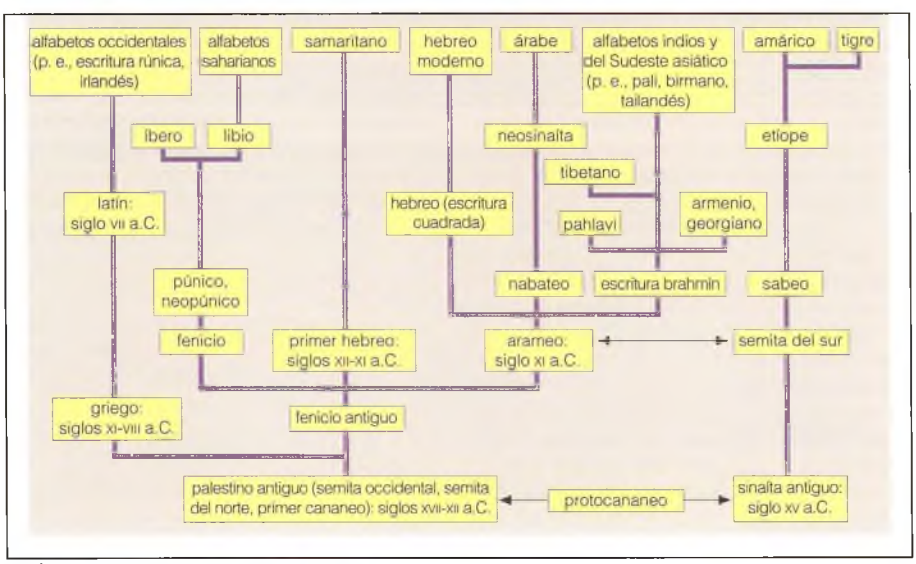
Las lenguas, al igual que las culturas y las sociedades, están sujetas a un proceso de cambio. Ninguna lengua permanece estática. La rama de investigación de la **lingüística histórica** estudia el cambio al que están sometidas las lenguas.

La **reconstrucción** de las lenguas históricas a través de las fuentes escritas es relativamente sencilla. Se dan diferentes tipos de cambio: determinadas palabras han dejado hoy de ser corrientes; la pronunciación y el significado de otras palabras han cambiado.

Si no existen fuentes escritas, entonces, mediante la **comparación** del vocabulario y la gramática de lenguas vivas emparentadas, se puede reconstruir su hipotética lengua original (protolengua) y elaborar patrones de ésta.



A) Difusión de los sistemas de escritura euroasiáticos (selección)



B) Árbol genealógico de los alfabetos

La **escritura** es una forma de memoria y de transmisión del conocimiento, así como de archivo y retención de acontecimientos y objetos.

Como *mnemotecnia,* la escritura está inseparablemente vinculada a la tradición y a la historiografía, así como al poder.

En las culturas ágrafas el conocimiento se transmite oralmente, como, p. e., mediante la narración de mitos; así surge una imagen de la historia homogénea y casi atemporal. La introducción de la escritura hace que cambien considerablemente las culturas ágrafas, ya que se amplía su arsenal de conocimientos. Además, a través de la escritura no sólo se transmiten –como en la tradición oral–, sino que también se fijan visualmente diferentes corrientes tradicionales, que compiten entre sí en el tiempo y en cuanto al contenido, y que pueden ofrecer diferentes perspectivas de un mismo asunto.

La fijación por escrito de datos acerca de una época determinada tiene un efecto normativo y contribuye a la estandarización del conocimiento.

En el proceso de la etnificación y de la homogeneización de diferentes grupos étnicos para formar una población nacional desempeña un papel crucial la creación de lenguas escritas estandarizadas y su difusión mediante la enculturación de los adolescentes en un sistema escolar nacional. Un ejemplo: la Constitución Europea (2004) fue escriturada por el Gobierno español también en valenciano, lo que los nacionalistas catalanes, para los que Valencia se halla en el ámbito lingüístico catalán, percibieron como una amenaza para la identidad catalana.

Durante mucho tiempo, la falta de escritura equivalía en la etnología a primitivismo, mientras que la escritura se consideraba una señal de civilización. La etnología tradicional investigaba sobre todo las culturas ágrafas. Se entendía por tales aquellas culturas que no disponían ni de sistemas de pictogramas e ideogramas ni de sistemas de escritura fonológica.

La existencia de escritura en una cultura no significa que todos los grupos de la población sepan escribir. El arte de escribir más bien implica poder y prestigio; de ahí que en algunas culturas esté reservado a determinados grupos, mientras que otros quedan excluidos. En muchas de las culturas denominadas tradicionales los que sabían escribir eran –y son– especialistas al servicio de las elites religiosas y políticas.

En Europa, la capacidad de leer y escribir y de comunicarse a través del tiempo y el espacio estuvo durante mucho tiempo reservada a los monjes.

En la actualidad, en cambio, el control del conocimiento por los que saben leer y escribir es cada vez menor debido al desarrollo y a la difusión de los medios de comunicación de masas electrónicos.

El **origen de la escritura** comenzó presumiblemente con la anotación de cosas y sucesos significativos e importantes en forma de imágenes. Las escrituras más antiguas que conocemos son o bien individuales (al estilo de inscripciones como «Kilroy was here») o bien de tipo burocrático (p. e., para documentar pagos de impuestos). Los diferentes sistemas de escritura del mundo se remontan con frecuencia, como en el caso de los sistemas de escritura euroasiáticos, a unas raíces comunes (A, B).

La etnología diferencia distintos **tipos de escritura:**

- Se llaman **pictogramas,** o escritura a base de imágenes, a las reproducciones de objetos reales.
- Los **ideogramas** se desarrollaron para registrar cosas más complejas que no podían representarse a través de objetos. A la combinación con sentido de secuencias de ideogramas se la denomina **sistema ideográmico** (inglés, *ideograph*). Los sistemas de ideogramas surgieron especialmente en el Oriente Medio, en China y en América Central.

  El sistema de escritura chino no está basado en sonidos fonéticos, sino en ideogramas, por lo que es comprensible para los que hablan diferentes lenguas del Asia oriental. En la escritura del antiguo Egipto y en la japonesa los ideogramas son complementados con símbolos fonéticos.
- Determinados **recursos mnemotécnicos** se pueden aplicar para retener informaciones y acontecimientos. P. e., las cuerdas con nudos *(quipu)* servían a los incas del Perú como una ayuda para contar, así como para transmitir datos cuantitativos. El *arŏkŏ,* utilizado por los yorubas de Nigeria, constaba de una combinación de plumas y cauris.
- Los **sistemas de escritura fonológica** comprenden la escritura silábica y los alfabetos. **Escrituras silábicas,** como la kana japonesa o la de los cheroquis (p. 86, B), son sistemas de escritura fonética en los que cada signo es una sílaba de la lengua.

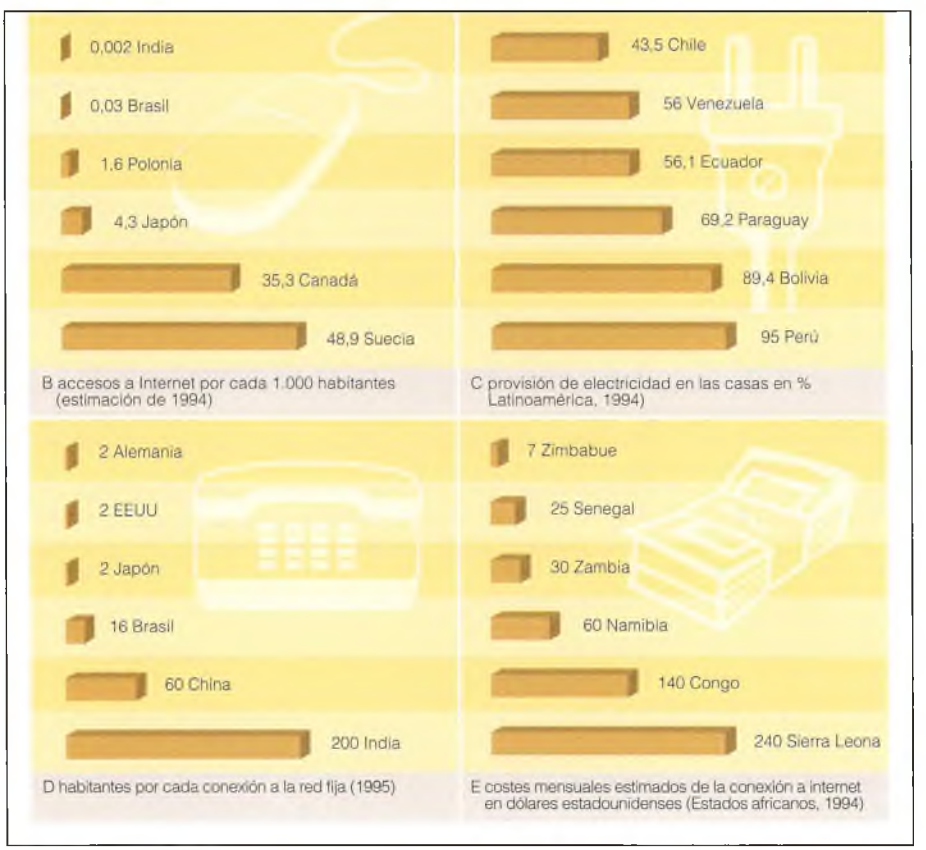
Los **alfabetos,** en sentido estricto, son sistemas de escritura fonética en los que cada signo representa un sonido de la lengua.

Nuestro alfabeto surgió en el Próximo Oriente entre 1500 y 1300 a.C.

De todas maneras, en ningún sistema de escritura fonética se expresa cada fonema por un símbolo propio, sino que un signo gráfico comprende siempre varios fonemas.

Lugar de la investigación	Campo: mundo real	Red: mundo virtual e imaginario (ciberespacio)
objeto de investigación		
objeto principal	cultura de un grupo de personas que cultivan diversas relaciones entre sí	cultura de un grupo de personas que únicamente se comunican a través de la red
identidad	vínculos sociales, simbólicos y físicos	vínculos simbólicos de la comunicación electrónica
pertenencia a un grupo	sentimiento de comunidad; obligaciones resultantes	sentimiento de comunidad; obligaciones resultantes
métodos		
transmisión de cultura	social	textual
observación participativa	global, social y sensorial	recortado, textual
verificabilidad de los datos	variado	muy limitado
comunicación entre investigador e investigados	lengua, gesticulación, mímica, olfato, movimiento, texto	texto
personalidad del investigador		
presencia del investigador	presencia física; uso de los cinco sentidos	impersonalidad; uso del sentido visual
identidad del investigador	sensorial; posibilidad limitada de elegir entre el repertorio de roles	cifrado; gran posibilidad de elegir entre el repertorio de roles (p. e., sexo)

A) Internet como desafío a la etnología



B)-E) Acceso a internet

Los medios de comunicación de masas se expresan comunicativamente a través de la lengua y/o las imágenes. Su estudio es de gran importancia para la etnología, ya que desempeñan un papel significativo en la vida del hombre actual: en ellos se refleja la evolución tecnológica, política y económica de una cultura.

En el debate acerca de la influencia de los medios de comunicación de masas en la cultura, es decir, acerca del poder de los medios, se reconocen diferentes teorías. A menudo, los medios de comunicación de masas son contemplados como transmisores de valores, normas y perspectivas culturales. Esto lleva a preguntarse qué valores culturales son los que transmiten. Para los teóricos marxistas y los adeptos de la Teoría Crítica, son únicamente los valores de una clase dominante y tienen como fin legitimar y asegurar el estatus de la misma.

Estos teóricos se remiten a la Escuela de Frankfurt y, en especial, a los escritos de T. W. Adorno, según el cual los medios de comunicación de masas son los responsables de la unificación de la sociedad formando una sociedad de masas.

Las investigaciones acerca de la conducta del público casi siempre tienen un carácter *cuantitativo* y, a menudo, están regidas por intereses comerciales (p. e., índices de audiencia). Los estudios *cualitativos* acerca de los medios, su lenguaje y sus usuarios fueron, ya en los años cuarenta, un componente de las investigaciones sociológicas y antropológicas de G. Bateson, M. Mead y R. Métraux, y en los años cuarenta y cincuenta de la *Escuela de Chicago*. Dichas investigaciones fueron resucitadas en los años ochenta y noventa por los estudios culturales británicos. Éstos parten de que los medios de comunicación de masas no definen el contenido de la realidad, sino que más bien constituyen unos contextos complejos en los que se analiza la interpretación y la representación de los valores, y en los que se construyen como hechos sociales nuevas identidades (p. e., «la comunidad mundial», «la opinión pública ciudadana»).

Los estudios culturales consideran los medios de comunicación de masas como una parte de la cultura popular. Investigan el simbolismo de los objetos y las imágenes producidos en masa, como, p. e., la construcción de roles sexuales, los valores y la etnicidad en las series televisivas, así como sus repercusiones en los consumidores: p. e., la influencia de los personajes de esos medios en las decisiones de los espectadores o la influencia de los medios en la estructuración de la vida cotidiana. Estos estudios se basan en entrevistas con los espectadores y oyentes acerca de su consumo de los medios. Este enfoque ha sustituido ampliamente la idea de la comunicación en un solo sentido, de emisor a espectador, por la de un proceso más complejo.

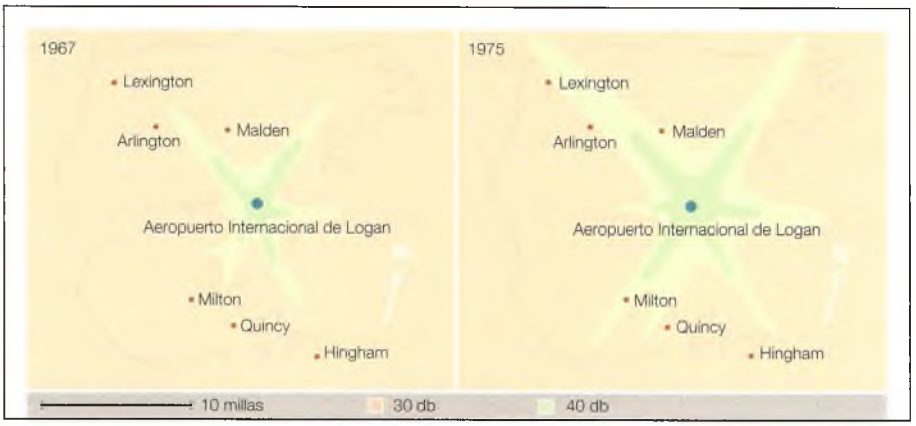
La etnología también contempla los medios de comunicación de masas principalmente como expresión de la cultura popular. Los espectadores no son considerados como unos receptores pasivos expuestos indefensamente a los mensajes de los medios, sino como personas que se comportan activamente: integran los mensajes de los medios en la vida cotidiana, los aceptan, los modifican, los ignoran o los rechazan. Los medios de comunicación de masas, especialmente internet, suponen un desafío para la etnología porque su carácter virtual dificulta la clásica observación participativa. Con este trasfondo ha de plantearse de nuevo la cuestión del lugar, el método, el objeto de la etnología y la personalidad del investigador (A).

Hoy en día, la etnología estudia los siguientes aspectos:

- **La transmisión de las experiencias etnológicas a través de los medios de comunicación de masas.** ¿Qué influencia tiene la etnología en la presentación de las culturas y las sociedades en los medios de comunicación? Esta cuestión ya fue abordada por el antropólogo Edmund Carpenter, que a partir de 1950 moderó un programa propio en la CBC-TV.
- **La estipulación de valores y normas.** Todo medio de comunicación de masas es, por sí mismo, tanto producto de procesos culturales y sociales como escenario del debate acerca de lo que se considera auténtico y políticamente correcto en la cultura y en la sociedad.

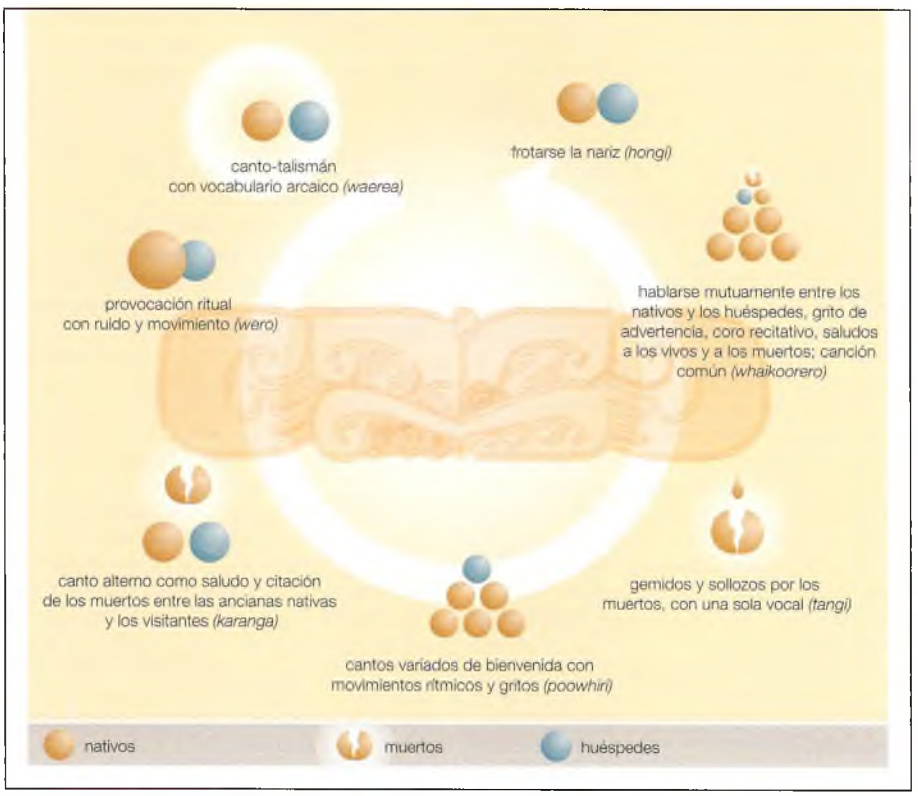
  Así, los *indigenous media* (medios de comunicación indígenas) y otros medios alternativos de carácter minoritario y local compiten con los medios internacionales y de los Estados nacionales.
- **El papel de los medios de comunicación de masas para la formación de la identidad.** Los medios propagan más allá de las fronteras ideas culturalmente acuñadas sobre la identidad e influyen así en las posibilidades de identificación de otras culturas.

  A mediados de los años noventa, los desfiles de moda indios, en Gibraltar, no estaban orientados por los estándares de belleza locales, sino por la emisora TV-Asia y por la serie *Beverly Hills, 90210 (Sensación de vivir)*.
- **El papel de los medios en la unificación de la cultura.** Internet es citada con frecuencia como señal de unificación en la globalización. Sin embargo, a escala mundial el acceso a este medio está muy desigualmente repartido (B), en lo que desempeña un papel decisivo el grado de electrificación (C), la densidad de la red telefónica (D) y las tarifas (E). La posibilidad de acceso a internet tampoco dice nada sobre la recepción de los datos de la red ni sobre su importancia e integración en contextos locales.



A) Aumento del ruido en el área de aprovechamiento de un aeropuerto (aquí: Boston)

B) La música en las sociedades igualitarias y estratificadas



C) La función social de la música mediante el ejemplo de los rituales de saludo entre los maoríes

Un **ruido** es un fenómeno acústico que no va asociado a una altura del tono (frecuencia) determinada.

Así pues, ruido y tono son conceptos opuestos. Un fenómeno que se halla entre el ruido y el tono es el sonido cuyo porcentaje de tonalidad domina la altura del tono (p. e., el de los tambores).

Los ruidos son, p. e., productos secundarios no deliberados de las actividades humanas. No tienen forma *(amorfos),* son difusos, indefinidos y, por regla general, no van asociados a un significado (p. e., el ruido de las calles, los ruidos de fondo en los restaurantes). Los ruidos forman más bien un *marco ambiental* y pueden generar un *estado de ánimo.* Sin embargo, la gama de ruidos y sonidos es valorada de diferentes maneras de una cultura a otra. Se habla de *soundscapes* específicos de cada cultura.

Así, hay sociedades (p. e., la andaluza) que perciben como agradable un nivel de ruido constante, pues da a entender vida y compañía; el silencio, por el contrario, es percibido como algo irritable. En Alemania, sin embargo, se aspira a la reducción de ruidos.

En muchas sociedades ha aumentado el nivel de ruido por la tecnología y la urbanización (A). Que los ruidos sean percibidos como algo agradable o desagradable no depende, pues, sólo de su volumen y su duración, sino también de factores culturales. Los ruidos pueden influir considerablemente en el bienestar psíquico y físico provocando, p. e., estrés.

Hoy en día, en general, las lenguas europeas denominan **música** a todos aquellos fenómenos que surgen por el uso de instrumentos, del canto y de cuerpos tonales rítmicos.

La música se diferencia, por una parte, de la lengua y, por otra, de los ruidos. No obstante, la música, la lengua, los ruidos y el silencio están estrechamente unidos y muchas veces son difíciles de distinguir. Muchas culturas carecen de un término específico para música. Tan pronto como los tonos adquieren un significado semántico claro y abstraído del curso del tiempo, no se trata de música, sino de una información lingüística que, sin embargo, se puede transmitir de una manera musical.

La música posee las siguientes **características:**

- Se compone de varios fenómenos sonoros estructurados y se expresa siempre con arreglo a un patrón del orden. También las improvisaciones presentan este patrón estructurado. La música consta de más de un tono.
- Configura fenómenos acústicos, como, p. e., la articulación deliberadamente estructurada y periódica de elementos como el volumen, la altura del tono, el movimiento (ritmo) y el compás (metro); la música es tiempo estructurado, posee un desarrollo temporal, y su principio y final suelen ser reconocibles; en cambio, los ruidos son amorfos e intemporales.
- Siempre puede asociarse a un movimiento en el espacio y a menudo está vinculada con formas de movimiento preconcebidas (p. e., el baile).
- Siempre es portadora de significado.
- Entre los oyentes y los que producen manifestaciones sonoras tiene que haber un acuerdo intersubjetivo sobre si se trata de música, de otros ruidos o de la lengua.

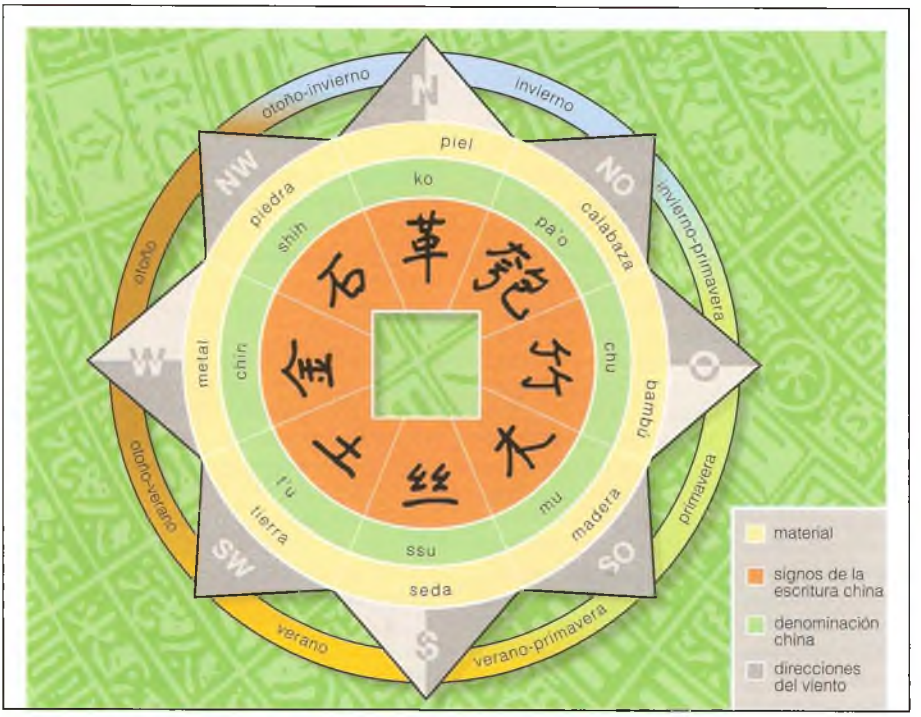
  El fenómeno sonoro que surge al arrancar un coche se percibe en la vida diaria como un ruido, mientras que en el marco de una actuación musical se percibe como un componente de la música.

La música es una forma universal de la capacidad cultural humana. Al comparar culturas se pueden diferenciar las sociedades también por su música (B):

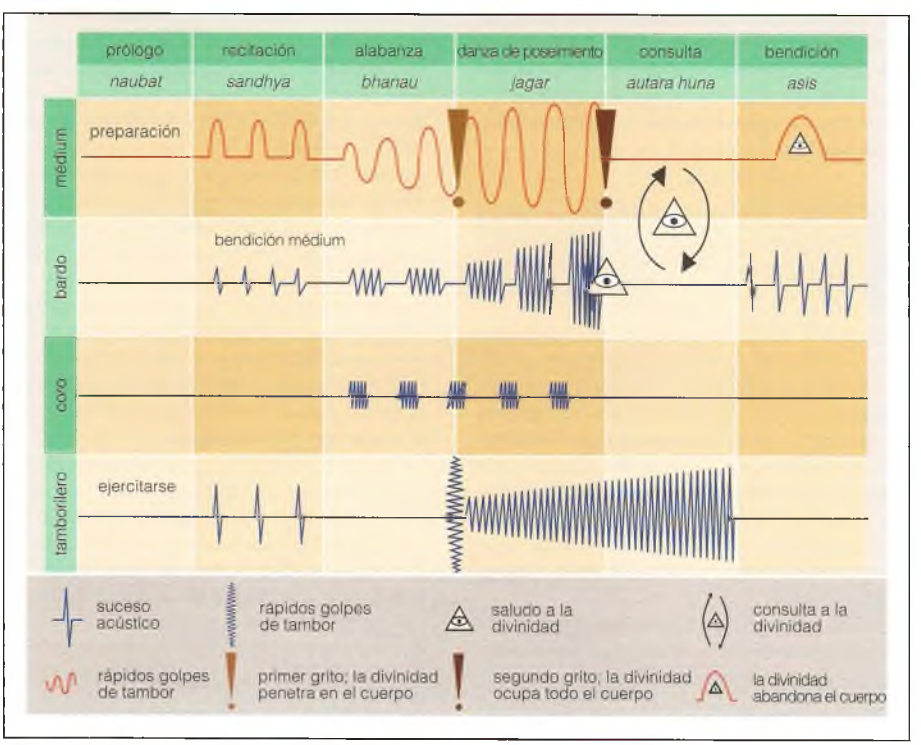
La música tiene distintas **funciones:**

- *función estética:* la música pone al oyente y al que la produce en contacto con aquellos valores que son percibidos en la cultura como «bellos» y «agradables», y trasciende así la experiencia cotidiana;
- *función de entretenimiento:* para pasar el rato;
- *función comunicativa:* la música expresa emociones como el amor, la tristeza, la añoranza y la pérdida, y las despierta también en el oyente;
- *función movilizadora:* la conducta puede ser considerablemente influida por la música. Así, en diversos contextos culturales (p. e., religión, guerra) se utiliza la música para expresar o impulsar determinadas fuerzas y emociones, como la sacralidad o la resolución.

  A través de la música de los tambores de los chamanes se pueden provocar, p. e., estados alterados de la conciencia como el trance o el éxtasis que, en el contexto del arte médico y la religión, poseen una función terapéutica (p. e., aumento de las defensas físicas, estabilización psíquica).
- *función social:* la música sirve como expresión de la comunidad de los que la hacen y de los que la escuchan (p. e., el ritual de saludo de los maoríes, C), y al mismo tiempo crea la comunidad.



A) Sistema de clasificación de instrumentos: el *Pa Yin*



B) La música en el culto del poseimiento jagar

El contacto con la música de los indios norteamericanos del siglo XIX provocó la aparición de la etnología musical que utiliza el método de comparar culturas. Al principio, esta subdisciplina intentaba clasificar los fenómenos musicales dentro de un esquema escalonado evolutivo (desde las formas musicales sencillas hasta las complejas).

Originariamente, la **etnología musical** se ocupaba de estudiar la música de las culturas no europeas, la denominada música tradicional. Esta perspectiva excluía la investigación de la música artística europea. Hoy en día, la etnología musical se va abriendo paulatinamente a la investigación de la influencia recíproca de las tradiciones musicales (p. e., de las tradiciones autóctonas por la industria musical multinacional) y a la aparición de nuevas formas musicales sincréticas (p. e., el etnopop). La investigación de la etnología musical tiene diferentes puntos de gravedad:

• *La música en la comparación entre culturas.*

El desarrollo de la técnica moderna de grabación tras la Segunda Guerra Mundial permite por primera vez el estudio comparativo de la música a gran escala. El «Cantometrics Project» [1968], dirigido por Alan Lomas (1915-2002), investiga, sobre la base de la comparación entre culturas, si existe un patrón universal de relación entre el estilo musical y la estructura social. Según el estudio, los estilos de canto varían según la forma de producción alimentaria, los vínculos sociales, el grado de desarrollo político, la estratificación social y la división del trabajo entre los sexos.

Así, parece que existe una relación general entre los cantos a dos o más voces y la contribución de las mujeres a la obtención de alimento.

Hoy en día se parte de que en la música no se expresa toda la estructura social de una cultura, sino el respectivo y específico contexto funcional en el que ésta es practicada.

• *Cultura material* (instrumentos musicales), *tecnología* (producción) y *ergología* (forma y aplicación).

El *Pa Yin* chino es el primer sistema conocido que clasifica los instrumentos musicales (siglo XXIII a.C.). Se basa en los materiales de los que están hechos los instrumentos. La razón por la que se concedía tanta importancia al material de los instrumentos estriba en la idea de que cada tono de un grupo instrumental controla uno de los bailes que se danzaban en actuaciones rituales convocadas para las distintas estaciones del año, y en que esos bailes podrían provocar uno de los ocho vientos que, a su vez, determinaban el crecimiento de las plantas y el bienestar político (A).

• Los *textos de las canciones* en su relación con la música y con la estructura social.

En los textos de las canciones y en la lírica se reflejan a menudo los valores fundamentales y las concepciones del universo de un grupo o de un individuo.

Así, L. Abu-Lughod [1968] descubrió que en las canciones de los beduinos norteafricanos se expresan conflictos entre las normas sociales vinculadas a los roles sexuales, y las necesidades individuales.

• La *categorización de la música* y de los estilos musicales desde la perspectiva de la respectiva cultura.

Así, la escala completa aparece hoy en todas las culturas. Sin embargo, no fue integrada hasta el siglo XX en la música artística europea, basada en escalas diatónicas y cromáticas.

• La *música como una actividad cultural creativa.*

• El *papel del músico* en la sociedad, el *uso* y la *función de la música* con respecto a las diferentes dimensiones de la cultura, p. e., en el ámbito sagrado.

En el culto del poseimiento jagar de la montaña de Kumaon (al oeste del Himalaya), un bardo, dos coristas y un tamborilero ayudan al médium a ser «cabalgado» por un semidiós. Los músicos no son sólo artistas, sino principalmente especialistas rituales (B).

Sin embargo, la investigación sobre la música en los cultos de poseimiento ha dado por resultado que, presumiblemente, no existen relaciones causales entre la representación musical y el trance, pues hacen falta numerosos elementos para reconciliar los estados extáticos con la experiencia cotidiana. Aunque tocar la música apropiada al compás y al ritmo adecuados es una base para la transformación física del médium, sin embargo, en un ritual no todos los presentes llegan al estado de poseimiento, sino sólo los miembros de las comunidades de culto... y éstos sólo si bailan en el sitio apropiado (como, p. e., en un lugar sagrado).

Estrechamente vinculada a la etnología musical está la investigación del **baile.** La danza es la expresión de la música mediante el movimiento del cuerpo. Hasta el momento no se ha demostrado la hipótesis de que los movimientos del baile expresen los patrones del movimiento físico cotidiano que imperan en una cultura.

A) Influencia recíproca

B) Máscaras y ornamentos de los kwakiutles

C) Máscaras *poro*

La **etnología artística** se limita tradicionalmente a la investigación del denominado **arte primitivo** de culturas en otro tiempo ágrafas, sobre todo, de África y Oceanía; de todos modos, siempre ha sido estudiado en relación con el concepto de arte y con las ciencias artísticas de Europa y de EEUU.

A partir de 1905, con el incipiente interés de los artistas vanguardistas europeos por el arte primitivo, pasa por fin a ocupar el centro de la atención la calidad creativa del mismo (no hay que olvidar que los artefactos europeos también han influido en el arte africano, A). Al principio, el arte primitivo únicamente estaba considerado como prueba de la existencia del mundo primitivo, y era emplazado al inicio de una serie evolutiva, cuyo punto final lo constituían el arte y la cultura occidentales. Los objetos eran tipologizados sin relación alguna con su contexto cultural ni con su uso práctico. Boas fue el primero que cambió de procedimiento e investigó la relación entre forma y contenido con el telón de fondo de la perspectiva cultural. De una manera completamente explícita, aplicó el **análisis estilístico**, un método de la ciencia artística europea, al arte de los indios kwakiutles (B). El análisis estilístico tiene por objetivo los aspectos puramente formales del objeto artístico. Un análisis estilístico comparativo posibilita, sobre la base de las características formales, atribuir los objetos a tribus, regiones y, en ocasiones, incluso a personalidades artísticas individuales.

Así, el etnólogo Hermann Baumann [1929, 1940] llegó a dividir África en provincias estilísticas a las que calificó según los criterios de «artes plásticas en forma de estacas o redondas».

El análisis estilístico sirve sobre todo para que la etnología artística, establecida en los museos, haga inventarios.

Desde el asentamiento de la investigación de campo como método, el interés de la etnología artística se aparta del propio objeto artístico y se orienta hacia sus significados culturales, religiosos y sociales. Hoy, la etnología artística se ocupa principalmente de plantearse qué es contemplado en una cultura o sociedad como arte y qué significa éste. No se abordan cuestiones puramente estéticas y formales, sino que se contempla el arte o a los artistas en la sociedad.

Ni el **objeto de la investigación** ni el **método** de la etnología del arte tienen un perfil claro. La etnología artística moderna se enfrenta al problema de redefinir su objeto (arte y cultura/sociedad) debido a la propagación de una cultura universal. El mercado del arte internacional, la estetización de los mundos cotidianos ajenos en el marco de la cultura de consumo, los nuevos medios de comunicación de masas y, no en último lugar, el turismo a países lejanos han cambiado decisivamente la imagen de las artes extraeuropeas y han provocado la aparición de nuevas formas de expresión que se intentan comprender a través de nuevos conceptos como arte tribal, etnoarte o arte indígena.

La convicción de que el desarrollo económico de los grupos indígenas va inseparablemente unido a su cultura influyó en la fundación ASUR (Antropólogos del Sur Andino) creada en 1897 en la boliviana Sucre, que fomenta la producción y mercantilización de productos artesanos de calidad y, de este modo, crea 1.200 puestos de trabajo in situ. *Jalq'abuco Textile Program,* el proyecto más importante, produce con técnicas de tejer tradicionales la ropa típicamente campesina: pantalones blancos, ponchos rojos a franjas con los colores del arco iris y un sombrero que imita los cascos de los conquistadores. El proyecto intenta desarrollar también nuevos diseños textiles sin imponerse demasiado al mercado, para no perder lo típicamente cultural del arte.

Debido a la variedad de los objetos artísticos, en la etnología no siempre se pueden establecer categorías, ni siquiera tan rudimentarias como escultura, pintura y arquitectura, o la división entre arte, artesanía artística y artesanía. Entre la música y el arte representativo también fluctúan a menudo los límites.

En las mascaradas rituales de África, p. e., la música, la danza y los disfraces son componentes integrales del acontecimiento artístico.

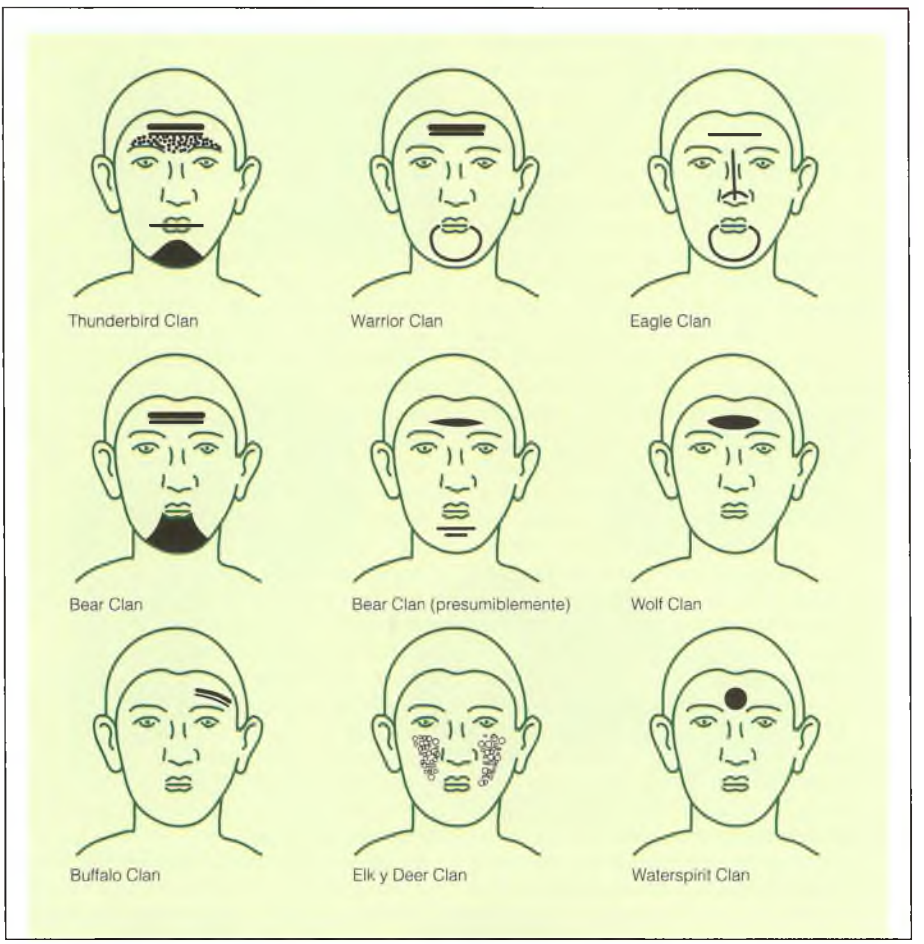
Apoyándose en el concepto del arte europeo, la etnología artística sigue estudiando también los objetos que, según el baremo europeo, pueden ser considerados como arte.

Así, el tipo de máscara de la «cabeza del *poro*», la mayor máscara de madera de la sociedad *poro* de los senufos (África occidental) (C), está considerado como un ejemplo significativo del arte plástico de África, sin tener en cuenta su función dentro del contexto ritual.

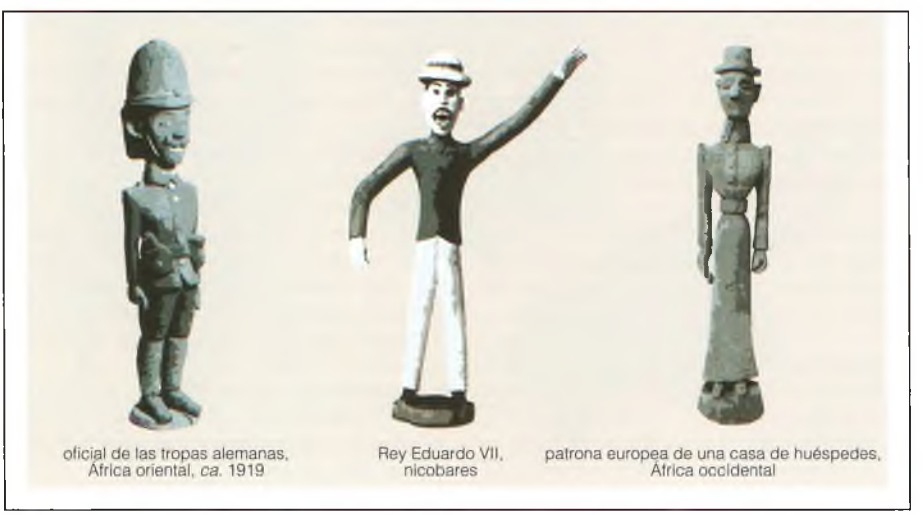
Relativamente nueva es la tendencia de la etnología artística a abordar planteamientos estéticos. Esto incluye el estudio de conceptos nativos que en algunos casos no concuerdan con el concepto del arte europeo. El arte no siempre puede ser concebido como objeto.

Las sociedades que no conocen el arte en el sentido occidental también disponen de formas expresivas que pueden ser comprendidas bajo el concepto del arte.

Así, p. e., los nuba, de Sudán, han desarrollado una forma artística cuyo medio es el cuer-



A) Gramática visual: signos de los clanes en la pintura de los muertos de los winnebagos



B) Esculturas de pueblos colonizados: el señor colonial como figura aterradora

po humano. En la pintura y la decoración del cuerpo, lo individual no sólo encuentra su forma de expresión artístico-estética, sino que además muchos pueblos desarrollan una gramática visual en toda regla (A).

Al igual que el científico interpretaba los bailes de máscaras de los indios pueblo como una identificación extática con los seres naturales representados, el etnólogo Fritz Kramer [1987] desarrolla su concepto de la mímesis (imitación) en el campo de tensión entre el arte y la obsesión: en la extremada imitación de atributos culturales ajenos de los señores coloniales (p. e., de la postura del cuerpo y de la ropa), y en los cultos de poselmiento de los ashantis, kalabaris, shonas, pendes y chokwes, hay una estrategia para desterrar, mediante la apropiación, la realidad experimentada como ajena de los señores coloniales.

Las representaciones de los colonizadores europeos en el arte de los colonizados hay que entenderlas desde el punto de vista mimético y como defensa ante los daños (B).

La **estética** como disciplina de lo bello halló sus bases teóricas a través del filósofo alemán Alexander Baumgarten [1750-1758]. Apoyándose en Leibniz y Kant, Baumgarten describe la esfera de lo estético, sobre la base de su orientación hacia la percepción sensorial, como una forma inferior de conocimiento opuesto al conocimiento racional. En la tradición occidental, «lo bello» y la estética, por regla general, son relacionados con el concepto del arte. Sin embargo, es cuestionable que una ciencia comparativa del arte pueda estar orientada a los hábitos visuales y a las abstracciones de lo bello de una cultura, a saber, de la europea.

Así, p. e., la etnóloga Susan Vogel [1986] alude a la posibilidad de la percepción inmediata e intuitiva de lo bello, más allá de la sujeción cultural *(aesthetic response),* para juzgar la escultura africana según puntos de vista estéticos.

De todas maneras, la investigación etnológica se halla en este sentido en un dilema, ya que también ella recurre a las abstracciones europeas para comprender los estándares culturales de la belleza.

Además de la etnología artística, también se ocupan de investigar la relación entre estética y sociedad la etnología musical y religiosa, así como la investigación ritual. Éstas contemplan la estética sobre todo desde el punto de vista del relativismo cultural: la estética no es un criterio que se limite a lo estético como producto de la actividad estética (p. e., del arte), sino una categoría cultural superior. Apartándose del concepto del arte occidental, concebido como obra, todo el mundo vital se percibe como estéticamente conformado. Con este telón de fondo también resulta evidente que la formación de valores estéticos no se limita a determinadas culturas, sino que constituye una facultad universalmente humana.

En consecuencia, la **etnología de la estética** se apoya en aquello que se considera estético en la respectiva cultura. Esta perspectiva «desde abajo» evita así la comparación entre culturas «desde arriba», que está basada en categorías preconcebidas que intentan comprender la esencia de lo bello. El centro de la etnología de la estética lo ocupan más bien los conceptos coloquiales de lo bello y la práctica vital, en especial, la relación social con lo bello. Para la investigación de los estándares específicamente culturales de la belleza es esencial el «principio de asociación»: los estándares de «lo bello» derivan principalmente del mundo vital, como, p. e., de los significados y valores positivos y creativos que se asocian a un objeto o parte del cuerpo clasificado como bello; con mucha menos frecuencia derivan de criterios formales.

La caricatura de la «nariz judía», componente integral del antisemitismo, ha influido en los estándares de belleza de muchos judíos. Por temor a parecer «demasiado judío» y convertirse así en víctima de los ataques antisemíticos, muchos judíos se someten a una operación estética de nariz.

De ahí que los estándares específicos de la belleza sólo se entiendan teniendo el cuenta un contexto cultural más amplio.

Así, Pierre Bourdieu, en *La distinction: critique sociale du jugement* [1982], mediante el ejemplo de la sociedad francesa, demuestra la relación que hay entre la pertenencia a una clase, el trasfondo cultural y los estándares externos del buen gusto en cuanto a estilo de vida, ropa y conducta.

A través de la combinación de la práctica vital y la creación estética surgen unos sistemas cerrados del orden que forman un entramado de relaciones relativamente estable, pues acaban por convertirse en una costumbre para los miembros de un grupo.

Índice de ilustraciones

14 A, 16 B Fohrbeck/Wiesand 1981; 24 A Clifford 1997; 28 A Murdock 1945; 38 A Morgan 1877; 38 B Seymour-Smith 1986; 40 A Hunter/Whitten 1976; 40 B Ford 1971; 48 A Malinowski 1961; 52 A Lévi-Strauss 1991; 60 A, B Mosen 1992, Michel 1991; 62 A Casimir 1993; 64 C Turner 1967; 66 A Spradley 1980; 66 B Ackermann 1997; 68 A-D Haußmann 1987; 74 A Smith 1984; 74 B Greece 1944; 76 A Eibl-Eibesfeldt 1992; 76 B Eibl-Eibesfeldt 1984 und Eibl-Eibesfeldt 1990; 78 Beck 2000; 82 A, B Knußmann 1980, Biasutti 1967; 84 A Allaire/Firsirotu 1984, Schuh 1989; 84 B Schuh 1989, Parsons 1951 und Kasper 1987; 86 A Vivelo 1977; 86 B Pearson 1974; 88 Havilland 1975; 92 B Pina-Cabral 1994; 92 C Douglas 1995; 96 C Western 1973; 104 A Herdt 1990; 104 B Driver 1969; 106 A Ingold 1994; 106 B Kidron/Segal 1985; 106 C Jordan/Rowntree 1979; 108 A Wall 1988; 110 A Bock 1969; 110 B Bock 1969; 112 A Moody 1988; 112 C Müller 1987; 114 Scientific American 1989; 116 A Keesing 1976; 116 B Ottmüller 1991; 118 A Barraud u. a. 1994; 118 B Hertz 1907, Metcalf/Huntington 1991; 120 A Hiebert 1976; 120 B Bock 1969; 122 A Bock 1969; 122 B Kluckhohn/Mowrer 1944, Hlebert 1976; 124 A Haller 1994; 126 A, B Müller 1987; 126 C Haller 2000; 128 A Ethnologisches Museum, Berlin; 132 A Hunter/Whitten 1976; 132 B Jakle u. a. 1976; 132 C Godfrey 1984; 134 A Hunter/Whitten 1976; 134 B Friedl/Whiteford 1988, Hunter/Whitten 1976, Harris 1975, Alland 1980; 136 Hirschberg/Janata 1980; 138 Hirschberg/Janata 1980; 140 C Hiebert 1976; 142 A Casagrande 1960; 144 Welz 1990; 148 B Ahrens 1996; 150 Krickau 1999; 158 A Powdermaker 1933, Hoebel 1976; 158 B Harries 1971, Jordan/Rowntree 1979; 160 A Sahlins 1965; 160 B Hunter/Whitten 1976; 162 A Sack 1986; 162 B Young 1992; 164 B, C Borshoy Lee 1979; 166A-C Spencer/Thomas 1969; 166 D Müller-Mahn 1991; 168 A Cancian 1989; 168 B Hirschberg/Janata 1980; 172 Afemann 1997; 176 B Pearson 1974; 176 C Bukow 1993; 178 A Ember/Ember 1977; 178 B Spradley/McCurdy 1975; 178 C Hoebel 1976; 182 A Hiebert 1976; 182 B Bukow 1993; 182C Christian 1991; 184 A-C Mühlmann/Llaryora 1968; 188 A Moore 1978; 188 B Moore 1978, Matuz 1985; 190 A Scott 1990, Kulick 1996; 190 B Deleuze 1987; 192 A Kammler 1986; 192 http://www.notfrisco.com/prisonhistory/origins/origins02a.html, http://www.sims.berkeley.edu/courses/is296a-3/f96/Projects/dengberg/: 194 A, B Bourguignon/Greenbaum 1973; 194 C Italiaander 1983; 196 Lewellen 1985; 198 B Bourguignon/Greenbaum 1973; 198 Lewellen 1985; 200 A Lewellen 1985; 200 B Heckmann 1991; 204 A Hunter/Whitten 1976; 204 B Brockhaus Völkerkunde 1974; 206 A Wessel 1984; 206 B Jordan/Rowntree 1976; 208 Pawson 1992; 210 Greenwood/Stini 1977, Vayda 1971; 216 A Monberg 1975; 218 B Moreno Navarro 1985; 220 A Bernard/Good 1984; 220 B Bourguignon/Greenbaum 1973; 220 C Levi-Strauss 1966; 230 A Mountcastle 1978; 230 B Mountcastle 1978; 232 A, B Hiebert 1976; 232 C Pawson 1992; 232 D Corbin/Corbin 1987; 234 Hinnels 1984; 236 A Fischer Weltalmanach 1995; 236 B Hunter/Whitten 1976; 238 A Sahmann 1979; 238 B Lewis 1989; 240 A Hinnels 1984; 240 B Hinnels 1984; 240 C Morris 1989; 248 A, B Turner 1990, Schechner/Appel 1990; 250 C Chapple/Coon 1978; 252 A Fischer 1971; 252 B Goodman 1994; 254 A Evans-Pritchard 1937, Tambiah 1987; 254 B Schönhuth 1989; 254 C Favret-Saada 1977; 258 B Crystal 1987; 258 C Cowan 1948; 260 A Crystal 1987; 260 B, C Ross 1954; 262 A Crystal 1987; 262 B, C Kramer 1986; 266 F, G Crystal 1987; 268 D Osgood 1952; 268 E Osgood 1990; 270 A Beals 1977; 270 B Goody 1987; 272 A http://www.itu.ch/WTDR95/c1c.htm, Afemann; 272 B-D Afemann 1997; 274 A Stevenson 1972, Jakle u. a. 1976; 274 C Crystal 1987; 276 A Kartomi 1990; 276 B Bernède 2001; 278 A Corbin 1988, Kreide-Damani 1992; 278 B http://www.qvctc.commnet.edu/classes/hum101/African%20Masks%20Disk%202%20of%203.htm; 278 C Radin 1923; 280 A Kramer 1987; 280 B Kreide-Damani 1992

Bibliografía y fuentes

A continuación se enumeran las fuentes primarias de los textos e imágenes de este atlas o las que se mencionan en el texto, siempre que no se encuentren ya en los paneles de las presentaciones.

Obras de consulta de carácter general

ANSARI, G., *Recent Trends in Cultural Anthropology,* Viena, 1972.

BAUMAN, R. (ed.), *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments – a Communicative Handbook,* Oxford, 1992.

BEALS, R.; HOIJER, H. y BEALS, A. R., *An Introduction to Anthropology,* Londres, 1977.

BENDERLY, B. L.; GALLAGHER, M. F. y YOUNG, J. M., *Discovering Culture – An Introduction to Anthropology,* Cincinnati, 1977.

BERNSDORF, W. y KNOSPE, H., *Internationales Soziologenlexikon,* Stuttgart, 1980.

BOCK, P. K., *Modern Cultural Anthropology,* Nueva York, 1969.

BONTE, P. y IZARD. M. (eds.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie,* París, 1991.

BOURGUIGNON, E. y GREENBAUM, L., *Diversity & Homogeneity in World Societies,* New Haven, 1973.

CRYSTAL, D., *The Cambridge Encyclopedia of Language,* Cambridge [entre otros], 1987.

DIMEN-SCHEIN, M., *The Anthropological Imagination,* Nueva York, 1978.

DUROUX, P. E., *Dictionnaire des anthropologistes,* París, 1975.

EMBER, C. R. y EMBER, M., *Anthropology,* Englewood Cliffs, 1977.

FERRARO, G., *Cultural Anthropology – An Applied Perspective,* St. Paul, 1992.

FISCHER, H., *Ethnologie – Eine Einführung,* Berlín, 1983.

FRIEDL, J. y WHITEFORD, M. B., *The Human Portrait – Introduction to Cultural Anthropology,* Englewood Cliffs, 1988.

GACS, U.; KAHN, A.; MCINTYRE, J. y WEINBERG, R., *Women Anthropologists – A Biographical Dictionary,* Nueva York, 1988.

GRESLE, F.; PANOFF, M. y TRIPIER, P., *Dictionnaire des Sciences Humaines – Sociologie, Psychologie Sociale, Anthropologie,* París, 1990.

HARRIS, M., *Introducción a la antropología general,* Madrid, 1984.

—, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura,* Madrid, 1984.

HAVILLAND, W. A., *Cultural Anthropology,* Nueva York, 1975.

HIEBERT, P., *Cultural Anthropology,* Filadelfia, 1976.

HINNELS, J. R., *Handbook of Living Religions,* Middlesex, 1984.

HIRSCHBERG, W. (ed.), *Neues Handbuch der Völkerkunde,* Berlín, 1988.

HIRSCHBERG, W. (ed.) y JANATA, A., *Technologie und Ergologie in der Völkerkunde,* Berlín, 1980.

HOEBEL, E. y FROST, E. L., *Cultural and Social Anthropology,* Nueva York, 1976.

HOLMES, L. D., *Anthropology – An Introduction,* Nueva York, 1965.

HOWARD, M. C. y MCKIM, P. C., *Contemporay Cultural Anthropology,* Boston, 1983.

HUNTER, D. y WHITTEN, P., *Encyclopedia of Anthropology,* Nueva York, 1976.

JORDAN, T. G. y ROWNTREE, L., *The Human Mosaic: A Thematic Introduction to Cultural Geography,* San Francisco, 1976.

KEESING, R., *Cultural Anthropology – A Comparative Perspective,* Nueva York, 1976.

KINTON, J., *Leaders in Anthropology,* Aurora, 1974.

KUPER, A. y KUPER, J. (eds.), *The Social Science Encyclopedia,* Londres, 1985.

LEWELLEN, T. C., *Political Anthropology – An Introduction,* South Headley, 1983 [ed. cast.: *Introducción a la antropología política.* Barcelona, 1985].

LEWIS, I. M., *Prospettive di antropologia,* Roma, 1987.

LIEDTKE, W *et al., Völkerkunde für Jedermann,* Leipzig, 1965.

MANN, T. L., *Biographical Dictionary of Anthropologists Born before 1920,* Nueva York, 1988.

MILLER, E. S., *Introduction to Cultural Anthropology,* Englewood Cliffs, 1979.

MÜHLMANN, W. E., *Geschichte der Anthropologie,* Francfort del Meno y Bonn, 1968.

NANDA, S., *Cultural Anthropology,* Cincinnati, 1980.

PEARSON, R., *Introduction to Anthropology,* Nueva York, 1974.

PI-SUÑER, O. y SALZMANN, Z. (eds.), *Humanity and Culture,* Boston, 1978.

POIRIER, J., Histoire de l'ethnologie, París, 1969.

RUPP-EISENREICH, B. (ed.), *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles,* París, 1984.

SERVIER, J., *L'ethnologie,* París, Que sais je?, 1986.
SEYMOUR-SMITH, C., *Macmillian Dictionary of Anthropology,* Londres, 1986.
SILVERMAN, S. (ed.), *Totems and Teachers – Perspectives on the History of Anthropology,* Nueva York, 1981.
SPENCER, R. y ELDER, J., *Atlas for Anthropology,* Dubuque, 1972.
SPRADLEY, J. y MCCURDY, D. W., *Anthropology – The Cultural Perspective,* Nueva York, 1975.
STRECK, B. (ed.), *Wörterbuch der Ethnologie,* Colonia, 1987.
TAX, S. (ed.), *Firth International Directory of Anthropologists – Current Anthropological Resource Series,* Chicago, 1975.
THIEL, F. J., *Grundbegriffe der Ethnologie,* Berlín, 1983.
TISCHNER, H. (ed.), *Völkerkunde,* Fráfort del Meno, 1959.
VIVELO, F. R., *Handbuch der Kulturanthropologie,* Múnich, 1988.
WINTERS, C., *International Dictionary of Anthropologists,* Nueva York, 1991.
WINTLE, J. (ed.), *Makers of Modern Culture,* Nueva York, 1991.

Introducción

CLIFFORD, J., *Routes – Travel and Translation in the Late Twentieth Century,* Cambridge, 1997.
FOHRBECK, K. y WIESAND, A. J., *Wir Eingeborenen. Magie und Aufklärung im Kulturvergleich,* Opladen, 1981.
KROEBER, A. y KLUCKHOHN, C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions,* Nueva York, 1952.
MURDOCK, G. P., «The Common Denominator of Cultures», en R. Linton (ed.), *The Science of Man in the World Crisis,* Nueva York, 1945.
SIMMEL, G., «Soziologie des Raumes», *Schriften zur Soziologie,* Berlín, 1908.
STAGL, J., *Kulturanthropologie und Gesellschaft – Wege zu einer Wissenschaft,* Múnich, 1974.

Teorías / Principios clásicos

ABDEL, G. A., «Some Remarks from the Third World on Anthropology and Colonialism: the Sudan», en T. Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter,* Londres, 1973.
BENEDICT, R., *Patterns of Culture,* Nueva York, 1934.
BOHANNAN, P. y GLAZER, M. (eds.), *High Points in Anthropology,* Nueva York, 1988.
DRACKLÉ, D., «Ethnopsychoanalyse. Fachgebiet im Spannungsfeld zweier Wissenschaften», *Polit. Psychologie Aktuell* 11, 4 (1992).
DRESSEL, G., *Historische Anthropologie: eine Einführung,* Viena, 1996.
FORD, L. R., «Geographic Factors in the Origin, Evolution, and Difussion of Rock and Roll Music», *Journal of Geography* 70 (1971).
FREUD, S., *Totem und Tabu,* Viena, 1912.
LÉVI-STRAUSS, C., *Strukturale Anthropologie I,* Fráncfort del Meno, [5]1991.
LIENHARDT, G., *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka,* Oxford, 1961.
MALINOWSKI, B., *Argonauts of the Western Pacific,* Nueva York, 1961.
MORGAN, L. H., *Systems of consanguinity and affinity of the human family,* Washington DC, 1871.
SAHLINS, M., *Islands of History,* Chicago, 1985.
WOLF, E., *Europe and the People Without History,* Berkeley, 1982.

Teorías / Tradiciones nacionales

ARUTYNOV, S. A., «Ob ethnokulturnom vosproizvodstve v respublikah», *Sovetskaya Etnografiya* 5 (1990).
HAUSCHILD, T., *Lebenslust und Fremdenfurcht. Ethnologie im Dritten Reich,* Fráncfort del Meno, 1994.
KOZLOV, V., «Osobennosti etnodemograficheskih problem v Srednei Azii i puti ih reshenia», *Historia SSSR* 1 (1988).
MICHEL, U., «Wilhelm Emil Mühlmann (1904-1988) – ein deutscher Professor. Amnesie und Amnestie: Zum Verhältnis von Ethnologie und Politik im Nationalsozialismus», *Jahrbuch für Soziologiegeschichte* (1991).
MOSEN, M., «Der koloniale Traum: angewandte Ethnologie im Nationalsozialismus», *Jahrbuch für Soziologiegeschichte* (1991).

POLYKOV, S. P., *Traditsionalizm v sovremennom srendeasiatskom obshchestve,* Moscú, 1989.
TISHKOV, V., «The Crisis in Soviet Ethnography», *Current Anthropology* 33, 4 (1992).

Teorías / Principios recientes

ACKERMANN, A., *Ethnic Identity by Design or by Default?,* Francfort del Meno, 1997.
CASIMIR, M., «Gegenstandsbereiche der Kulturökologie», en T. Schweizer, M. Schweizer y W. Kokot (eds.), *Handbuch der Ethnologie,* Coionia, 1993.
HAUSSMANN, E., *Umweltkognition und –klassifikation im melanesichen Raum: Pflanzen und Tierwelt im indigenen Verständnis,* disertación en la Universidad de Tubinga, 1987.
PIDDOCKE, S., «The Potlatch System of the Southern Kwakiutl: A new Perspective», en A. P. Vayda (ed.), *Environment and Cultural Behavior,* Garden City, 1969.
SAHLINS, M., «The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion», *American Anthropologists* 63, 2 (1961).
SPRADLEY, J., *Participant Observation,* Nueva York, 1980.
TURNER, V., *Forest of Symbols,* Ítaca, 1967.

Uso y abuso

ALLAIRE, Y. y FIRSIROTU, M. E., «Theories of Organizational Culture», *Organization Studies* 5, 3 (1984).
BENEDICT, R., *The Chrysanthemum and the Sword,* Nueva York, 1946.
BIASUTTI, R., *Razze e Popoli della Terra,* vols. I-IV, Turín, ⁴1967.
CHAMBERLIN, E. y GILMAN, S. L. (eds.), *Degeneration, The Dark of the Progress,* Nueva York, 1985.
EIBL-EIBESFELDT, I., *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie,* Múnich y Zúrich, 1984.
—, *Der Mensch – Das riskierte Wesen,* Múnich, 1990.
—, «Methoden der Humanethologie», en R. Knussmann (ed.), *Wesen und Methoden der Anthropologie,* vol. I, 2.ª parte, Stuttgart-Jena-Nueva York, 1992.
GÖTZ, L. y MOOSMÜLLER, M., «Zur ethnologischen Erforschung von Unternehmenskulturen», *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 88 (1992).
HAUSCHILD, T., «Unternehmenskultur und "Corporate Identity"- Diskussionsbeitrag eines Ethnologen», en U. Brandes *et al.* (eds), *Unternehmenskultur und Stammeskultur,* Darmstadt, 1988.
HELMERS, S. (ed.), *Ethnologie der Arbeitswelt,* Bonn, 1993.
KASPER, H., *Organisationskultur,* Viena, 1987.
KNUSSMANN, R., *Vergleichende Biologie des Menschen,* Stuttgart, 1980.
LINTON, R., *The Study of Man,* Nueva York, 1936.
N. N., *Greece,* vol. I: Geographical Handbook Series BR 516 (restringido), marzo de 1944. Naval Intelligence Division.
PARSONS, T., *The Social System,* Glencoe, 1951.
SCHUH, S., *Organisationskultur – Integration eines Konzepts in die empirische Forschung,* Wiesbaden, 1989.
SMITH, Anthony D., «National Identity and Myths of Ethnic Descent», en L. Kriesberg (ed.), *Research in Social Movements, Conflicts and Change – A Research Annual,* Conn.-Londres 7 (1984).
SOMMER, V., *Wider die Natur? Homosexualität und Evolution,* Múnich, 1990.
WASHBURN, W. E., *Against the Anthropological Grain,* New Brunswick-Londres, 1998.

Cimientos

BARRAUD, C. *et al.* (eds.), *Of Relations and the Death,* Providence, 1994.
BELL, D., «Desert Politics: Choices in the Marriage Market», en M. Etienne y E. Leacock (eds.), *Women in Colonization,* Nueva York, 1980.
BORDIEU, P., *Die feinen Unterschiede,* Francfort del Meno, 1982.
COOPER, J. M., «The Cree Witiko Psychosis», en A. Dundes (ed.), *Every Man His Way,* Englewood Cliffs, 1968.
DOUGLAS, M., «The cloud god and the shadow self», *Social Anthropology* 3, 2 (1995).

Driver, H., *Indians of North America,* Chicago, 1969.
Elias, N., *Über den Prozess der Zivilisation,* Basilea, 1939.
Ethnologisches Museum, Berlín, distrito Südssee, hoja 097b.
Etienne, M. y Leacock E. (eds.), *Women in Colonization,* Nueva York, 1980.
Evans-Pritchard, E. E., «Nuer time reckoning», *Africa* 12 (1939).
Fardon, R. (ed.), *Localizing Strategies – Regional Traditions of Ethnographic Writing,* Edimburgo, 1990.
Ford, C. S. y Beach, F. A., *Patterns of Sexual Behavior,* Nueva York, 1951.
Gertz, C., *The Interpretation of Cultures,* Nueva York, 1973.
Gluckmann, M., «Gossip and Scandal», *Current Anthropology* 4 (1963).
Godfrey, B., *Neighborhoods in Transition – The Making of San Francisco's Ethnic and Non-conformist Communities,* Berkeley, 1988.
Haller, D., *Feld, Lokalität, Ort, Territorium: Implikationen der kulturanthropologischen Raumterminologie,* Berlín, WZB-Diskussionspapier FS II 94-101, 1994.
Haller, D., *Gelebte Grenze Gibraltar – Transnationalismus, Lokalität und Identität in kulturanthropologischer Perspektive,* Wiesbaden, 2000.
Hastrup, K., «Hunger and the hardness of facts», *Man* 28 (1993).
Herdt, G., «Developmental Discontinuities and Sexual Orientations across Cultures», en D. McWhirter; J. Reinisch y S. Sanders (eds.), *Homosexuality and Heterosexuality,* Nueva York, 1990.
Hertz, R., *A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death,* Londres, 1907.
Jackson, M., «Knowledge of the body», *Man* 18 (1983).
Jakle, J. *et al.* (ed.), *Human Spatial Behavior,* North Scituate, 1976.
Keesing, R., «Kwaio Women Speak: The Micropolitics of Autobiography in a Solomon Island Society», *American Anthropologist* 87 (1985).
Keith, J. (ed.), *Age and Anthropological Theory,* Ítaca, 1980.
Kidron, M. y Segal, R., *Die Armen und die Reichen. «Hunger und Waffen». Der politische Atlas zu einer Welt im Umbruch,* 1985.
Kluckhohn, C. y Mowrer, O. H., «Culture and Personality. A Conceptual Scheme», *American Anthropologist* 46, 1 (1944).
La Fontaine, J. S., «Person and Individual: some Anthropological Reflections», en M. Carrithers; S. Collins y S. Lukes (eds.), *The Category of the Person,* Cambridge, 1985.
Leacock, E., «Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution», *Current Anthropology* 19, 2 (1978).
Mead, M., *Sex and Temperament in Three Primitive Societies,* Nueva York, 1935.
Mellor, St. P., «The Exhibition and Conservation of African Objects: Considering the Nontangible», *JAIC* 31, 1 (1992).
Merleau-Ponty, M., *The phenomenology of perception,* Londres, Colin Smith, 1962.
Metcalf, P. y Huntington, R., *Celebrations of Death,* Cambridge, 1991.
Moody, R., *The Indigenous Voice: Visions and Realities,* 1.ª parte, Londres, 1988.
Müller, K., *Das magische Universum der Identität,* Francfort del Meno-Nueva York, 1987.
Ottmüller, U., *Speikinder – Gedeihkinder,* Tubinga, 1991.
Pina-Cabral, J. de, «Personal identity and ethnic ambiguity: naming practices among the Eurasians of Macao», *Social Anthropology* 2, 2 (1994).
Rogers, S. C., «Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: a Model of Female/Male Interaction in Peasant Society», *American Ethnologist* 2, 4 (1975).
Scientific American, septiembre de 1989, 261, 3, Nueva York, 1989.
Smith, W. R., *Lectures of the Religion of the Semites,* Londres, 1889.
Steffen, K., *Übergangsrituale einer auto-mobilen Gesellschaft,* Francfort del Meno, 1990.
Vivelo, F., *The Herero in Western Botswana,* St. Paul, 1977.
Wall, L. L., *Hausa Medicine – Illness and Well-Being in a West African Culture,* Durham y Londres, 1988.
Wester, J., «Social Groups and Activity Patterns in Houma, Luisiana», *Geographical Review* 63, 3 (1973).

Métodos de trabajo

Ahrens, U., *Fremde Träume – eine psychologische Studie,* Berlín, 1996.
Casagrande, J., *In the Company of Man,* Nueva York, 1960.

Dammann, R., *Die Dialogische Praxis der Feldforschung,* Fráncfort del Meno, 1991.
Krickau, O., *Ethnologie im deutschsprachigen Raum,* vol. II: Studienführer (guía de estudios), Gotinga, 1999.
Mead, M., «Native Languages as Field Work Tools», *American Anthropologist* 41, 2 (1939).
Parkinson, R., «Samoa-Inseln», *Zeitschrift für Ethnologie* (1878).
Welz, G., *Street Life,* Fráncfort del Meno, Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, 1990.

Economía

Borshoy Lee, R., *The ¡Kung San,* Cambridge, 1979.
Cancian, F., «Economic Behavior in Peasant Communities», en S. Plattner (ed.), *Economic Anthropology,* Stanford, 1989.
Harries, K. D., «Ethnic Variations in Los Angeles Business Pattern», *Annals of the Association of American Geographers* 61 (1971).
Müller-Mahn, D., «Entwicklungsprojekte mit Nomaden in Nordafrika», en F. Scholz, *Nomaden, mobile Tierhaltung,* Berlín, 1991.
Powdermaker, H., *Life in Lesu,* Toronto, 1933.
Sack, R. D., *Human Territoriality: Its Theory and History,* Cambridge, 1986.
Sahlins, M., «On the Sociology of Primitive Exchange», en M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology,* Londres, 1965.
Young, E., «Hunter-gatherer concepts of land and its ownership», en K. Anderson y F. Gale (eds.), *Inventing Place,* Melbourne, 1992.

Sociedad

Bukow, W.-D., *Alltägliche Verfilzungen in fortgeschrittenen Industriegesellschaften am Beispiel einer kleinen Gemeinde: Die Ämterhäufung,* conferencia pronunciada en St. Augustin, 1993.
Carneiro, R., «On the Relationship between Size of Population and Complexity of Social Organization», *Southwestern Journal of Anthropology* (1967).
Christian, W., «Secular and Religious Responses to a Child's Potentially Fatal Illness», en E. R. Wolf (ed.), *Religious Regimen and State Formation: Perspectives from European Ethnology,* Alban, 1989.
Mühlmann, W. E. y Llaryora, R. J., *Klientelschaft, Klientel und Klientelsystem in einer sizilianischen Agro-Stadt,* Tubinga, 1968.

Política y derecho

Balandier, G., *Politische Anthropologie,* Múnich, 1972.
Bild der Völker. Die Brockhaus Völkerkunde in zehn Bänden, Wiesbaden, 1974.
Deleuze, G., *Foucault,* Fráncfort del Meno, 1987.
Fernández de Mata, I., «Historia y política: La memoria manipulada», escrito presentado en el IX Congreso Internacional de Antropología de la FFAAEE, Barcelona, 2002.
Fried, M., «The Evolution of Political Society», en J. Helm (ed.), *Essays of the Problem of Tribe: Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society,* Seattle, 1967.
Glassner, B., *The Culture of Fear,* Nueva York, 1999.
Greenwood, D. J. y Stini, W. A., *Nature, cultur, and human history – A bio-cultural introduction to anthropology,* Nueva York, 1977.
Gusterson, H., *Nuclear Rites: A Weapons Laboratory at the End of the Cold War,* Berkeley, 1996.
Gutman, H., *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925,* Nueva York, 1976.
Hauschild, T., «Das Wissen der Folterer», *Frankfurter Rundschau,* 17 de mayo de 2004.
Heckmann, F., «Ethnos, Demos und Nation, oder: Woher stammt die Intoleranz des Nationalstaats gegenüber ethnischen Minderheiten?», en U. Bielefeldt (ed.), *Das Eigene und das Fremde,* Hamburgo, 1991.
http://www.notfrisco.com/prisonhistory/origins/origins02a.html

ITALIAANDER, R., *Schwarze Magie – Magische Schwarze,* Friburgo de Brisgovia, 1983.
KAMMLER, C., *Michel Foucault – Eine kritische Analyse seines Werkes,* Bonn, 1986.
KULICK, D., «Causing a Commotion – Public Scandal as Resistance among Brazilian Transgendered», *Anthropology Today* 12 (1996).
LEWELLEN, T. C., *Political Anthropology – An Introduction,* South Headley, 1983.
LUTZ, C., *Homefront: A Military City and the American Twentieth Century,* Boston, 2001.
MACHO, T., «Das System sind wir alle – Terrorismus – kulturanthropologisch betrachtet», *Neue Zürcher Zeitung,* 20 de octubre de 2003.
MATUZ, J., *Das Osmanische Reich,* Darmstadt, 1985.
MEILLASSOUX, C., «Le Système esclavigiste», en P. Bonte y M. Idzard (eds.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie,* París, 1991.
MOORE, A., *Cultural Anthropology,* Nueva York, 1978.
PAWSON, E., «Two New Zealands: Maori and European», en K. Anderson y F. Gale (eds.), *Inventing Place,* Cheshire, 1992.
SCHAPERA, I., *Government and Politics in Tribal Society,* Londres, 1958.
SERVICE, E., *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution,* Nueva York, 1975.
SWARTZ, M.; TURNER, W. y TUDEN, A., *Political Anthropology,* Chicago, 1966.
VAYDA, A. P., «Phases of War and Peace Among the Marings of New Guinea», *Oceania* 42 (1971).
WESEL, U., *Juristische Weltkunde – Eine Einführung in das Recht,* Francfort del Meno, 1984.

Parentesco

LANOUE, G., «Flexibility in Hare Social Organization», http://www.brandonu.ca/library/cjns/1.2/lanoue.pdf.
LÉVI-STRAUSS, C., *The Savage Mind,* Londres, 1966.
MONBERG, T., «Fathers were not Genitors», *Man* 10 (1975).
MORENO NAVARRO, I., *Cofradías y Hermandades Andaluzas,* Sevilla, 1985.
SCHWIMMER, B., *Ju/'hoansi Namesake Kinship,* Manitoba, 2001.

Religión

CHAPPLE, E. D. y COON, C. S., *Principles of Anthropology,* Huntington, 1978.
CORBIN, J. R. y CORBIN, M. P., *Urbane Thought,* Gower, 1987.
ELIADE, M., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase,* París, 1951 [ed. al.: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik,* Francfort del Meno, 1980].
EVANS-PRITCHARD, E. E., *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande,* Oxford, 1937.
FAVRET-SAADA, J., *Les mots, la mort, les sorts, la sorcellerie dans le Bocage,* París, 1977.
FISCHER, R. A., «A Cartography of the Ecstatic Mediative States», *Science* 174 (1971).
Fischer Weltalmanach 1995, Francfort del Meno, 1994.
GOODMAN, F., *Die andere Wirklichkeit. Über das Religiöse in den Kulturen der Welt,* Múnich, 1994.
HAUSCHILDT, T., «Stets fünf Zentimeter über dem Boden schweben», *Frankfurter Rundschau,* 6 de julio de 2004.
LAMBERT, W. W.; TRIANDIS, L. M. y WOLF, M., «Some Correlates of Beliefs in the Malevolence and Benevolence of Supernatural Beings: A Cross-Societal Study», *Journal of Abnormal and Social Psychology* 58 (1959).
LEWIS, I., *Schamanen, Hexer, Kannibalen,* Francfort del Meno, 1989.
MORRIS, B., *Anthropological Studies of Religion,* Cambridge, 1989.
MOUNTCASTLE, W. W., Jr., *Religion in planetary perspective – a Philosophy of comparative Religion,* Nashville, 1978.
PAWSON, E., «Two New Zealands: Maori and European», en K. Anderson y F. Gale (eds.), *Inventing Place,* Cheshire, 1992.
SALMANN, J.-M., «Image of fonction du Saint dans la region de Naples à la fin du XVIIe et au debut du XVIIIe siècle», *Mélanges de l'Ecole française de Rome* 91 (1979).
SCHÖNHUTH, M., *Das Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages,* Berlín, 1989.
STAHL, J., «Rural Development in Bolivia – Indigenous Art as a Supplement Source of Income», http://wwwstud.uni-leipzig.de/-tsantsa/archiv/ausgabe2/artikel/bolivia.html.

TAMBIAH, S., «Form und Bedeutung magischer Akte», en H. Kippenberg (ed.), *Magie,* Fráncfort del Meno, 1987.
TURNER, V., «Are there universals of performance in myth, ritual, and drama?», en R. Schechner y W. Appel (eds.), *By means of performance – Intercultural studies of theatre and ritual,* Cambridge, 1990.
WERBNER, R. P., «Tswapong Wisdom Divination», en R. P. Werbner, *Ritual Passage, Sacred Journey,* Washington DC, 1989.

Comunicación y expresión

AFEMANN, U. Y., «Internet for the Third World – Chance or Threat?», en A. Gehling, (ed.), *Ethnologie Heute* 1 (1997) y http://www.home.uni-osnabrueck.de/uafemann/internet_und_dritte_welt/inet3wframe/inet3wframe.htm.
BAUMANN, H.: «Afrikanisches Kunstgewerbe», en H. Th. Bossert (ed.), *Geschichte des Kunstgewerbes,* Berlín, 1929.
—, «Völker und Kulturen Afrikas», en H. Baumann, R. Thurnwald y D. Westermann (eds.), *Völkerkunde von Afrika,* Essen, 1940.
BERNÈDE, F., «Le geste divinicé. Regards sur la transe ritualisée au Kumaon (Himalaya occidental)», *Cahiers de musiques traditionelles* 14 (2001).
CAMERON, D. y KULICK, D., *Language and Sexuality,* Cambridge, 2003.
CIA, *The World Factbook 1995,* Washington DC, 1995.
CORBIN, G. A., *Native Arts of North America, Africa and the South Pacific,* Nueva York, 1988.
COWAN, G. M., «Mazateco whistle speech», *Language* 24 (1948).
GOODY, J., *Interface between the written and the oral,* Cambridge, 1987.
HERZOG, G., «Drum signaling in Western African tribe», *Word* 1 (1945).
http://www.qvctc.commnet.edu/classes/hum101/Afrikan%20Masks%20Disk%202%20of%203.htm.
HYMES, D. (ed.), *Pidginization and Creoiization of Languages,* Cambridge, 1971.
JAKLE, J. *et al.* (ed.), *Human Spatial Behavior,* North Scituate, 1976.
KARTOMI, M. J., *On Concepts and Classifications of Musical Instruments,* Chicago, 1990.
KRAMER, F., *Der Rote Fes,* Fráncfort del Meno, 1987.
KRAMER, J., *English and Spanish in Gibraltar,* Hamburgo, 1986.
KREIDE-DAMANI, I., *Kunstethnologie – Zum Verständnis fremder Kunst,* Colonia, 1992.
OSGOOD, C. E., «The Nature and the Measurement of Meaning», *Psychological Bulletin* 49 (1952).
—, «The Generality of Synestetic Tendencies», en C. E. Osgood y O. C. S. Tzeng (eds.), *The Selected Papers of. C.E. Osgood,* Westport, 1990.
RADIN, P., *The Winnebago Tribe,* Lincoln, 1923.
ROGG, J. y SCHUSTER, E., *Die Völker der Erde,* Múnich. 1992.
ROSS, A. S. C., «Linguistic class-indicators in present day English», *Neuphilologische Mitteilungen* 16 (1954).
SCHOMBURG-SCHERFF, S. M., «Ästhetik der "Kunstlosen"», en M. Szalay (ed.), *Der Sinn des Schönen,* Múnich, 1990.
—, *Grundzüge einer Ethnologie der Ästhetik,* Fráncfort del Meno, 1986.
STEVENSON, G. M., Jr., «Noise and the Urban Environment», en T. R. Detwyler, M. Marcus *et al., Urbanization and the Environment – The Physical Geography of the City,* Belmont, 1972.
VOEGELIN, C. y VOEGELIN, F. M., *Classification and Index of the World's Languages,* Nueva York, 1977.
VOGEL, S., *African Aesthetics,* Nueva York, 1986.
WEGRU, J. Y., «The Dagaaba-Frafra Joking Relationship», *Folklore* 14 (2000) [http://www.folklore.ee/folklore/vol14/dagaaba.htm].

Índices

Índice de nombres

Abu-Lughod, L. 277
Adam, L. 61
Adams, R. N. 186
Adorno, Th. W. 256, 273
Agustín de Hipona 111
Ahmed, A. 59
Ahmed, G. 51
Alcina, J. 57
Althusser, L. 31
Anderson, B. 186
Ankermann, B. 34, 41 s.
Appadurai, A. 59
Ardrey, R. 202
Arutyunov, J. V. 56
Augé, M. 55
Austin, J. L. 256

Bachofen, J. J. 39, 202 s., 212, 217
Baessler, A. 42
Bakhtin, M. 56
Balandier, G. 54, 174, 186
Baldus, H. 12, 42
Balfour, H. 256
Barth, F. 12, 46, 50, 154, 186
Basso, K. 147, 256
Bastian, A. 22, 29, 41 s., 59, 150
Bastide, R. 54, 154
Bateson, G. 46, 50, 228, 235, 273
Baumann, H. 42, 186, 228, 256, 279
Baumgarten, A. 281
Baxter, P. T. W. 148
Beach, F. A. 105
Beck, U. 171
Becker, H. 203
Begay, B. 142
Bell, D. 102
Beishaw, C. 154
Ben Usmus, A. 142
Benedict, R. 12, 19, 22, 35, 46 s., 58, 73, 83, 174, 228
Bentham, J. 191, **192**
Benveniste, E. 256
Benzig, B. 256
Berger, P. 174
Bergson, H. 111, 241
Berlin, B. 256, 264
Bhabha, H. 97
Bicchieri, M. 154
Bierschenk, Th. 174
Blacking, J. 256
Bloch, Marc 54, 61
Bloch, Maurice 34, 50, 186, 228
Boas, F. 11 s., 19, 22, 33 s., 41 s., 44, 46 s., 56, 63, 67, 71, 142, 150, 174, 228, 245, 256,279
Bogoraz, V. 12, 56
Bohannan, L. 142, 154, 202, 212
Boissevain, J. 174
Bollig, M. 202
Borneman, J. 186, 202
Borshoy Lee, R. 154
Bose, N. K. 59
Bott, E. 174
Bourdieu, P. 22, 33 s., 54 s., 72, 107,186, 281
Bourguignon, E. 151, 228
Braudel, F. 43
Brettell, C. 174
Broca, P. 77, 83
Bromley, Y. 56
Buck, Sir P. 143
Bukow, W.-D. **182**
Bunzel, R. 47, 256
Burghart, R. 50, 71, 174
Bushotter 143
Busia, K. A. 59
Butler, J. 72, 256
Butt, A. 148

Cameron, D. 265
Campanella, T. 125
Campbell, D. T. 202
Capra, F. 25
Cardona, R. 256
Carneiro, R. 186, 199
Caro Baroja, J. 57
Carpenter, E. 142
Carpenter, J. 142 s.
Carrithers, M. 174
Casagrande, J. 142
Casimir, M. 154
Castañeda, C. 25
Ceauçescu, N. 83
Chagnon, N. 17, 153, 202
Chamberlain, H. S. 23
Cheater, A. 186
Childe, G. 107, 137, 154
Chin, M. 19
Chomsky, N. 256, 267
Claessen, H. J. M. 186
Clastres, P. 202
Clifford, J. 22, 25
Codere, H. 154
Cohen, J. 154
Cohen, M. 256
Cole, F.-C. 46
Collier, G. 73
Collier, J. 212
Colson, E. 50
Comaroff, Jean y John 154, 202
Comte, A. 54 s.
Conklin, H. 46,142
Cook, J. 23, 43
Crapanzano, V. 143
Croce, B. 57
Cushing, F. H. 141

Dahlberg, F. 154
Dalton, G. 154
Dannhaeuser, N. 154
Darwin, Ch. 22, 39
Das, V. 59
Davie, M. 202
de las Casas, B. 23
de Martino, E. 57, 228
de Sahagún, B. 23
de Saussure, F. 35, 54, 91, 256, 268 s.
Deacon, B. 147
Deleuze, G. 186, 191
Deloria, E. 143
Deniker, J. 23
Derrida, J. 54 s., 71
Devereaux, G. 45, 54, 228
Diamond, S. 46,181, 202
Dieterlen, G. 54
Dilthey, W. 35, 71, 231, 233
Donnan, H. 186
Douglas, M. 12, 50, 65, 99, 157, 228
Downs, R. E. 202
Dozier, E. 19
Dracklé, D. 256
Driberg, J. 50, 148
Driver, H. 46, 104
DuBois, C. 12, 47, 142, 174
Ducrot, 0. 256
Duerr, H.-P. 22, 25, 228, 251
Dumézil, G. 256
Dumont, L. 54, 59, 154, 174
Durkheim, É. 22, 24, 31, 37, 44, 49 s., 54 s., 63, **90 s.**, 111, 154, 159, 174 s., 186 s., 193, 223, 228, 231, 249

Eco, U. 228
Efirnenko, P. 56
Eggan, F. 46, 50
Ehrenreich, P. 42
Eibl-Eibesfeldt, I. **76 s.**
Eickstedt, E. von 61
Eidheim, H. 263
Eiichiri, I. 58
Elias, N. 61, 107, 228, 245, 247
Elwert, G. 174
Ember, M. 212
Engels, F. 34, 37, 39, 56, 181,186, 199, 202 s.
Erikson, E. H. 93
Esteva-Fabregat, C. 57
Etienne, M. 102
Evans-Pritchard, E. E. 12, 22, 50 s., 111, 148, 174, 186 s., 212, 219, 228

Falk Moore, S. 202
Fans, J. 256
Favret-Saada, J. 54, 228, 255
Feest, Ch. 202
Ferguson, A. 39, 186, 202
Fernandez, J. 143
Fernández de Mata, I. 221
Février, J. G. 256
Feyerabend, P. 25
Fichte, J. G 33
Findeisen, H. **60**, 61, 154
Firth, R. 12, 22, 50 s., 72, 142,154
Fischer, E. 42
Fischer, M. 71
Fogelson, R. D. 186
Ford, C. S. 105
Forde, D. 12
Forster, G. 23
Förster, T. 256
Fortes, M. 50 s., 186, 212
Fortune, R. F. 46
Foster, R. 256
Foucault, M. 54 s., 71, 174, 186, 191, **192**

Material protegido por derechos de autor

Fox, R. 212
Foy, W. 42
Fraser, D. 256
Frazer, J. 22, 33, 39, 50, 141, 186, 203, 228, 235
Freeman, D. 50
Freud, S. 24, 44 s., 228, 231, 253
Fridenici, G. 202
Fried, M. 186
Friedl, E. 154
Friedman, J. 186
Friedrich, A. 228
Frobenius, L. 41 s., 61, 65, 174, 202, 231
Fry, P. 228
Fürer-Haimendorf, Ch. von 50

Gadamer, H. G. 35, 61
Gamio, M. 143
Gamst, F 154
Geertz, C. 12 s., 22, 24, 34, 46, 61, **64**, 65, 71, 113, 174, 228 s.
Gerland, G. 41
Giddens, A. 91,174
Gilmore, D. 202
Girard, R. 228
Gluckman, M. 12, 50 s., 174, 186 s., 202 s.
Gobineau, A. de 23, 83
Goddard, J.-L. 153
Godelier, M. 34, 154, 181, 186
Goffman, E. 174,180
Goldenweiser, A. 19, 44, 46
Goldfrank, E. 46
Goodenough, W. 34, 46, 64, 212
Goodman, E. 174
Goodwin, G. 147
Goody, J. 12, 186, 212, 235, 256
Gough, K. 212
Graebner, F. 22, 34, 41 s.
Grafton Smith, E. 50
Gramsci, A. 57
Granet, M. 54
Greenbaum, L. 151
Gregor, Th. 202
Gniaule, M. 12, 54 s., 142
Grimm, J. y W. 143
Grosse, E. 256
Gudeman, S. 154
Gulian,C. 243
Gulick, J. 174
Gulliver, P. H. 202
Gunther, E. 46, 147
Günther, H. F. K. 61
Gupta, A. 186
Gurvitch, G. 54
Gusinde, M. 12, 42, 174
Gutman, H. 174, 195

Haas, J. 202
Haddon, A. C. 12, 50, 141
Haeberlin, H. 147
Hagenbeck, C. 23
Hakken, D. 256
Halbwachs, M. 54, 61, 111
Hall, E. T. 128
Haller, D. 186
Hann, C. 154
Hannerz, U. 174
Harris, G. 154
Harris, M. 34, 46, 63, 174, 195, 202
Harrison, S. 202
Hastrup, K. 174
Hauschild, Th. 221, 228
Heckmann, F. 186
Hegel, G. W. F. 33, 181, 281
Heine-Geldern, R. von 42
Helmers, S. 154, 174
Henry, J. 13, 46
Herder, G. 33, 75
Herodot 23
Herskovits, M. 12, 46, 154
Hertz, R. 54, 118
Herzfeld, M. 71
Hillman, G. 154
Himmelheber, H. 256
Hobsbawm, E. 75, 186
Hocart, A. M. 50.186
Hoebel, E. 46, 186, 202, 207
Hoernlé, W. 19, 50
Hollifield, J. 174
Hollis, A. C. 148
Honigman, J. J. 35
Howell, S. 202
Hsu, F. 19, 174
Hubert, H. 228
Huff, F. A. 143
Huizinga, J. 65
Humboldt, A. von 23, 42
Huntington, R. 174
Husserl, E. 231
Hymes, D. 35, 256, 265

Ibn Chaldun 23
Ishi 142

Jackson, M. 99
Jakobson, R. 91
Jensen, A. E. 12, 41 s., 154, 228, 231
Jettmar, K. 154
Jochelson, V. 56
Jonathon, A. 202
Jones, William 143
Josselin de Jong, J. P. B. 57
Jourard, S. 259
Jung, C. G. 44 s.
Junod, H.-A. 54
Kaeppler, A. 256
Kant, I. 33, 281
Kapferer, B. 174, 228, 247
Kardiner, A. 46 s., 174
Kay, P. 256, 264
Kealiinohomoku, J. 256
Keesing, R. 12, 46, 102, 212
Keith, J. 174
Kenyatta, J. 50, 59, 143
Kertzer, D. 174
Kharuzin, N. 56
Khazanov, A. M. 154
King, K. 154
Klemm, G. 33
Kluckhohn, C. 31, 46, 49, 122 s., 142
König, R. 42, 54 s.
Koppers, W. 12, 41 s., 61
Kovalevsky, M. 56
Koziov, V. 56
Krader, L. 154, 186
Kramer, F. 228, 256, 281
Krause, F. 42, 49, 154
Krauss, F. S. 44, 103
Kreide-Damani, I. 256
Krickeberg, W. 42, 61
Kroeber, A. 24, 31, 45 s., 55, 99, 142, 174, 212
Kulick, D. 265
Kunio, Y. 58
Kurath, G. 256

Lafiteau, J.-F. 203
Lafont, R. 256
Landsbergis, V 75
Lang, A. 42, 228, 247
Langer, S. 35
Layton, R. 256
Le Roy Ladurie, E. 228
Leach, E. 12, 50 s., 72, 186 s., 212, 228
Leacock, E. 102
Leenhardt, M. 54
Leeuw, G. van der 228
Lehmann, W. 42, 61
Leiris, M. 54
Lenin, W. I. 56
Lenz, C. 186
Leroi-Gourhan, A. 54, 154
Leser, P. 61
Lesser, A. 46
LeVine, R. A. 202
Lévi-Strauss, C. 12, 22, 24, 31, 33 s., 45, **52 s.**, 54, 90 s., 212, 221, 228, 247, 256
Lévy-Bruhl, L. 44, 54 s., 228, 233
Lewellen, T. 186
Lewis, O. 131, 174, 228
Lienhardt, G. 50 s., 148, 228
Linné, C. von 95
Linton, R. 12, 46 s., 50, 73
Lips, J. 42, 61
Lisón-Tolosana, C. 57
Llaryora, R. 186
Llewellyn, K. 202
Loizos, P. 143
Lomax, A. 256, 277
Lommel, A. 148
Lorenz, K. 202
Loria, L. 57
Lowie, R. 12, 24, 46, 142 s., 174, 179, 186, 228
Luckmann, Th. 174
Ludwig Salvator 145
Lulg, U. 186
Luschan, F. von 42, 82 s.

MacCormack, C. 102
Machado y Álvarez, A. 57
Macho, T. 190
Maine, H. S. 39, 187, 201 ss.
Mair, L. 50, 186, 228
Majumdar, D. N. 143
Maling 142
Malinowski, B. 12, 19, 22, 24, 33, 42, 44, **48 s.**, 54, 59, 61, 71, 141, 154, 174, 202, 212, 228, 231, 247
Malkki, L. 202
Mandelbaum, D. 142
Mantegazza, P. 57
Marcus, G. 22, 46, 50, 71, 256
Marett, R. R. 50, 203, 228, 241
Marshall, A. 154, 161
Marx, K. 31, 34, 56, 91, 174, 181, 195
Masao, O. 58
Mauss, M. 19, 54 s., 91, 111, 154, 174, 202 s., 228
McDougall, W. 148
McLennan, J. 50, 203, 228, 235
Mead, M. 12, 19, 22, 35, 46, 123, 142 s., 154, 174, 273

Material protegido por derechos de autor

Meillassoux, C. 154,174
Meister Eckhart 241
Menger, K. 161
Mercier, P. 54
Merleau-Ponty, M. 99
Merton, R. 49, 174, 177
Metcalf, P. 174
Métraux, R. 273
Middleton, J. 186, 212
Miklukho-Maklai, N. 22, 56, 141
Millar, John 195
Miller, Daniel 256
Mills, J. P. 148
Miner, H. 17
Mink, J. 142
Mischung, R. 148
Mitchell, J. C. 174
Monod, T. 154
Montagu, A. 202
Montaigne, M. de 55
Montesquieu, Ch. de 55
More, Th. 125
Moreno Navarro, I. 57
Morgan Lewis, H. 12, 22, 33, 38 s., 56, 105, 181, 186 s., 201, 203, 212 s., 217
Mowrer, O. H. 122 s.
Moynihan, D. P. 195
Mühlmann, W. E. 42, **60**, 61, 186, 202
Müller, Friedrich Max 247
Müller, Klaus E. 228
Murdock, G. P. 12, 33, 46, 149, 154, 219
Myers, F. 256

Nadel, S. 12, 50, 186
Nader, L. 202
Narayan, K. 143
Naroll, R. 95
Narotzky, S. 154
Needham, R. 212
Nieboer, H. J. 174, 195
Nimuendajú, C. v. Unkel, C.
Núñez, A. J. 57

Obeyesekere, G. 45, 59
Ogotemmeli 142
Ohnainewk 142
Olwig, K. F. 174
Oppitz, M. 228
Ortner, S. 102
Orywal, E. 202
Osgood, Ch. 256, 267 s.
Otterbein, K. 202
Otto, R. 228, 231

Pa Fenuatara 142
Palsson, G. 154
Park, R. 174
Parkin, D. 256
Parkinson, Ph. 142
Parkinson, R. 141
Parsons, E. 46 s.
Parsons, T. 49, 174
Paulme, D. 54
Pedelty, M. 256
Peirce, Ch. S. 256, 268 s.
Pelto, P. y G. 35
Perry, W. J. 41
Pettazoni, R. 57, 228
Picasso, P. 278
Piddocke, S. 63
Pocock, D. 59
Polanyi, K. 61, 154 s.
Polo, M. 23
Polykov, S. P. 56
Pospisil, L. 202
Powdermaker, H. 12, 50
Preuss, K. 42, 61

Qesalid 109, 142, 245
Quetelet, A. 23

Rabinow, P. 79
Radcliffe-Brown, A. R. 12, 22, 24, 42, **48 s.**, 50, 54 s., 59, 91, 148, 174, 202, 207, 212
Radin, P. 46
Ramos, A. 58
Ranger, T. 186
Rao, A. 154, 202
Rappaport, R. 202
Rasmussen, K. 71
Rattray, G. 50
Ratzel, F. 41 s., 125
Retzius, A. 23
Reyna, S. P. 202
Ribeiro, D. 58
Ricardo, D. 159,181
Richards, A. 50 s., 147
Riches, D. 202
Ricoeur, P. 35
Riegelhaupt, J. 34
Rivers, W. H. 41, 50, 141, 212, 217, 228, 235
Rivet, P. 54 s., 61
Rivière, É. 54
Robertson Smith, W. 50, 107, 202, 228
Rodrigues, N. 58
Rogers, S. C. 102
Róheim, G. 61, 228
Roosevelt, F. D. 73
Ross, A. S. C. 256
Ross, R. 174
Rouch, J. 153
Rousseau, J. J. 23, 33, 55
Rubin, W. 256
Ryle, G. 35
Rysbruck, W. van 23

Sack, P. 202
Sack, R. D. 202
Sahlins, M. 38, 43, 46, 63, 154, 161, 186, 212
Said, E. 71
Saint-Simon, C. H. de 181
Sanders, T. 154
Sapir, E. 46, 91, 256, 264
Schapera, I. 50, 186, 202
Schebesta, P. 42
Scheffler, H. 212
Scheffner, A. 54
Schlör, J. 115
Schlözer, A. L. von 11
Schmidt, Max 42
Schmidt, Wilhelm 41 s., 58, 61, 148, 154, 228, 231
Schmitz, Carl August 212
Schmitz, Walter 256
Schneider, David 34, 65, 154, 212
Schomburg-Scherff, S. 256
Schott, R. 202
Schurtz, H. 174
Schwidetzky, I. 61
Seler, E. 42
Seligman, Ch. 12, 19, 50 s.
Sergi, G. 57
Service, E. 38, 154, 186, 212
Sheldrake, R. 25
Sherzer, J. 256
Shingir 142
Shirokogorov, S. 56
Shogoro, T. 58
Shore, C. 186
Shternberg, L. 56
Sigrist, Ch. 186
Simmel, G. 19
Simon, A. 256
Skalnik, P. 186
Slater, D. 256
Smith, Adam 181, 186
Smith, Elliot G. 41
Sommer, V. 77
Speck, F. 46
Spencer, G. H. 39, 199
Spengler, O. 233
Spicer, E. 50
Spier, L. 46
Spiro, M. 228 s.
Spitulnik, D. 256
Sponsel, L. E. 202
Spradley, J. 34, 115
Srinivas, M. N. 59
Stagl, J. 19
Steinen, K. von den 42, 256
Steinmetz, S. R. 42, 57, 202 s.
Stekel, W. 44
Steward, J. H. 12, 34, 46, 63, 154
Stöhr, W. 148
Strathern, M. 50, 102, 147, 186
Stubbe, H. 174
Sulli 142
Swadesh, M. 256
Swanson, G. 228
Swanton, J. R. 174
Swartz, M. 186 s.

Tait, D. 186
Tambiah, S. 59
Taussig, M. 99
Tax, S. 12, 46, 50, 154
Te Rangi Hiroa 19
Tedlock, D. 34
Tentori, T. 57
Tessmann, G. 19
Thurnwald, R. 12, 42, 49, 55, 61, 154, 174, 186, 202 s.
Tishkov, V. 56
Todd, H. 202
Todorov, T. 256
Tolkien, J. R. R. 241
Tolstoy, S. 56
Tomás de Aquino 241
Trubetzkoy, N. 91
Tuden, A. 186
Turnbull, C. 50
Turner, T. 153
Turner, V. 50, **64**, 65, 107, 142, 175, 186, 228, 239, **248**, 249, 251
Turney-High, H. 202
Tyler, S. 34, 105
Tylor, E. B. 22, 31, 33, 39, 50, 59, 228, 231, 241
Tzeng, O. 256

Unkel, C. 19, 58
Upham, S. 186

Material protegido por derechos de autor

Valdes de Toro, R. 57
Van Gennep, A. 22, 54 s., 63, 65, 212, 217, 228, 239, 251
Vayda, A. 202
Viehmännin, D. 143
Vierkandt, A. 42, 61
Voegelin, C. F. 256
Voegelin, F. M. 256
Vogel, S. 256
Vogt, E. 228

Wagley, Ch. 142
Wagner, M. 41
Wallace, A. F. C. 174, 228, 237
Wallerstein, I. 173
Warner, W. 46
Weber, M. 24, 37, 61, 64, 174, 181, 186, 191, 193
Wedgwood, C. 147
Weltfish, G. 46
Welz, G. 131, 174
West, H. 154
Westermann, D. 42, 71, 148
Westermarck, E. 19, 141,212
Weston, K. 212, 256
Westphal-Hellbusch, S. 42
Weule, K. 42, 202
While, L. A. 12, 34, 38, 46, 63, 137, 154
Whitten, N. E. 174
Whorf, B. L. 46, 264
Whyte, W. F. 174
Willis, R. 202
Wilson, E. 77
Wilson, M. 174
Wilson, Th. 186
Wilson, W. 75
Wirth, L. 174
Wissler, C. 41, 46
Wittfogel, K. 46, 61, 154
Wolf, E. 43, 46, 50, 154, 186, 193, 202
Wundt, W. 42, 44

Yanagisako, S. 212

Zabbatal, Z. 175

Índice de países, lenguas, religiones y etnias

!kung **106, 164 s.**, 196 s., 267

Abisinia, *véase* Etiopía
aborígenes anmatyerre, *véase* australianos
aborígenes, *véase* australianos
Abu Ghraib 221
África occidental 199, 280
África oriental 12, 167, 280
ainus 219
akanes 219
Albaida 218
Alcalá 12
alemanes 97
Alemania 16, **58 s., 60, 104,** 127, 133, 204, 206, 213, 225, 275
Alor 12, 142
ambas 255
americanos, negros 195
americanos, *véase* EEUU
amish 175
anagutas 223
Andalucía 12, 127, 218, 265, 275
andamanes 148, 223
ankoles 196, 200
ao nagas 148
apaches 12
apaches del oeste 147
Arabia 259
Aranda 220
arapeshes 121
Arizona 12
armenios 97
Ártico **106**
ashantis 196, 207, 281
Asia 223
Assam 148
atolón de Bikini 133
Australia **136,** 162
Australia central 12
australianos **93,** 135, 162, 165, 183, 235, 247
azandes 12, 148, **255 s.**
aztecas 196, 200

Bali 12, **76**
bamanas 137
bantú 16
Basari **138**
bataks 169
Batouri **106**
beduinos 277
beni imnoules **166**
Benín 196
Berlín 125, 150
Bhils 12
Birmania 148
Borneo **118, 136,** 148
bororos 12
bosquimanos ju'hoansi 215
bosquimanos, *véase* ¡kung
Botsuana 164
Brasil 103, 195, 199, 261
Brasil central 117
britános 97
budismo mahayana 230
budismo theraveda 230
budismo zen 252
buissis **92**

cantoneses **92**
catalán 271
catolicismo 238
Célebes 148
Chabrais **106**
Chaco 12
Chiga **106**
Chile 133
China 111, 157, **276 s.**
chinos **92**
Chipre **78**
chokwes 281
chukchis 12, 56, 105, 223
chuetas **80 s.**
cinturón de cobre 131
corporación boiloc 111
cristianismo 111, 230, 252
culto rastafari 241
culto zar 265

dagaabas 265
daneś 278
danis 218
dinkas 51, 148, 240
DoDagaba 12
dogones 12, 142
Douala **106**
dukduks 177

EEUU **26, 97, 110, 120, 128,** 131, 195, 211, 225, 232, 268
eipos **76**
Elmdon 147
Escocia 196
eslavos occidentales 97
España **57,** 97, **124,** 232
español 267
esquimales 16, 47, **106, 112, 142,** 196, **214 s.**, 223, 229, 253
esquimales del cobre 165
Etiopía 12, 193, 241
Europa 26, 92
Europa occidental 157
Evodula **106**

falis 251
finlandeses 97
francés 263
Francia **52 s., 106,** 223, 254

Ghana 219, 265
Gibraltar **124, 126, 262,** 263, 273
Golompoui 106
Göttingen 150
Grecia 111
guanches 259, 275
Guatemala 12
Gualó **136**
gurunes 265

Haití 119
Hamburgo 150
hanunóos 142
haussas **108**
Hawái 196, 200, **214 s.**
hebreos, *véase* judíos
hereros **86**
himbas **76**
hinduismo 107, 230
hinduismo dvaita 230
hinduismo vishistadvaita 230
hispanos **110,** 132
Houma **96**
Hungría 223
hutterer 177

Iatmul 12
ibanes 148
igbiras 223
Imperio inca 196
Imperio otomano 125, 188
incas 196, 200, 271
India **61,** 125, 179, 219, 223, 232
indios 253
indios algonquin 107, 241

Material protegido por derechos de autor

indios barasanas 113
indios brasileños 135
indios cherokees **86,** 271
indios cheyenes 111, 196
indios chippewas 223
indios crees 107
indios crows 142 s., 214, 244
indios dakotas 143
indios de Coast Salish 147
indios de las llanuras 12
indios de las costas noroccidentales 12, 22 *véase también* kwatiules
indios del Amazonas 29, 135
indios fox 143
indios guayamis 79
indios hares 227
indios hopis 105, 264, 267 s.
indios mohaves 45, **100, 104**
indios mohawks 16
indios ojibwas 142
indios omahas **214 s.**
indios pueblo acoma 12
indios shoshonis 12, 117
indios sioux 143, 241
indios yaquis 127
indios zuñis 12, **110, 138,** 141, 267 s.
Indonesia 57
Inglaterra 260
inglés 260, 263, 267
inuits, *véase* esquimales
iroqueses 196, **214 s.**
isla Bellona 217
isla de Baffin 12, 47
islam 107, 230
islas Canarias **182**
islas Salomón 12
isleños de Marshall **128**
ismaelitas 229
Italia **57,** 223
Itelmen 16

jabos 259
jainismo 230
Japón 47, 85, 111, **120, 138,** 229, 241
japonés 263 s., 271
japoneses 268
Java 12
Jerusalén 125
judíos 47, 59, **80,** 81, 83, 97, 111, 125, 159, 217, 229, 244, **281**

kachines 12, 220
kalabaris 281
kapaukus 173
karenes 148
karimojong **116,** 117
Kasai 12
kasenas 265
kayapos 153
kekchis 105
Kenia 16
Khombole **106**
kimbu 240
kirundis 258
kloketen 177
Kotas 142
kpelles 148, 177
kru 177
Kumaon **276 s.**
kung, *véase* ¡kung
kurankos 99
Kurdistán 12
Kusimba 154
kwakiutles 109, 142, 161, 196, 219, **278**

langos 148
lapones 263
Lele 12
lenguas criollas **260 s.**
lenguas pidgin **68, 89, 261**
lesus 158
lhota nagas 148
lingoa geral 261
lituanos 75
llanito **262,** 263
Los Ángeles 158
LoWiili 12
Lozi 12
lugbaras 255

Macao **92**
Macedonia **74**
Madagascar 12
madaris 255
Malasia **136**
Mallorca **80,** 81
mandanes 219
mandes 148
maos 223
maoríes **93,** 143, **208,** 232, 274
marings 105, 210
Marruecos 12, 159
masáis 148
Massa **106**
mayas 244
mazatecas **258**
mbiraos **68**
mbuti 165, 196
Melanesia 12, **158, 160,** 163, 197, 261
mendes 177
mentaweis 223
meo 16
mexicanos **128**
México 131
Micronesia 12
Mission District 132
moldavo 261
mopanes 105
mordwinen 16
mormones **110**
Mount Allen **162**
mundugumores 121

naayiles 265
nagares **178 s.**
Nambikwara 12
Namibia 164
nandis 148
navajos 110, 142, 167, 219, 264, 267 s.
nayares 220
ndembus **64,** 142
Nepal **106**
ngadju dayaks 148
nicobares 280
nilotas 148, 229
nkundu 241
Norte de Europa **100**
Northern Cheyenne Reservation 73
noruego 263
noruegos 200
nuba 12, 281
nueres 12, 51, 63, 111, 196 s., **206,** 219, 224
Nueva Guinea 12, 25, 117, 123, 219, 264
Nueva Irlanda 12
Nueva Zelanda **136, 208,** 232
Nuevas Hébridas 147
Nuevo México 12

Oaxaca 196
Oceanía 125
Omán 100
orokaivas **118,** 119

Países Bajos **57**
Pakistán 12, 159
París 133
Patagonia 12
pendes 281
piaroas 251
pigmeos 41, 252
Pima 12
polacos del Ruhr 89
Polinesia **93**
portugueses

rajputs de Kangra 220
Región mediterránea 15, **100, 104,** 125 ss., 195
retorromano 261
romanos 241
romanos de los Balcanes 97
Rusia **56**

sabir 261
sah Nawazi Baluchi 167
sambas **104**
Samoa 12, 141 s.
San Francisco **132**
sánscrito 83
sefardíes 97
semangs 41
séneca-iroqueses 12
senufos 278 s.
Serbia 75
Sevilla 215
shona 240, 281
silesios 177
sindhis **126**
Singapur **66**
sisaalas 265
somalí 167
Sri Lanka 247
suabo 263
suazi 189, 219
Sudáfrica 75
Sudán 12, **51, 214**
Suiza 263
sumbaneses 223
sumerios 196
sur de Italia 184

Tahití **100,** 200
Tamang **106**
Tánger 133
taoísmo 230, **233 s.**
Tapirapé 142
tejanos **110**
temnes 177
Tenino 12
Tíbet 229
Tierra del Fuego 12, 41, **136,** 177

Material protegido por derechos de autor

Tikopia 12, 51, 142, 196, 219
tives 63, 142, 197, 219, 223
todas 105
tok-pisin **89**
trobrianders 12, 48, **76, 160 s.**, 219, 226, 255
tungusos 245

unambales 148

valenciano 271
vaqueiros de Alzada 167
vogulos 245

winnebagos 219, **246, 280 s.**
Württemberg 115, **116**

Yahi 142
yakôs 12, 227
yanomamös 17, **76**, 496
yaos 227
Yap 173
yorubas 200, 240, 271
yuruclos 167

zages 265
zandes 200
zulú 196

Índice de materias

AAA, *véase* American Anthropological Association
acciones rituales 119
Action Anthropology 65, 73
aculturación **88 s.**
acumulación de capital **156**
– de cargos **182 s.**
adaptación **134 s.**, 139, **165**
adaptación del derecho **209**
adición **88 s.**
adivinación 242 s.
adjetivación del derecho **209**
ADN 79
adolescencia **117**
adopción 225
afán de aventura 19
agnates **219**
agricultura 155, 167, 196, **168 s.**
ajeno, lo **14**
ajuar **222 s.**
Alfabeto Fonético Internacional 267
alfabeto silábico **86**
alfabetos **270 s.**
alimentación **106 s.**
alimentos 157
alma **92, 118, 253**
– del arroz 169
altruismo 77
altura del cuerpo **82**
alucinaciones **253**
alyha **100, 104**
amalgamación **96**
ambilinealidad 218
ambilocalidad **226 s.**
American Anthropological Association **20**, 27, 73, 149
amerocentrismo 47
amistad **185**
amok 238
análisis de documentos **144 s.**
análisis de los componentes **66**
análisis de los dominios **66**
análisis de los mitos **52 s.**
análisis de textos 35
análisis del estilo **279**
análisis discursivo 27, 54, 71
–, materialista 34
–, mentalista 34
análisis etimológico **68**
análisis institucional **49 s.**
análisis procesuales **65**
análisis reticular **65**, 131, **183 s.**
analogía del cuerpo 49
anarquía 177
ancianidad **119**
animal tótem 162
animales 67, **68**, 129, **134**, 135, 137, 162, 165
animatismo **241**
animismo **241**
anisogamia 221
anorexia 238
antagonismo de clases 181
Anthropophitheia 44
antisemitismo 61, 81, 83, 281
antropofagia **107**
antropogonía 233
antropología **10 s.**
–, administrativa **65**
–, aplicada 51, **63 s.**, 131
–, biológica 11, 24
–, biológico-cultural **10**
–, cognitiva 24, 34, 54, **64, 66 ss.**
–, de sillón 39
–, del parentesco **21**
–, económica **21, 155 s.**
–, feminista 103, 221
–, filosófica 15
–, física 10, 15, 23, 57, 83
–, histórica **42 s.**
–, histórico-fenomenológica **10**
–, interpretativa 24, **70 s.**
–, marxista 205
–, política 21
–, posmoderna 24
–, psicológica 21, 24
–, religiosa **21**
–, rusa 181
–, simbólica 24, 34 s., **64 s.**, 109, 247, 249
–, social **21**
–, visual **153**
apartheid 75
aplazamiento 205
Applied Anthropology 51, **65**, 131
aprender **121**
apropiación del espacio **127 s.**
aprovechamiento del espacio **127 s.**
arado **136**
–, tipos **168**
archivos 43
áreas culturales **40 s.**
arqueología 10
arte **256, 278 s.**
– curativo 109
– de la forja 137
–, primitivo **279**
artefactos 129, **139**, 150, 153
artesanía **170**
asesinato del ancestro 44 s.
asimilación **88 s.**, **96 s.**
asociaciones **189**
– de alianzas 187
– políticas **186**
ataque mágico 254
atesoramiento **156**
autenticidad **152 s.**
autoridad **193**, 199, 201, **207**, 209
avunculocalidad **226 s.**

baile 153
barbarie **38 s.**, 127, 213
basura **157**
beduinos 277
berdaches 105
big man 163, 197
bilateralidad **216 s.**
biología 77, **100**, 213
biologización 75 83
biopolítica 27, **79**
blues **40**
boda **118s., 220 s.**
– de primas cruzadas **90, 222 s.**
– de primas paralelas **222 s.**
– del espíritu 221
bomba **136**
bosquimanos **106, 164**, 196 s., 267
brahmanes 71
bricoleur 95
brujas 115, 255
brujería 117, **228, 254 s.**
budismo 230
bulimia 238
burla 190
burocracia **188 s.**
– patrimonial **188 s.**

cacicatos 167, **196**, 198, **199**
cadenas causales 67
cadenas de la tradición 193
cálculo del tiempo **111**
cámaras de prodigios 150
cambio **174**
–, cultural **86 s.**
–, en la adaptación 187
–, paradigmático 15, 27, 77
Camelot 73
campesinos 76, 159
campo, concepto 25, **29, 125**
canibalismo **107**, 247
Cantometrics Project 277
capacidad de parir **102**
capital **156**
capitalismo **173**
características del cuerpo 95
cargo 176, **180**
carisma 89
carnaval 233
carrera social **122**, 123
cartografía, detallada **144 s.**
–, indígena **128**
casas de hombres 117
castas **178 s.**
castigo **123**

Material protegido por derechos de autor

categorías 67 s.
–, de descendencia **217**
–, del sexo 101
–, indígenas 149
caza 156
caza de brujas 255
cazadores y recolectores, *véase* pueblos que viven de la caza
centro **127**
ceremonia de la boda 221
ceremonias 249
chamanes 109, 233, **245**, 253
chamanismo 105, 196, **236**, 238
chishing'a **64**
chistes 190
ciclo, anual **111 s.**
–, vital 111, **116 s.**
ciencia de la cultura 34
Círculo de Colonia **41**, 42
ciudad 115, **126, 130 s.**, 169, **174**
civilización **38**, 39, 76, 127, 213
–, hidráulica 199
clan 73, 196, **219**, 208 s.
clarividencia 242 s.
clase **174, 179, 181**
clases, lingüísticas **269**
clasificación 67, **68**
–, de las lenguas 261
–, del parentesco **212 s.**
–, simbólica **269**
clientelismo **169**, 176, **184 s.**
cliente-patrón 65
coaliciones 189
coca-colonization 173
code-switching 263
coeficiente, de correlación 146
–, de variación de Goldstein 253
colecciones, etnológicas **150 s.**
colectivo **32 s.**
colonia de emigrantes **132 s.**
colonialismo 19, **23 s.**, 51, 57, 87, 97, 187, 209, **280**
colonización 197
color de la piel **82**, 95
comarca del Amazonas 197
comercio, internacional 173
–, kula 48, 156, **160 s.**, 173
coming out 99
communitas 107
community **130 s.**
Community Studies **130 s.**
compadrazgo **185**, 213
comparación entre culturas **33**, 147, **148 s.**, 203, **277**
competencia 67
componentes 67
compromiso matrimonial 221
comunicación 21, 129, **256 s.**
–, auditivo-vocal **258 s.**
–, gustativa **259**
–, intercultural 265
–, no verbal 99, **259**
–, olfativa **259**
–, táctil **259**, **266**
–, visual **259**
comunidad 107, **175, 189**
–, basada en la procedencia 83
–, imaginada 201
–, lingüística 263
–, mundial 273
–, política **189**
comunidades de emigrantes 131
–, religiosas **236 s.**
comunismo 56
concepción del universo *(Weltanschauung)* **228, 232 s.**
concepciones sociales **24**
conciencia 91, 99, 111
conducta **207**
–, discrepante **207**
conflicto rural **208**
conflictos 63, 65, **202 s.**, **210**
–, de intereses 205
conglomeración **96**
conmoción 41
consejo de los más ancianos 197
constelaciones mediadoras **70**, 153
constructivismo **36 s.**, 153
consumo 155, **156**
contacto 242 s.
–, cultural 41
–, lingüístico **262 s.**
contaminación **157**
control 123
–, social **120**
conversión 242 s.
convertidores 139
corporación **177**, 197
–, no voluntaria **177**, 197
–, voluntaria **177**, 197
corporaciones por edades 111, **116 s.**
corporeidad 259
corredores **185**
corretaje **185**
corrientes del comercio mundial **172**
corroborree 165
corrupción **185**
cosmogonía **233**, 247
cosmología 111, **232 s.**, 245
costumbres 205
–, a la hora de comer **107**
cotilleos **123**, 190, 207, **265**
country **40**
couvade 117
creolización **97**
crepúsculo 113
cría de animales **165**
crisis **228**, 231, **238 s.**, **249**
–, cultural **41**
–, de enfermedad **239**
–, de fe **239**
–, de iniciación **239**
–, escenificadas **239**
–, vitales **117**, **239**
crítica tecnológica **25**
crowding 131
cualitativo **36 s.**
cuantitativo **36 s.**
cuerpo **93, 98 s.**, 119, 129, 191 s.
cuerpo del Estado 99
cultivo del campo **165 s.**
cultivo nómada **166**
culto, a los antepasados 196
–, al Estado 196
–, cargo **89**, **239**
–, del poseimiento 276 s., 281
–, del poseimiento jagar **276 s.**
cultos de crisis **239**
cultura **10**, **29 s.**, 135
–, de la organización **84**
–, de masas 29
–, empresarial 85
–, material 153, 164, 168
–, universal 29, 279
– y civilización 29
cultural **36 s.**
Cultural Anthropology 10 s., 15, 42, **46 s.**, 257
culturas, de emigrantes 133
–, primitivas 41
Culture and Personality 45, 47, 58, 121
culturización **17**, **27**
cuong **206**
curación 109
curar **238 s.**, 244

Dakar-Yibuti 22, 55
darwinismo 24
datos 43, **143**
–, continuos **146**
–, cualitativos 143
–, cuantitativos 143
–, nominales **146**
deconstrucción 27, **71**
definiciones culturales 121
dema **88 s.**
demografía **146**
dendrocronología 150
densidad de la red telefónica 272
dependencia 190
derecho **202 s.**
–, a la autodeterminación de los pueblos 75
–, codificado 207
–, natural **207**
derechos, de posesión **208**
–, de propiedad **208**
descendencia **212 s.**, **216 s.**
–, ambilineal **216 s.**
–, cognática **216 s.**
–, doblemente unilineal **216 s.**
–, matrilineal **216 s.**
–, patrilineal **216 s.**
–, unilineal **216 s.**, **218 s.**
descolonización 15, 25, 51, 187
descripción **146**
desculturización 195
desescalación **210**
desierto 127
desigualdad **163**, **167**, **174**
desmembramiento **97**
desnudez **16**
desterritorialización 127
desviación **120 s.**, **203**
desvío del estándar 146
Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde **20**
devolución **88 s.**
diadas 183
–, de árbol **68 s.**
diagrama, de Venn **68**, 69
dialecto **261**
diario de campo 144
diezmo 161
diferenciación **97**
diferencias, sociales, *véase* desigualdad
difference between 15
difference within 15, 29
difusión **40**, **86 s.**, **88**
difusionismo 24, **40 s.**, 43
diglosia **262 s.**
dinero **173**
dinero fã 173
Dios **240 s.**

Material protegido por derechos de autor

–, creador 241
–, supremo 240 s.
dioses **240 s.**
disciplina **192 s.**
discurso 71, 72, 191
discursos **258**
–, de resistencia **190**
disease 109
distribución **154**, 155, **160 s.**
distribución étnica del trabajo **158**
–, identificación 95
–, mapas **74**
–, limpieza 27, 83
diversidad de religiones **236 s.**
división **96**, 97
división en el trabajo 123, **154**, 155, **158 s.**, 167, 169, 221
–, por grupos de edad **159**
–, por sexos **158 s.**
–, internacional 159
djur **138**
doctores hechiceros 255
documentación, oral **144 s.**
–, visual **144 s.**
domesticación 129, **134 s.**
dominancia 101 s.
dominios, analíticos **66**
–, mezclados **66**
–, populares **66**
dote **163**
double-bind-situation 81
doxa 72
drama social **248 s.**
drogas **253**

EASA, *véase* European Association of Social Anthropologists
ecología cultural 34, 39, **62 s.**, 87, **135**
ecological time 111
economía **154 s.**
–, cultural 155
–, de mercado **161**
–, de pastoreo 167
–, de plantaciones **169**
–, de subsistencia **165**
–, industrial 85
–, maquiladora 171
–, monetaria **172 s.**
–, política 24, 34, **38**, 39, 155
edad **117 s.**, **166 s.**, **174**
–, adulta **119**
Edad de Oro 74
edipo **52**
educación 150
ego 213, 227
eidos 235
ejercicio del poder 139
electricidad 137, **272**
elite **189**
–, política **189**
embarazo **117**
émico **142 s.**, 152
emigración 127, **132 s.**, **174**
–, cultural 133
–, interior 133
–, tipos **132**
emisor 257 s.
empresa industrial 85
enajenación 17
encendedor de percusión **136**
encuesta, escrita **144 s.**
enculturación 29, 31, 117, **120 s.**, **174**
endoesfera **127**
endogamia 169, **223**, 218
energía **136 s.**, 170
–, cinética 137
–, espiritual 137
enfermedad **108 s.**, **148**, 182, **128 s.**
–, de Wi'tiko 107
–, del chamán 245
–, mental 238
–, psicógena **148**
enterramiento **118**
–, de dos en dos **118**
entrevistas, biográficas **144 s.**
–, abiertas **144 s.**
–, estructuradas **144 s.**
equilibrio, social 187
ergología **134 s.**, 156
escándalo 190
esclavitud 169, **174**, **194 s.**, 261
esclavos 103
escritura **70**, 71
–, etnográfica **70**, **147**
– origen **256**, **270 s.**
–, silábica **271**
Escuela de Chicago 131, 273
Escuela de Frankfurt 273
Escuela de los Anales 43
Escuela de Manchester 131, 203
Escuela de Viena **41**, 42, 231
esencia **121**, 157
esencialismo 27, **36 s.**, 75
esfera privada **126**, 127
esoterismo 25
espacio **124 s.**
–, personal 129
–, primordial 129
–, semántico **267 s.**
–, limítrofes 125
especialistas religiosos **244 s.**
especialización 167, 169
especialización en un rol 123
espíritu popular 33, 75, 201
espíritu, consciente 230
espiritualismo **253**
espíritus **241**
–, animales 165
–, de los antepasados 241
esquema de comunicación **257 s.**
esquema de necesidades **48**
Estado 125, **186**, **196 s.**, **199**
Estado nacional 75, 125, 193, **196 s.**, 271
estados de conciencia alterados **252 s.**
Estados, modernos **201**
–, tradicionales **201**
–, preindustriales **196**
–, premodernos 198
estatalidad **201**
estatus 21, **174**, **176 s.**, **180**
–, adquirido **180**
–, de nacimiento **180**
estereotipo 81
estética **256**, **278 s.**, **281**
estirpe **219**
estratificación **178 s.**
–, social **176 s.**
estrés 275
estructura **30 s.**, **86 s.**, **177**, 187
–, social 91, **46 s.**, **177**
estructuralismo 24, 34, **53 s.**, 57 s., 61, 67, **90**, 221
estudios, casuísticos 39
–, de vecindad **131**
–, sinópticos 37
ethnos, concepto 56
ethos 235
ética **148**
ético 152 s.
etiqueta 249
etnias **94 s.**, 75
etnicidad 75, 78, **94 s.**, 201
etnificación 95
etnoboom 27
etnobotánica 67 **s.**, 109
etnocentrismo 16 **s.**
etnocidio **97**
etnofarmacología 109
etnogonía 233
etnografía **11**, 56, **147**
–, experimental **70**, 147
–, posmoderna **70**, 147
–, de la ciudad **130 s.**
–, del habla **265**
–, en la ciudad **130 s.**
etnográfica 150
etnología **11 s.**
–, áreas de trabajo **21**
–, artística 21
–, asignatura universitaria 23, **25 s.**
–, como paso fronterizo **19**
–, compensación **13**
–, crítica cultural **15**
–, del mar Mediterráneo 15
–, económica **155 s.**
–, en Alemania 27, **61**
–, en el sistema colonial **25**
–, ética **13**, **15**
–, historia especializada **23 s.**
–, industrial **171**
–, investigación de las bases
–, lo ajeno **17 s.**, **13**
–, marginalizada 13, **19**
–, motivación **19**
–, musical **277**
–, objetos de investigación **15 s.**
–, referencia práctica **13**, **27**
–, sentido y utilidad **13**
–, tradiciones nacionales **55 s.**
–, urbana 15, 131
–, y poder 73
etnólogo, personalidad **24**, 152 s.
etnomedicina 21, **109**
etnopolítica 27
etnopsicoanálisis 44 s.
etnosemántica 67
etnosociología 63
etnozoología **67 s.**
etología humana **76**, 77, 121
eugénica 77
eurocentrismo 17, 47, 135
European Association of Social Anthropologists 27
evacuación **155 ss.**
evitación 205, 207
evolucionismo 24, 34, **38 s.**, 63, **76**, 87, 107, 131, 139, 149, 181, 197, 213, 249, 255
–, multilineal **38**
–, unilineal **38**
excedente **165**, 169
éxodo rural 169
exoesfera **127**

Material protegido por derechos de autor

exogamia 165, 169, 218, **223**
exorcismo 238
exotismo 27, 150
expansión, europea 150
expectativa de curación 89
exposiciones de pueblos 23
éxtasis 242 s., **252 s.**
extensión 125
extensiones en superficie **124 s.**
externalización 81
extrañar lo ajeno 121
extrañeza 17 **s.**, **81**

face-to-face 131, 169, **177**, 183
falta de alimento **107**
familia **212 s.**, **224 s.**
–, de origen 225
–, de procreación 225
–, de una comunidad fraternal **224 s.**
–, de varias generaciones **224 s.**
–, extensa 225
–, homosexual **224 s.**
–, lingüística **261**
–, nuclear **224 s.**
–, poliándrica **224 s.**
–, poliginica sororal **224 s.**
fase de expansión 225
fase de fisión 225
fase de sustitución 225
fases de la vida **118**
fe **235**
femenielli **100**
feminismo 24, **100 s.**
fenomenología **98**, 231
festividades religiosas 242 s.
fibrosis quística **78**
fiestas benéficas **156**, 161
figura aterradora **280 s.**
financiación de la investigación 141
físico especialista en armas nucleares 180, 211
fisión **165**
flauta clave 278
folclore **10 s.**, **11**, 34, 57, 75, 205
–, japonés 58
fonética **267**
fonología **267**
forma 53
forma de economía industrial 155
forma de organización, política **186**
forma estructural 91
formación **123**
formación de capital **156**
formación de Estados nacionales 97
formalidad **177**
formas de economía **155**
formas de enterramiento 119
formas de organización política **186**
formas de residencia **226 s.**
formas del género, etnográficas **70**, **147**
fracciones 189
fratría **219**
frecuencia delictiva 204
fuelle, tipos **138**
fuentes de datos **143**
fuentes de energía 137
fuerza, impersonal 230
fuerza muscular 137
fuerzas sobrenaturales **240 s.**
función **49 s.**, **177**
funcionalismo 24, **48 s.**, 87, 121, 149, 197, 249
–, estructural 24 **48 ss.**, 91, 121, 205, 249
fusión **165**

gabinete de curiosidades 150
garantes 143
Gender Studies 101
género **72**, **100 ss.**
–, etnográfico **70**
genes 77
genética **76 ss.**
genocidio **97**
gens, *véase* asociaciones de alianzas
geofagia **106 s.**
gestión 85
–, culturalmente sensible 85
–, de conflictos **204 s.**
ghost-dance 237
ghosts **241**
globalización 15, 41, 55, 127, **163**, **172 s.**
going native **24**, 59, 141
gramática 67, **267**
–, visual **280 ss.**
gran familia **224 s.**
Grand Theories 25, 63
grupo de nosotros 17, 95, 107, 127
grupo residencial **226 s.**
grupos **175**, **177**, 181, **189**
–, de acción 289
–, de descendencia **217**, 226
–, por edades **159**
guardar silencio **258**
guardianes religiosos de la ley **244**
guerra **202**, **210 s.**
Guerra Civil Española 221
Guerra de Vietnam 149
Guerra Fría 73, 163
guerras rituales **210**
gusto 259

hábitat 135
habitus **24**, **33**, **72**, 99
hacer fuego **136**
hambre **106 s.**
hambrunas **106**
hechicería 255
hecho social 264
–, total 55
hechos 71
herencia de los antepasados de las SS **60**
hermandades, religiosas **218**
hermano de la madre 213
hermenéutica **35**, 71
héroe cultural **233**
herramientas **138 s.**
heterosexualidad 105, 224
hijos del espíritu **216 s.**
hipergamia **220 s.**
hipogamia **220 s.**
hipótesis de Sapir Whorf 264
historia 43, 111
–, de la mentalidad 54
–, vital 121
holismo 13, **30 s.**, 147, 187, 233
hombres **102**
homogeneización 173
homosexualidad 81, **104 s.**
honor y oprobio 125
hordas 165, **177**, **196 s.**
hornos de forja **138**
horticultores 76, **165**
horticultura 155, **165**, 196
HRAF, *véase* Human Relations Area File
Human Genome Diversity Project 79
Human Relations Area File 22, **148**
hwame **100**, **104**

icono **268 s.**
idea de la estructura 91
idealismo **32 s.**, **35**, **98**, 99
ideas 43
–, sobre el alma **93**
–, sobre el más allá **119**
–, sobre la brujería 254
–, sobre la enfermedad **92**
–, sobre la muerte 119
identidad 17, **78**, **92 s.**, **127**
–, del yo **92 s.**
–, personal 92, **93**
–, social **92 s.**
ideograma **271**
ideolecto **261**
iglesia **249**
igualdad entre los sexos **223**
illness 109
ilustración 23
imagen del mundo 135, **233**
imitación 121
impureza 157, **178 s.**
inconsciente **44 s.**
incorporación **96**, **251**
Indian Reorganization Act 73
índice **268 s.**
Indios del Amazonas 58
indirect rule 209
individualidad **93**, **122**
individualismo **93**
individuo **32 s.**, 65, **92 s.**, **120**, 180
industria agraria 169 s.
industrialización 115
infancia **117**, **123**
inferencia 121, **146**
información 157 s.
informadores **142 s.**, 147, 152 s.
ingesta de alimento **106**
iniciación **118**, 245, **251**
iniciando **251**
institución **49 s.**, **175**, 197
institucionalización **175**
instrucción 121
instrumentos musicales **276 s.**
integración **97**
interacción **30 s.**, **177**
interaccionismo simbólico **65**
interactivo 152 s.
intercambio 149, **161 s.**, 173
–, de mujeres **90**, **222 s.**
–, de obsequios **222 s.**
interés de la investigación 18
interferencia lingüística **262**
internet **272 s.**
interpretación de los mitos 247
intérprete 143
intersubjetividad **34 s.**
invención **86 s.**
inversión simbólica 233, 239
investigación de campo 12 **s.**, 25, 56, **140 s.**, **144 s.**, 251

Material protegido por derechos de autor

–, estacionaria **141, 144 s.**
–, ética en 149
–, extensiva **141**
–, fases **140**
investigación de la cultura de las organizaciones **84 s.**
investigación del folclore 58
investigación genética **79**
investigaciones literarias **140**
ironía 190
isogamia 221

jazz **40**
Jesup Northern Pacific Expedition 22, 56
joking relationships. véase relaciones burlescas
jornaleros 169
juicio 205

kibbutz 207
köçek **100**
koro 238
kyofusho 238

Labeling Theory 203
lealtad 201
legalidad 190, **209**
legislación de la herencia 77
legislación lingüística 263
legitimidad **193**
lengua 67, 91, 95, 99, 143, **259**
–, culta 263
–, específica de una clase **260**
–, niveles estructurales **267**
–, y cultura **264**
lenguaje, coloquial 263
–, corporal **259, 268 s.**
–, mediante silbidos **258 s.**, 275
leyes **202 s., 207**
libertad **122**
libre elección 72
líder carismático 196
liderazgo **189, 198 s.**
–, carismático **193**
liminal **248 s.**
liminalidad **239**
liminoide **248 s.**
limitaciones de la boda **223**
límites **19, 124,** 125
linaje 196, 198, **219,** 227
lingüística 10, 67, 91, **257, 266 s.**
llamamiento 190
llave 278
localidad **124,** 125
–, utópica **124 s.**
localización 190
lucha de gallos balinesa 177
lugar **124,** 125
–, de la investigación **140**
–, imaginado **124,** 125
lugares de la investigación de campo **12**

machismo 103
mafia 184
magia 49, 475, **228, 254 s.**
–, analógica **254 s.**
–, de contacto **255**
–, simpática **254 s.**
mahu **100**
mal de ojo 117, 238
mana 241
manly hearted women 105
mapas **128**
–, cognitivos **144 s.**
–, étnicos **74**
máquinas 191
marginalización **248 s.**
marianismo 103
marxismo 24, 56, 63
–, clásico 34
–, estructural 34
más allá 235
máscaras **278 s.**
–, poro **278 s.**
matar a los ancianos 119
materialismo **32 s., 34 s.**
–, cultural 24, 34, 39, 63, 87, 107, 181
–, histórico **181**
matriarcado 203, 217
matrilinealidad **218 s.**
matrilocalidad **226 s.**
matrimonio **212 s., 220 s.**
–, de la mujer **224 s.**
–, de levirato **223**
–, de sororato **223**
–, entre grupos 213
maximización de las ganancias 155
Media Anthropology *153*
mediación 205
mediano 146
medicina **78,** 79
–, colonial 109
medición del tiempo 173
medio ambiente, entorno **134 s.,** 170
medios 190, **256, 272 s.**
medios de comunicación de masas 127, **273**
medios de la oposición 190
medios de los nativos **273**
medios de producción **156,** 181
meditación **252 s.**
médium 137, 139
megalópolis 172
mentalidad 55
–, primitiva 44, 233
mentalismo **34 s.**
mercado 155, **169**
mercados financieros 172
mesianismo **89, 237**
metacomunicación **259**
metáfora **267**
metalurgia **138**
método del C-14 150
metodología 11
métodos **140**
métodos cualitativos **144 s.**
métodos cuantitativos **146**
miedo a lo ajeno 77, **81 s.**
milenarismo **89,** 239
mímesis 72, 99, 281
misioneros 141
mitema 247
mito de Edipo 53
mito de la decadencia 74
mito de la procedencia 74
mito de la restauración 74
mito de los orígenes 74, **246**
mito territorial 74
mitos 193, **228,** 231, **233,** 242 s. **246 s.**, 271
–, escatológicos **233**
–, nacionales **74 s., 193**
modalidad 190
modelo de clases **181**
modelo de etnicidad primordial **94**
modelo de etnicidad situacional **94**
modelos matemáticos **146**
modernidad **37,** 111
modernización **87**
moderno **36 s.**
modo 146
modo de subsistencia 76
moiety **219 s.**
monogamia 213, **223**
monografías 147
monoteísmo 41, **236,** 241
–, primitivo 231
Montevideo, Convención de 201
morfología **267**
morfología cultural **41,** 43
morillo **136**
morir **118**
movilidad social **180**
movimiento 129
movimiento de las comunas rurales 89
movimiento de protección del medio ambiente 89
movimientos regionales 75
movimientos revitalizadores **89, 237**
muerte **118 s., 174**
–, ritual **251**
mujeres **102**
multiculturalismo 75
multivocalidad 65, 71
museos de etnología 150
museos y colecciones etnológicos **150**
museos, etnológicos **450 s.**
música 242 s., **256,** 274 **s.**
música *pop* 75
–, americana **40**
músicos 276 s.
mythomoteur 247

nacimiento **117**
nación 97, **201**
nacionalismo **75**
nacionalsocialismo 41, **60 s.**, 77, 83, 193
narodniki 56
native 143
Native Anthropology **59**
naturaleza 37, **102,** 127 s., 134 s.
nature or nurture 37
negociación 205
neoevolucionismo 24, 63, 87, 197
neoliberalismo 17, 159
neolocalidad **226 s.**
neomarxismo 181
niño 221
noble salvaje 23, 81
noche **114 s.**
nomadismo 133, **166 s.**
–, pastoril **167**
nombres propios de personas **93**
non-native 143
normalidad **120,** 121
normas **121, 205**
–, de consumo **156**
–, sociales 204
notas de campo 143, **144 s.**
numinoso 231

Material protegido por derechos de autor

objetividad **34 s.**
objeto **35**
obligación **207**
observación participativa **13**, 37, 49, **144 s.**
observar **144 s.**
obtención de datos 143
occidentalización **19**, 29, 173
odio, a lo ajeno **80 s.**
–, a uno mismo **81**
–, racial 23
ofensas **265**
oferta y demanda 161
olor 259
opinión pública **126**, 127
–, burguesa 273
oposiciones, binarias 53
–, complementarias 187
Oral History **144 s.**
orden social 157, 205
organismo 49, **90**
organización **140**
–, social 21, 135, 167, 169
orientación sexual **104**
orientalismo 71
orientalización **18 s.**
origen 95
ornamentos **278**
othering 19

Pa Yin **276 s.**
padrinazgo 213
paideuma 41
panopticón **192 s.**
pansalvismo 56
paralenguaje **259**
parentesco 39, 77, 183, 187, 197 s., 201, **212 s., 214 s.**
–, de sangre **217**
–, ritual **185**
parentescos afines 213
parientes consanguíneos 213
particularismo **30 s.**
–, histórico 47
partidos 189
pastoralismo 155, **167**
pastoreo **166 s.**, 196
pastores 76
pastores nómadas 125
patatas 87
paternidad 213, 217
patrilinealidad **218 s.**
patrilocalidad 165, **226 s.**
patrón de conducta 153
patrón de cultura 47
patronaje **169**, 176, **184 s.**
paz **202**
pconomía 111
peasant societies 169
película o documental etnográfico **152 s.**
–, presente 70
–, realismo **70**, 143, 147
–, texto 71
penetración 103
perfilamiento **96**, 97
performance 67, **72**
performatividad **72**
periferia **127**
persona **92 s.**
–, concepto **92 s.**
–, cósmica 230
personalización 129
perspectiva, culturalmente pesimista 14
–, desde abajo 13
–, etnológica **13**
–, evolucionista 14
–, tecnocrática 14
–, teórico-sistemática 14
pertenencia al género **100**
pesca 196
pibloktoq 238
pictograma **271**
pintura de los muertos **280 s.**
Plan General del Este **60**
plantas 67 s.
pluralismo de clases 181
pluralismo jurídico **209**
población 146
pobreza **163**
poder 21, 101, **186**, **189**, **190 s.**, 201
–, tradicional **193**
poliandria **223**
poligamia 213
poliginia **223**
politeísmo **236**, 241
política **186 s.**
–, de las nacionalidades, rusa 56
–, india 73
–, racial **60**
popularizaciones 17
poseimiento 242 s., **253**
posesión **154**, 155, **163**, 167, 181, 195 s.
–, de la comunidad 196
–, de suelo **162**
–, personal 167
posestructuralismo 55
positivismo 24, 54, 153
posmodernidad 27, 71, 87
potencial, infinito 230
potlatch 55, 63, **156**
práctica **72**
–, dialógica 143
pragmática **267**
preceptos de evitación **123**, 159, **215**
precio de la novia 205
predicción 242 s.
preferencia **223**
preferencias de gustos 156
preparación de alimentos **107**
prescripción **223**
presente, etnográfico 70
presión demográfica 199
presión para la asimilación 180, 211
presiones 91, 205
préstamos **263**
prestigio **156**, 261, 173, **176 s.**, **180**
primogenitura 163
primordiallsmo 95
primos cruzados 212 s.
primos paralelos 212 s.
princely states 209
principio, fenomenológico 99
–, psicológico **115**, **211**
–, psicológico-social **115**
–, semántico 99
–, simbólico **115**
principios, ecológicos **211**
–, socio-biológicos **211**
procedencia, *véase* descendencia
proceso **30 s.**, **65**, **86 s.**, 187
–, de curación **182**
producción 155, **156**, 181, 199
–, industrial **170 s.**
profetas **245**
progenitor 217
prohibición del incesto 52, **105**, **223**
proliferación **96**, 97
promiscuidad 105
propiedad 39, 155, **163**, 190, 195, 203
propio, lo **14**, **81**
provincias, culturales **41**
–, geográficas 41
proxémica **128**, 129
proyección 81
psicoanálisis 24, **44 s.**, 91, 238
psicología **44 s.**, 65, 253
–, cultural **44**
–, del entorno 131
–, social 65
psiquiatría, transcultural 109
pubertad **116 s.**
pueblo 201
pueblos 95
–, ágrafos **15**
–, esteparios 167
–, naturales 15, 203
–, primitivos 15, 231
–, que viven de la caza 76, 155, **159**, 163, **164 s.**, 177, 196 s, 244
–, tribales **15**
punto de vista ético **142 s.**
puntualidad **110**
purdah **159**
pureza 81, **157**
–, de sangre 81

quipu 271

racionalización 171
racismo 23, 61, 79, **80 s.**, 121, 195
raza 58, **81 s.**, 83, **95**
–, concepto 39
reagregación, *véase* reintegración
realidad 147
–, postrera **230**
realismo, etnográfico **70**, 147
receptor 257 s.
recipiente 137, 139
reciprocidad **160 ss.**, 196, 203
reclutamiento 189
recorrido de un lugar **144 s.**
recurso mnemotécnico **271**
recursos135, **156**
redes **174**, 176, **182 s.**
redistribución **160 ss.**, 196
reencarnación 119, **123**
regionalismo 75
reglas **121**
–, de la boda **220 s.**, **223**
–, de la herencia **163**
–, de sucesión **198 s.**
–, residenciales 169
reintegración **248 s.**
reinterpretación **88 s.**
reivindicaciones territoriales **74**
relaciones, analógicas **90**
–, burlescas **215**, **265**
–, de clientela **184 s.**
–, de dependencia **176 s.**
–, de producción 181
–, de trueque 125
–, entre razas 58

Material protegido por derechos de autor

–, interétnicas **96 s.**
–, sexuales 39
relativismo **32 s.**
–, cultural 24, 33, **35, 73 s.,** 149
religión 49, 83, 175, 195, **228 s.**
–, tipos **228, 236 s.**
–, y poder 229
religiones, diversidad de **236 s.**
representación **152 s.**
reproducción 77
residencia **212 s., 226 s.**
resistencia **190**
resolución de conflictos **203 s.**
restauración del derecho **209**
retórica 147
revitalización **88 s.**
Revolución de Octubre 56
Revolución neolítica 137
Revolución verde 170
rezos 242 s.
riqueza **163**
rite de passage 133
ritmo diario **113**
ritos **228,** 245, **248 s.,** 253
–, de iniciación **250 s.**
–, de intensificación 250 s.
–, de inversión 115
–, de la cosecha 169
–, de separación 119
–, de transición 117, **118,** 119, 239, **248 s., 250 s.**
rituales 49, 65, **229,** 244, 247, **248 s.**
–, de sacrificio 242 s.
–, de saludo **274**
–, del nacimiento **116**
ritus **249**
rock **40**
rol 21, **180**
roturar mediante incendio **165 s.**
ruido 242 s., **274 s.**
rutas nómadas **164**

saber 67, 71, 191
sacerdocio 196
sacerdotes **244**
saciedad 139
sacralidad 187, 231
sacralización 201
sacrificio de animales 235
Sagradas Escrituras 242 s.
salud **108 s.**
salvajismo **38,** 39, 213
sanciones **207**
santos 231
santuario de caza **64**
santuarios de los antepasados 241
Savage Anthropology 25
screening genético **78**
sectas 229
secularización 187, **237**
segmentos 187
segregación **96 s., 116**
selección de muchachos 189
selectores 139
semántica **98, 267**
semidioses **243**
semiótica **257, 268 s.**
senilicidio 119
señor colonial 280
separación **248 s.**
ser sobrenatural **240 s.**
sermones 242 s.
sexo **72,** 99, **100 ss.,** 123
–, y poder **101 s.**
sexualidad 44, **100 s.**
shock cultural **140**
sí mismo **92 s.**
sickness 109
sierra **136**
significado 257
signos del zodíaco **98**
símbolos **64,** 65, 242 s., **268 s.**
–, religiosos **235**
simulaciones 242 s.
simultaneidad en la dispersión **126**
sincretismo **88 s., 97,** 133
single 225
sintaxis **267**
sistema **30 s.,** 87
–, colonial 203
–, de castas 125, 157
–, de escritura fonológica **271**
–, de fe 235
–, de valores 235
–, métrico 173
– social **182 s.**
–, social secundario **176 s., 182 s.**
–, tributario 161
–, universal **173**
sistema de parentesco **214 s.**
– , crow **214 s.**
–, de Hawái **214 s.**
–, de los esquimales **214 s.**
–, de los iroqueses **214 s.**
–, de Sudán **214 s.**
–, omaha **214 s.**
sistemas, de descendencia 217
–, de escritura **270**
–, económicos 155
–, jurídicos 203, **206 s.,** 209
–, legales 209
–, quinegráficos **266**
situación social **110**
situacionalismo 95
soberanía **193**
–, racional **193**
soberano 201
sobrenatural **228**
sobreparto de los hombres 117
social **36 s.**
Social Anthropology **11,** 15, 21, 33, 37, 42, **49 s.,** 187, 197, 219
socialización 101, 121
–, primaria 117
–, secundaria 117
sociedad **10, 37,** 49, **90, 174 s.**
–, acéfala **177**
–, carcelaria 191
–, centralizada **199**
–, de castas **176 s., 178 s.**
–, de clases **176 s.**
–, de riesgo 171
–, estamental **176 s.,** 179
–, estratificada **176 s., 178 s., 174 s.**
–, igualitaria **165, 176 s., 178 s., 274 s.**
–, industrial 76, 159, **170 s.**
–, jerárquica **176 s., 178 s.,** 199
–, poro 177
–, segmentaria **197**
–, sin soberanía **177**
–, tribal **197,** 250
sociedades, complejas **122**
–, de consumo **156 s.**
–, segmentarias 63, **197**
–, sencillas **122**
–, tribales, *véanse* tribu, sociedad tribal
–, urbanas, preindustriales 159
sociobiología **76 ss.,** 121
sociograma **144 s.**
sociolecto **260**
sociolingüística **257**
sociología 24, 49, 55
solidaridad **175,** 187
–, mecánica **55, 175**
–, orgánica **55, 175**
songlines **162**
sorcery **223**
soundscape 275
spell 238
spirits **241**
structural time 111
studying down 13
subgrupos 187
subjetividad **34 s.,** 37
subsistencia 135, 154
substantivación del derecho **209**
sucesión **198 s.**
–, hereditaria **198 s.**
–, matrilineal 198
–, patrilineal 198
sueño 115
sueños **93,** 115, **148, 253**
sujeto **35**
sumisión 101 s.
superficie **124 s.**
superorgánico 99
superstición 109
supramodernidad 55
survival, véase vestigios
sustitución **88 s.**
susto 238

tabú 44 s., **123,** 201
tabú (fuerza negativa) 241
tabú de la alimentación **107,** 117, 156, 221, 235
tabúes de género **105**
tabúes sexuales 221
tajín **238**
taxonomías 67
teatro 248 s.
técnicas de la forja **138**
tecnología 134, **135,** 156
temática de la investigación **140**
teoría, de juegos **65**
–, de la crisis cultural **41,** 43, 125
–, de la economía crítica del mercado 155
–, de la *performance* **72**
–, de las clases **181**
–, de los signos **269**
–, de los símbolos **64**
–, del acto de hablar 72
–, del cuerpo **98**
–, neoclásica de la economía 155
teorías, de la alianza 221
–, de la integración **199**
–, de los conflictos **199**
–, sobre las razas **83**
Tercer Mundo 163
terminología, cromática 264
–, de referencia 213
–, del parentesco 213
–, del tratamiento 213

Material protegido por derechos de autor

territorialidad **164**
territorio **124 s.**
–, imaginado **124**, 125
test de Rorschach **144 s.**
tests de proyección **144 s.**
texto **24**, 71
Thematic Apperception Test **144 s.**
tiempo **110 s.**, **112 s.**
–, cíclico **112 s.**, 247
–, conceptos **111**, 247, 264
–, complejo-lineal **112 s.**
–, del sueño 113
–, tiempo de vigilia 113 s.
–, *ecological time* 111
–, estático **113**
–, formas de transcurrir **113**
–, interno 111
–, lineal **112 s.**
–, personal 111
–, no acumulativo **113**
–, social **110**
–, *structural time* 111
tipología de la transformación **250 s.**
tipología de países limítrofes **124**
tipologías, diacrónicas 149
–, sincrónicas 149
tocar el tambor 259
torres Straits 12
tortura 221
tótem 44 s., 231
totemismo **235 s.**
–, de los antepasados **235**
trabajo **158 s.**
tradición 37, 111
–, jurídica **207**
tradicional **36 s.**
trance 242 s., **252 s.**
transaccionalismo 63, **65**
transformación **19**
transición **251**
transmisión hereditaria **163**, 221
trashumancia 133, **166 s.**
travestido 190
travestismo 99, **100**, 105
triángulo de los muertos **118**
tribalismo 197
tribu 73, 167, **196 s.**
tribunal de arbitraje 205
trickster **243**, **246 s.**
tropas **267**
turismo 279
Two-Spirits **104**

ultimogenitura 163
unio mystica 252
universales **28**, 149
universalismo **32 s.**
Urban Anthropology 131
urban village **130**, 131
urbanización **130**, 170
utensilios de trabajo **140**, **142 s.**
uterinas **219**
uxorilocalidad **226 s.**

valor alimenticio **106**
variabilidad **146**
vecindad **130**
veneración a los antepasados 119
ver la televisión **273**
vestigios 39, 247
–, de la conducta, anotación **144 s.**
veteranía 189
viajeros **24**, 141
–, nocturnos 115
viajes de descubrimientos 23
víctima 44, **228**
vida en común no matrimonial **224 s.**
vientre 99
violencia 123
virilocalidad **226 s.**
vision quest 253
visiones **228**, **253**
Völkerkunde, alemana **10 s.**, 34, **42**, **60**
vudú 243 s., 255

witchcraft 255
Women's Studies 101
world-up-side-down, *véase* inversión simbólica

xanith **100**
xenofobia **81**

zombis 119

Material protegido por derechos de autor

El *Atlas de etnología* constituye una herramienta indispensable para introducirse en la etnología y sus diversos campos de estudio.

Partiendo de la idea de que todas las personas y las culturas, por muy diferentes que sean, poseen igual valor, el presente atlas suprime la división que en otra época se hiciera entre la ciencia que estudiaba la cultura propia y la que se ocupaba de las culturas primitivas y no europeas, interrelacionando en cada análisis independiente el conocimiento que existe de todas ellas.

Formulado de manera comprensible para cualquier lector, sus gráficos ilustrados y sus textos proporcionan una panorámica general de las teorías y métodos de trabajo de los etnólogos, para luego describir campos tan diversos como la economía, la sociedad, el parentesco y la religión. Además, ofrece una amplia bibliografía, un índice onomástico y otro de materias, así como un índice de las culturas y de los nombres geográficos.

akal

ISBN 978-84-460-2580-1

www.akal.com

Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.

Material protegido por derechos de autor