

## LA TEORÍA DEL CONTROL CULTURAL EN EL ESTUDIO DE PROCESOS ÉTNICOS\*

*Guillermo Bonfil Batalla*

En este ensayo intento formular un marco teórico y metodológico para el estudio de los procesos étnicos, que se articula en torno a la noción de control cultural. En la primera parte se hace una revisión somera de los problemas teóricos que presenta actualmente la integración de los conceptos de grupo étnico, identidad étnica y cultural. En la segunda parte se desarrolla la teoría del control cultural y se intenta relacionar, en ese esquema, los tres conceptos antes mencionados. En la última sección se exploran algunos procesos étnicos de las comunidades indias de México, con la intención de plantear las posibilidades de su estudio futuro desde la perspectiva del control cultural.<sup>1</sup>

### EL PROBLEMA

Aunque la temática étnica (y el uso mismo de ese término, relativamente reciente en la tradición antropológica) constituye un campo de creciente interés y ha ganado plena legitimidad en varias disciplinas conexas, la materia central, es decir, la naturaleza del fenómeno étnico continúa sujeta a discusión hasta en sus definiciones más esenciales. Leo A. Després, al comentar los resultados del simposio sobre etnicidad y competencia por los recursos en sociedades plurales que organizó para el IX Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, en 1973, caracterizaba la situación en estos términos:

Para resumir, los trabajos que comprende este volumen sugieren que las concepciones prevalecientes sobre etnicidad son tal vez demasiado ambiguas en su construcción general para que permitan avanzar significativamente en el estudio comparado de los fenómenos étnicos, más allá del trabajo de Barth. Claramente, tales fenómenos son multidimensionales. Comprenden simultáneamente elementos que tienden a ser conceptualizados en forma diferente en referencia al análisis de sistemas culturales, grupos organizados y transacciones individuales. A menos que esos elementos sean ordenados en marcos teóricos más sistemáticos e inclusivos, será difícil derivar y establecer comparativamente generalizaciones con respecto a las sociedades poliétnicas. (Després, 1975:194).

En efecto, las formulaciones de Barth (1976) en torno a los grupos étnicos y sus fronteras constituyeron una renovación fundamental en el pensamiento antropológico sobre los fenómenos étnicos y abrieron la posibilidad de profundizar la investigación y la reflexión en un terreno más firme y prometedor. Su concepción del grupo étnico como un tipo de organización, permitió salir del

callejón sin salida en el que se encontraba la discusión, cuando ésta pretendía delimitar y definir al grupo étnico solamente a partir de la descripción y el análisis de su cultura. Barth, en cambio, lleva la atención hacia las relaciones sociales y sus representaciones y encuentra que éste es un camino mejor para entender las fronteras étnicas. Gracias a esta perspectiva se superan las limitaciones de un "objetivismo" culturalista; pero se cae, según lo ha señalado, entre otros, Pierre Van Den Berghe (1975), en un extremo opuesto en el que se privilegian los factores subjetivos. Su posición es clara, aunque no haya sido elaborada en forma sistemática:

La etnicidad es un fenómeno a la vez objetivo y subjetivo, la relación entre ambos aspectos es una cuestión empírica (...) Los grupos étnicos se definen a la vez por las modalidades culturales objetivas de su conducta (incluyendo la más importante, su conducta lingüística) y por sus visiones subjetivas de sí mismos frente a otros.

La crítica parece acertada porque, en efecto, el planteamiento de Barth tiende a minimizar la importancia de la cultura y sus contenidos concretos en la constitución y funcionamiento de los grupos étnicos. El único papel que le reconoce expresamente a la cultura parece derivarse de la necesidad de que exista un conjunto limitado de rasgos culturales que funcionen como diacríticos, cuya persistencia considera Barth indispensable para que se mantenga la unidad étnica (Barth, 1969:38). Por otra parte, al introducir como criterio clave la *relación* entre distintas unidades étnicas, Barth hizo una contribución fundamental para profundizar en la comprensión de los fenómenos étnicos.

El grupo étnico, como tipo de organización, también ha sido visto en términos de su función en la competencia por recursos escasos. Según este punto de vista, en un sistema relativamente estable de grupos étnicos relacionados entre sí, habría una cierta distribución de recursos materiales asignados a cada grupo y una competencia por el control de aquellos que resultan críticos debido a su escasez relativa.<sup>2</sup> Este planteamiento precisa y acentúa una dimensión del grupo étnico que ya está presente en la conceptualización inicial de Barth; pero es pertinente señalar aquí que la discusión sobre la competencia por recursos escasos se ha referido exclusivamente a recursos *materiales*; volveré sobre este punto.

En sistemas estratificados, la función organizadora del grupo étnico también ha sido empleada como herramienta conceptual para comprender modalidades de la estratificación social, cuando ésta sigue las líneas de la diferenciación étnica. Estos problemas remiten a teorías de la estratificación y, en última instancia, a teorías del poder, como marcos conceptuales más adecuados para ubicar la discusión sobre la naturaleza de los grupos étnicos.

En este campo es importante la contribución de Georges Balandier y quienes lo han seguido en la elaboración de la teoría de la situación colonial, particularmente porque se concibe ésta una situación *total* que abarca las diversas dimensiones y niveles de conflicto de la relación entre grupos étnicos distintos, lo que permite ampliar la visión sobre los procesos de contacto interétnico en el contexto de dominación colonial y entenderlos como fenómenos mucho más complejos de lo que resultan si sólo se les ve en función de la competencia por recursos materiales significativos y relativamente escasos.<sup>3</sup>

El problema, sin embargo, no se agota en la definición social del grupo étnico: incluye necesariamente el concepto de identidad. La reflexión sobre la identidad étnica ha avanzado siguiendo en algunos casos el sendero que Barth trazó para estudiar al grupo étnico. Una de las formulaciones más agudas se debe al trabajo de Roberto Cardoso de Oliveira, para quien el carácter contrastivo parece constituir la esencia de la identidad étnica. Aquí también el criterio de *relación* ocupa el lugar central:

La identidad étnica (...) no puede ser definida en términos absolutos, sino únicamente en relación a un sistema de identidades étnicas, valoradas en forma diferente en contextos específicos o en sistemas particulares (Cardoso de Oliveira, 1976:9).

Cardoso de Oliveira destaca la naturaleza ideológica de la identidad y, por esa vía, abre la posibilidad de establecer una relación entre identidad y cultura, el otro tema insoslayable en el estudio del fenómeno étnico. El puente lo encuentra en las creencias (conscientes) que son una representación de las representaciones colectivas (inconscientes, subyacentes). El concepto de representaciones colectivas, tomado de Durkheim, refiere precisamente a la cultura:

[Las representaciones colectivas] son el producto de una inmensa cooperación que se extiende no sólo en el espacio sino en el tiempo; para producirlas, una multitud de espíritus diversos asociaron, mezclaron, combinaron sus ideas y sentimientos, largas series de generaciones acumularon aquí su experiencia y su saber. (Durkheim, 1986:22-23).

Cardoso de Oliveira añade:

Esas representaciones colectivas, en cuanto trascienden el ser individual, expresan una realidad más alta, la de la propia *sociedad*. Es una realidad de orden intelectual y moral, un ser social, irreductible - en su totalidad - a las conciencias individuales que, a su vez, en su práctica cotidiana no podrían aprehenderlas sino fragmentariamente. El carácter inconsciente de las representaciones colectivas debe ser comprendido desde este punto de vista (1976:41).

Cabría destacar que esa realidad más alta, esa sociedad a la que se refiere Cardoso de Oliveira, no es la sociedad en abstracto, sino siempre una sociedad concreta. Las representaciones colectivas son diferentes de una sociedad a otra, precisamente porque son resultado de una larga acumulación que ocurre en un universo social delimitado y continuo a lo largo de un tiempo. De ahí que las representaciones colectivas siempre formen parte de una cultura específica y que la identidad étnica, como expresión ideológica contrastiva pero fundada en esas representaciones colectivas particulares, exprese también a esa cultura específica.

No es mi intención discutir exhaustivamente los diversos planteamientos teóricos que se han hecho en relación al fenómeno étnico. Los párrafos anteriores sólo pretenden recordar algunas de las perspectivas teóricas que, en mi opinión, han abonado más el terreno para una discusión fértil. Con toda su importancia en tanto herramientas conceptuales para entender mejor algunos problemas relevantes del fenómeno étnico, no es fácil hacer converger estos planteamientos, como ya lo apuntó Després, en una proposición general y consistente en la que se integren de manera coherente las facetas ineludibles del problema étnico: el grupo, la cultura y la identidad (individual y colectiva).

En las siguientes páginas me propongo desarrollar algunas ideas que apuntan precisamente en el sentido de articular las dimensiones fundamentales del fenómeno étnico, a partir de la introducción de un concepto, el de control cultural, en torno al cual me parece posible la construcción de un modelo más global en el que el grupo, la cultura y la identidad se relacionan internamente (dentro de la propia unidad étnica) y, al mismo tiempo, pueden entenderse en su relación con otros grupos, sus identidades y sus culturas. Se trata de proponer una relación significativa entre grupo (sociedad) y cultura, que permita entender la especificidad del grupo étnico y la naturaleza de la identidad correspondiente sin excluir la perspectiva complementaria en la que se ven los diversos niveles del fenómeno étnico (los grupos, las identidades, las culturas) como entidades diferenciadas y contrastantes inmersas en un sistema particular de relaciones (relaciones sociales en el caso de grupos; relaciones interpersonales e intersubjetivas en el caso de individuos con identidades étnicas diferentes; relaciones interculturales para el estudio de sistemas policulturales).

### EL CONTROL CULTURAL Y EL FENÓMENO ÉTNICO

El concepto clave a través del cual intento articular grupo étnico, cultura e identidad, es el de *control cultural*, a partir del cual se desarrolla un esquema teórico-metodológico que incluye otros conceptos que serán definidos en esta sección. La noción de control cultural la propuse inicialmente en un breve artículo (Bonfil Batalla, 1983). Aquí desarrollo en forma más sistemática aquellas ideas primeras y los vínculos con los problemas centrales relacionados con los procesos étnicos. Para mayor claridad en la exposición, repito algunos argumentos que ya fueron expuestos en el artículo mencionado.

a) Grupo étnico y cultura. Quizá la primera pregunta pertinente sea: ¿qué es lo que caracteriza a un grupo étnico? Esta cuestión remite necesariamente a la revisión de otros términos que se refieren a tipos de organización cuyas diferencias con el grupo étnico no han sido establecidas con la nitidez requerida para alcanzar un consenso que permita su empleo con un sentido unívoco. *Pueblo, nación, sociedad y raza* son algunos de los términos que con frecuencia se aplican a unidades sociales que también pueden denominarse grupos étnicos. "Pueblo" se usa, en ciertos contextos del discurso académico, con un sentido que enfatiza el origen común y ciertas características culturales compartidas por una población, pero la cual no necesariamente constituye una organización social unitaria, sobre todo en el nivel político, es decir, bajo un gobierno único. "Nación", en cambio, se aplica con más frecuencia a poblaciones que comparten la idea de un origen común así como ciertas características culturales, pero que además constituyen una unidad política con grado mayor o menor de autonomía; de hecho, la condición de unidad política llega a ser el criterio único y así se habla de la nación mexicana haciendo abstracción de su diversidad étnica. "Raza" es un término de otro orden, por cuanto se refiere propiamente a la frecuencia diferencial con la que ocurren en diversas poblaciones ciertas características somáticas aparentes y transmitidas genéticamente. Sin embargo, sucede en muchos casos que la población organizada bajo la forma que denominamos grupo étnico, también presenta peculiaridades somáticas que la distinguen de otras. Esta correspondencia ayuda a explicar que se haya desarrollado una sociología de las relaciones raciales, constituida formalmente antes que los estudios de relaciones interétnicas. No obstante, parece claro que el concepto de raza no puede usarse como sinónimo de grupo étnico, tanto por su propia ambigüedad, como por su filiación biológica, que lo hace poco pertinente para la explicación social

de fenómenos sociales. Por último, "sociedad" también se ha empleado en muchos casos como equivalente a grupo étnico. En su uso más frecuente, sin embargo, se maneja como un concepto de orden general, menos determinado que el de grupo étnico: se puede hablar, por ejemplo, de una sociedad mayor que incluye a diversos grupos étnicos; pero carecería de sentido sustituir, en ese caso, el término sociedad por el de grupo étnico.

Los atributos que se admiten más generalmente para caracterizar a un grupo étnico son los siguientes: a) conglomerado social capaz de reproducirse biológicamente, b) que reconoce un origen común, c) cuyos miembros se identifican entre sí como parte de un "nosotros" distinto de los "otros" (que son miembros de grupos diferentes de la misma clase) e interactúan con éstos a partir del reconocimiento recíproco de la diferencia, d) que comparten ciertos elementos y rasgos culturales, entre los que tiene especial relevancia la lengua. A partir de aquí, la asignación de otros atributos necesarios para conceptualizar al grupo étnico no ha alcanzado el mismo grado de consenso. Por ejemplo, para algunos autores la existencia de un territorio definido es indispensable para la persistencia de un grupo étnico;<sup>4</sup> para otros, el grupo étnico sólo existe cuando constituye una unidad política organizada, porque si no se da esa condición se trata entonces de poblaciones étnicas pero no de grupos en el sentido estricto del término.<sup>5</sup>

La existencia de un conglomerado que se reproduce biológicamente no amerita mayor discusión. De hecho, se acerca mucho a una tautología, ya que si el problema es definir grupo étnico, se parte del supuesto indispensable de que se trata de una colectividad que tiene existencia en un tiempo que abarca sucesivas generaciones. Por su parte, el atributo de que los miembros del grupo reconocen un origen común, si bien es relevante y al parecer universal para todos los grupos étnicos, no tiene por qué ser visto como un rasgo aislado con valor propio e independiente: cabe, en cambio, entenderlo como un elemento cultural, es decir, como parte de las creencias que, como se anotó previamente, son representaciones conscientes de las representaciones colectivas inconscientes. Por último, propongo que el problema de la identidad común puede comprenderse mejor si se plantea, no como un atributo necesario sino como una resultante de la preexistencia del grupo con una cultura propia; este punto se discute con mayor amplitud más adelante. Queda entonces por considerar el problema de la relación entre el grupo étnico y su cultura, ya no en los términos culturalistas, sino a partir de una noción distinta de los aspectos culturales que son significativos para la definición del grupo étnico. Esto permite colocar el problema en los siguientes términos: la relación significativa necesaria para conceptualizar y definir al grupo étnico es una que se establece entre determinado conglomerado humano relativamente permanente (una sociedad) y su cultura propia. La noción de un origen común, la identidad colectiva, el territorio, la unidad en la organización política, el lenguaje y otros rasgos comunes, adquieren valor como elementos característicos del grupo étnico, en la medida en que sea posible encuadrarlos dentro de esa relación específica y significativa entre sociedad y cultura propia.

A primera vista, el argumento parece conducir inevitablemente al viejo culturalismo que fue superado gracias al trabajo de Barth. No es así, porque no se plantea que el grupo étnico pueda definirse a partir de la descripción de su cultura, sino a partir de una cierta relación significativa entre el grupo y una parte de su cultura que denomino cultura propia. Esta relación es el control cultural.

b) Control cultural y ámbitos de cultura. Por control cultural entiendo el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para *realizar todas* y cada una de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones. Para cualquiera de estas acciones es indispensable la concurrencia de elementos culturales de diversas clases, adecuados a la naturaleza y al propósito de cada acción. Pueden establecerse las siguientes clases de elementos culturales:

1) *Materiales*. Son todos los objetos, en su estado natural, o transformados por el trabajo humano, que un grupo esté en condiciones de aprovechar en un momento dado de su devenir histórico: tierra, materias primas, fuentes de energía, herramientas y utensilios, productos naturales y manufacturados, etc.

2) *De organización*. Son las formas de relación social sistematizadas, a través de las cuales se hace posible la participación de los miembros del grupo cuya intervención es necesaria para cumplir la acción. La magnitud y otras características demográficas de la población son datos importantes que deben tomarse en cuenta al estudiar los elementos de organización de cualquier sociedad o grupo.

3) *De conocimiento*. Son las experiencias asimiladas y sistematizadas que se elaboran, se acumulan y transmiten de generación a generación y en el marco de las cuales se generan o incorporan nuevos conocimientos.

4) *Simbólicos*. Son los diferentes códigos que permiten la comunicación necesaria entre los participantes en los diversos momentos de una acción. El código fundamental es el lenguaje, pero hay otros sistemas simbólicos significativos que también deben ser compartidos para que sean posibles ciertas acciones y resulten eficaces.

5) *Emotivos*. Que también pueden llamarse subjetivos. Son las representaciones colectivas, las creencias y los valores integrados que motivan a la participación y/o la aceptación de las acciones: la subjetividad como un elemento cultural indispensable.

En los actos comunes de la vida cotidiana, así como en las acciones periódicas y en las situaciones de excepción, los conjuntos sociales y los individuos echan mano de los elementos culturales disponibles que son requeridos para cada caso. Es importante conceptualizar todos estos recursos como elementos *culturales*, porque así se pone de manifiesto que posee una condición común que permite establecer una relación orgánica entre ellos. No se trata de una relación necesariamente armónica y coherente, como en los planteamientos funcionalistas clásicos, ya que la consistencia funcional mínima sólo parece lógicamente necesaria en cada acción concreta, pero no para el conjunto de acciones que forman la vida social; en tal conjunto, por lo contrario, es posible encontrar inconsistencias y contradicciones entre los elementos culturales que permiten, precisamente, entender la dinámica sociocultural.

El intento de clasificar los elementos culturales en las categorías antes mencionadas debe

entenderse como un mero recurso metodológico que no implica la concepción de la cultura como un simple agregado de rasgos aislados e inconexos. Por el contrario, como se verá a lo largo de esta exposición, se presupone la existencia de un "plano general" o matriz cultural, específica de cada cultura y cambiante a lo largo del devenir histórico, que articula y da sentido a los diversos elementos, particularmente en el ámbito de la cultura *autónoma* que se analiza más adelante.

La puesta en juego de los elementos culturales necesarios para cualquier acción exige capacidad de decisión sobre ellos. Ahora bien, las formas en que se toman las decisiones varían dentro de un espectro muy amplio, no sólo de un grupo a otro sino en el interior de cualquiera de ellos, según el nivel de las acciones consideradas. Hay acciones individuales, familiares, comunales, por grupos especiales, macrosociales, etc., y en cada una de ellas las decisiones se toman de una manera concreta cuyas características son material de investigación empírica.<sup>6</sup> Al referirse a un grupo étnico, un nivel de decisión que adquiere importancia central es el que abarca al grupo en su conjunto, lo que implica la existencia de cierta unidad política. El tema se trata con mayor detalle más adelante.

El conjunto de niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedad dada, constituye el sistema global de relaciones que denomino *control cultural*.

Los elementos culturales pueden ser propios o ajenos. Son elementos *propios*, los que la unidad social considerada ha recibido como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y los que produce, reproduce, mantiene o transmite, según la naturaleza del elemento cultural considerado. Inversamente, son elementos culturales *ajenos* aquellos que forman parte de la cultura que vive el grupo, pero que éste no ha producido ni reproducido. En situaciones de contacto interétnico, particularmente cuando las relaciones entre los grupos son asimétricas, de dominación/sujeción, la cultura etnográfica (esto es, el inventario total de los elementos culturales presentes en la vida del grupo) incluirá tanto elementos propios como ajenos.

Se relaciona el universo de elementos culturales, propios y ajenos, que forman la cultura etnográfica de un grupo en un momento dado, con la condición propia o ajena de las decisiones sobre esos mismos elementos, es posible establecer cuatro ámbitos o espacios dentro de la cultura total, diferenciados en función del sistema de control cultural existente. El siguiente cuadro muestra de manera sintética este planteamiento:

#### LOS ÁMBITOS DE LA CULTURA EN FUNCIÓN DEL CONTROL CULTURAL

Elementos Culturales	Decisiones	
	Propios	Propias
Cultura AUTÓNOMA		Cultura ENAJENADA
Ajenos	Cultura APROPIADA	Cultura IMPUESTA

Conviene precisar el significado de cada una de las categorías resultantes.

*Cultura autónoma.* En este ámbito, la unidad social (el grupo) toma las decisiones sobre elementos culturales que son propios porque los produce o porque los conserva como patrimonio preexistente. La autonomía de este campo de la cultura consiste precisamente en que no hay dependencia externa en relación a los elementos culturales sobre los que se ejerce control. Se pueden mencionar algunos ejemplos de acciones que caen en el campo de la cultura autónoma en muchas comunidades y grupos étnicos de México: uno podría ser las prácticas curativas tradicionales. En este caso, los especialistas en curación encarnan un elemento propio de conocimiento: los remedios naturales y los que ellos mismos preparan, son elementos materiales propios; los elementos simbólicos y emotivos que hacen posible la comunicación y la eficacia en la relación médico-paciente, son también propios; y la realización de las prácticas médicas obedece a decisiones propias, internas. La agricultura milpera tradicional sería otro buen ejemplo de un complejo de cultura autónoma: los conocimientos implicados (sobre tipos de suelo y de semillas, calendario agrícola, previsión del tiempo, identificación de plagas, etc.), los instrumentos agrícolas fabricados en el propio grupo, las formas de organización del trabajo para los momentos críticos de la labor, los rituales asociados a las distintas fases del ciclo agrícola y todos los demás elementos que intervienen en el proceso completo de la agricultura milpera, se presentan como elementos propios sobre los cuales las comunidades tradicionales ejercen decisiones propias. El derecho consuetudinario y las acciones de la vida doméstica serían otros ejemplos posibles de componentes del ámbito de la cultura autónoma.

*Cultura impuesta.* Este es el campo de la cultura etnográfica en el que ni los elementos ni las decisiones son propios del grupo. Un ejemplo puede ser la enseñanza escolar (o la escuela como institución) en muchas comunidades: todas las decisiones que regulan el sistema escolar se toman en instancias ajenas a la comunidad (el calendario, los programas, la capacitación de los maestros, la obligatoriedad de la enseñanza, etc.) y los elementos culturales que se ponen en juego son también ajenos - al menos en gran medida: libros, contenidos de la enseñanza, idioma, maestros, etc. Las actividades religiosas que desarrollan misioneros de diversas iglesias caen igualmente en este ámbito, por lo menos durante las etapas iniciales de la penetración, cuando el personal misionero es ajeno, los contenidos dogmáticos y las prácticas rituales, también, y las decisiones son externas. En un campo diferente, un *stand* Nevado por una compañía cervecera a una feria tradicional es otro ejemplo de cultura impuesta. Asimismo, la presencia de medios de comunicación externos, que ya forma parte de la cultura en un número creciente de comunidades, es un caso claro de cultura impuesta.

*Cultura apropiada.* Este ámbito se forma cuando el grupo adquiere la capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos y los usa en acciones que responden a decisiones propias. Los elementos continúan siendo ajenos en cuanto el grupo no adquiere también la capacidad de producirlos o reproducirlos por sí mismo; por lo tanto, hay dependencia en cuanto a la disponibilidad de esos elementos culturales, pero no en cuanto a las decisiones sobre su uso. Un ejemplo sencillo puede encontrarse en el empleo cada vez más generalizado de instrumentos y aparatos de producción externa, que se ponen al servicio de acciones propias: las grabadoras de cassettes para registrar, conservar y repetir la música local; las armas de fuego empleadas en la cacería; los diversos motores, etc. El uso de tales elementos culturales ajenos implica, en cada caso concreto, la asimilación y el desarrollo de ciertos conocimientos y habilidades para su manejo, la modificación de ciertas pautas de organización social y/o la incorporación de otras nuevas, el reajuste de aspectos simbólicos y emotivos que permita el manejo subjetivo del elemento apropiado, etc.; son esos cambios en la cultura autónoma los que



hacen posible la formación de un campo de cultura apropiada.

*Cultura enajenada.* Este ámbito se forma con los elementos culturales que son propios del grupo, pero sobre los cuales ha perdido la capacidad de decidir; es decir, son elementos que forman parte del patrimonio cultural del grupo pero que se ponen en juego a partir de decisiones ajenas. En la situación de un grupo dominado, los ejemplos pueden abarcar una gama muy amplia de elementos culturales. Un caso podría ser la fuerza de trabajo, que es un elemento cultural propio, pero que bajo ciertas circunstancias puede quedar parcialmente al servicio de decisiones ajenas, bien sea por compulsión directa (trabajo forzoso) o como resultado de la creación de condiciones que indirectamente obligan a su enajenación (emigración, trabajo asalariado al servicio de empresas ajenas, etc.). La enajenación de recursos materiales podría ejemplificarse cuando un bosque comunal es explotado por una compañía maderera externa al grupo. En otro nivel, la folklorización de fiestas y ceremonias para su aprovechamiento turístico sería un caso en el que elementos de organización, materiales, simbólicos y emotivos propios, quedan bajo decisiones ajenas y, en consecuencia, forman parte del ámbito de la cultura enajenada.

Conviene precisar algunos puntos pertinentes para los planteamientos anteriores. En primer lugar, es necesario dejar claro que los contenidos concretos de cada uno de los ámbitos de la cultura no son los mismos en todos los casos, ni están predeterminados teóricamente, sino que pueden conocerse únicamente a través de la investigación empírica. En cada grupo considerado y en los diversos momentos de su trayecto histórico, la configuración del control cultural y, en consecuencia, las acciones específicas que integran cada uno de los cuatro campos, puede variar considerablemente. Se trata de un modelo analítico que busca determinar relaciones (entre elementos culturales y ámbitos de decisión - propios o ajenos), a diferencia de otros sistemas de clasificación de la cultura que son descriptivos y cuyas categorías definen en sí mismas sus contenidos concretos (tales como el agrupamiento de los elementos culturales en "cultura material", "organización social" y "cultura espiritual"; o bien, las categorías de "estructura" y "superestructura").

Un análisis comparado permitiría establecer de manera factual lo que aquí sólo se plantea como hipótesis: que cierto tipo de elementos culturales propios deben estar bajo decisiones también propias, como condición necesaria para la existencia misma del grupo. En otras palabras, que habría algunos contenidos concretos en el ámbito de la cultura autónoma, que son indispensables para la existencia de un grupo como entidad étnicamente diferenciada. No se trata aquí de los signos culturales diacríticos que emplea Barth, sino de un núcleo específico de cultura autónoma que es la base mínima indispensable para el funcionamiento y la continuidad del grupo étnico. El lenguaje, ciertas representaciones colectivas, un campo de valores compartidos y/o complementarios y un ámbito de vida privada cotidiana, podrían pensarse como componentes indispensables de la cultura autónoma mínima; a partir de estos elementos puede concebirse la permanencia de un grupo étnico, en el entendido de que no son, en ningún caso, contenidos inalterables, sino que se transforman históricamente pero continúan como un ámbito cultural compartido.

Otro aspecto que debe señalarse es el hecho de que un mismo elemento cultural puede estar, para ciertas acciones, sujeto a decisiones propias, en tanto que para otras acciones puede ser puesto en juego en función de decisiones ajenas. Esto es: que un mismo elemento cultural puede formar parte de dos

ámbitos distintos de la cultura, porque interviene en acciones diferentes que responden, unas, a decisiones propias y, otras, a decisiones ajenas. La ubicación de los elementos en uno u otro ámbito de la cultura no es necesariamente unívoca sino que depende de relaciones concretas que sólo pueden conocerse, en cada caso, mediante la investigación empírica. No son los elementos culturales, por sí mismos, los que configuran los cuatro ámbitos de la cultura; es la relación de control cultural la que los define.

Los ámbitos de cultura autónoma y cultura apropiada forman el campo más general de la *cultura propia*; es decir, aquél en que los elementos culturales, propios o ajenos, están bajo control del grupo. La cultura impuesta y la cultura enajenada, a su vez, forman el ámbito de la *cultura ajena*, en el que los elementos culturales están bajo control ajeno.

Se puede volver ahora a la relación significativa entre sociedad y cultura que propongo para definir al grupo étnico. Esa relación es la que se establece, a través del control cultural, con la *cultura propia*. Dicho en otras palabras, un grupo étnico es aquél que posee un ámbito de cultura autónoma, a partir del cual define su identidad colectiva y hace posible la reproducción de sus límites en tanto sociedad diferenciada. Con base en ese ámbito de cultura autónoma, el grupo étnico puede generar un espacio de cultura apropiada. La relación significativa, pues, no es con la cultura etnográfica en su totalidad, sino con los campos de ella en los que el grupo ejerce el control cultural. El punto nodal es, sin duda, la cultura autónoma, en tanto presupone la existencia de elementos culturales propios.

Es necesario abordar todavía algunos problemas para establecer con mayor claridad el sentido y las implicaciones de esta definición tentativa de grupo étnico.

c) Grupo étnico, decisiones y cultura propia. La noción de "decisiones propias" y "decisiones ajenas" plantea una serie de cuestiones que es indispensable discutir porque de la claridad de esos conceptos depende en gran medida la posible utilidad de la teoría del control cultural.

En primer término está el problema de que las decisiones para llevar a cabo cualquier acción se ubican a diferentes niveles. El ámbito de la vida privada, por ejemplo, que abarca acciones individuales y de grupos pequeños que comparten la vida doméstica, constituye un nivel identificable de decisión. La amplitud del campo de acciones sobre los que se ejercen decisiones a nivel doméstico, varía de un grupo a otro. Julián H. Steward (1955, especialmente el capítulo 6) recuerda que la organización social de los *shoshone* estaba basada en gran medida en las unidades domésticas, que poseían un alto grado de autonomía, en tanto que los "niveles de integración" mayores desempeñaban un papel más restringido. Por su parte, Jean Casimir (1981), analizando la cultura de Haití, encuentra que son ciertos ámbitos de lo cotidiano los reductos de lo que aquí llámanos la cultura autónoma, porque quedan al margen de las normas impuestas por la sociedad colonizadora. A través de la historia es fácil encontrar ejemplos de cómo la unidad doméstica ha perdido capacidad de decisión sobre esferas que antes controlaba en mayor medida, como la instrucción de los hijos, que en las sociedades modernas es cada vez menos asunto sujeto a la decisión exclusiva de la familia. En una panorámica todavía más amplia, podría contrastarse el ámbito de control cultural de la unidad familiar en sociedades agrarias, con el espacio mucho más restringido sobre el que tienen capacidad de decisión en las sociedades urbanas industrializadas.

Independientemente de la amplitud del control cultural que se ejerce en el ámbito de la vida doméstica, en todas las sociedades existen otros niveles de decisión. En el caso de México y otros países de América Latina, la comunidad local en el medio rural es una instancia muy importante y las autoridades correspondientes pueden tener facultades para tomar decisiones en asuntos tan diversos como la asignación de tierras de cultivo, la organización del trabajo comunal, la supervisión de las actividades encaminadas a celebrar las fiestas y ceremonias anuales, la aplicación del derecho nacional y consuetudinario, la relación con instancias administrativas superiores, etc. En el seno de la comunidad, por otra parte, hay muchas acciones cuyas decisiones no corresponden ni a las unidades domésticas ni a las autoridades de la comunidad local, tales como las que están a cargo de especialistas en diversos tipos de tareas.

Por supuesto, muchas decisiones que afectan directamente a la vida de las unidades domésticas, las comunidades y otros grupos sociales, se toman en instancias de un nivel superior, como son los gobiernos estatales y nacionales, las grandes empresas nacionales y transnacionales, las iglesias centralizadas etc.

¿Cuál es entonces, el criterio para definir cuando una decisión es "propia" de un grupo étnico, visto que intervienen múltiples instancias de decisión para conformar la vida social? Un primer paso indispensable para responder a esta pregunta consiste en definir los límites del grupo étnico en la perspectiva de la teoría del control cultural. En estos términos puede establecerse que la dimensión y los límites del grupo se definen en relación a los elementos culturales propios. De aquí se desprende el siguiente argumento: un grupo étnico es un conjunto relativamente estable de individuos que mantiene continuidad histórica porque se reproduce biológicamente y porque sus miembros establecen entre sí vínculos de identidad social distintiva a partir de que se asumen como una unidad política (real o virtual, presente o pasada) que tiene derecho exclusivo al control de un universo de elementos culturales que consideran propios. Como se anotó, los elementos culturales propios están conformados, en primer término, por los que constituyen el patrimonio cultural heredado y, además, por aquéllos que el grupo crea, produce y/o reproduce. Conviene desarrollar con mayor amplitud estas ideas.

Al hablar del patrimonio cultural heredado estamos haciendo referencia necesaria, aunque implícita, a un hecho fundamental para la conceptualización del grupo étnico: su condición de resultado y expresión de un proceso histórico. Con esto quiero decir que las características que presenta el grupo en un tiempo dado (la configuración de su control cultural: elementos propios y capacidades de decisión) deben entenderse siempre como la situación en un momento histórico dentro de un proceso de larga duración. Planteo lo siguiente: la existencia de un grupo étnico, cualquiera que sea su situación en el momento en que se le estudia, presupone un momento previo en su proceso histórico en el cual el grupo dispuso de la autonomía cultural necesaria para delimitar y estructurar el universo inicial de sus elementos culturales propios capaces de garantizar, por sí mismos, la existencia y la reproducción del grupo; esto implica que fue una unidad política autónoma. Ése es el momento o periodo histórico en el que "cristaliza" una cultura singular y distintiva, se configura el grupo étnico y se define la identidad social correspondiente. Es, necesariamente, un periodo de autonomía, en el que se tiene la capacidad de decisión en todos los ámbitos fundamentales de la vida colectiva. A partir de ese momento, el proceso histórico puede restringir el control cultural autónomo del grupo, limitando el campo de las decisiones propias a espacios reducidos de la vida colectiva - como sucede con los grupos sometidos a un régimen

de dominación colonial. Como resultado de ese proceso de sujeción, la configuración del control cultural en un momento dado se presenta al observador como un fenómeno confuso, contradictorio y sin coherencia aparente; sólo la comprensión de que esa situación es únicamente un momento de un largo proceso histórico, permite encontrar el hilo conductor para avanzar en el entendimiento de esos problemas.

Las consideraciones anteriores son necesarias para ubicar el concepto de patrimonio cultural heredado. Se trata del conjunto de elementos culturales propios que cada nueva generación recibe de las anteriores. No es un acervo inmutable; por el contrario: se modifica incesantemente, se restringe o se amplía, se transforma. El patrimonio cultural heredado hoy por los mayas de la península de Yucatán tiene seguramente muy pocos elementos concretos que hayan formado parte de la cultura maya en el momento de su cristalización como cultura autónoma, o más adelante, en la época de su esplendor precolonial. Muchos elementos culturales del patrimonio heredado actual no son de origen maya: han sido incorporados a lo largo del devenir histórico mediante el proceso de apropiación que definiremos más adelante. Con ese abigarrado conjunto de elementos culturales de diversos orígenes, articulados por la matriz cultural maya en diferentes momentos, se ha constituido un núcleo de cultura autónoma que es el contexto gracias al cual cada uno de esos elementos, independientemente de su historia particular, adquiere su especificidad como elemento cultural propio de los mayas.<sup>7</sup>

Merece una mención especial el caso de elementos culturales que se conservan como propios sólo en la memoria colectiva. El territorio étnico original, por ejemplo, perdido o mutilado a causa de la dominación colonial, puede mantenerse como un elemento cultural propio y funcionar como recurso emotivo o de conocimiento, ya que no material. Del mismo tipo es la memoria de la edad de oro, "cuando éramos libres, amos de nosotros mismos": la autonomía perdida (con lo que implica de formas de gobierno y niveles de organización suprimidos por la colonización), convertida en elemento cultural emotivo. Ambos ejemplos muestran el carácter histórico del patrimonio cultural heredado. En este sentido, el grupo étnico no es únicamente lo que es en un momento dado, sino también lo que fue (expresado en muchos elementos del patrimonio cultural heredado) y el proyecto histórico, implícito o explícito, de lo que aspira a ser en el futuro. Tal proyecto histórico incluye, en el caso de grupos sujetos a dominación colonial, la restauración de la autonomía perdida, esto es, la recuperación del grupo como unidad política independiente, que es la única forma de reasumir el control sobre los elementos culturales propios.

El patrimonio cultural heredado, con las modificaciones que resultan de los procesos permanentes de innovación, enajenación, apropiación y supresión (ver más adelante), conforma, así, el inventario de los recursos culturales propios capaces de asegurar la permanencia histórica del grupo. Es en relación al control cultural de ese acervo como se delimita en primera instancia el grupo étnico. Es decir: un grupo étnico asume como propios un conjunto de elementos culturales y ejerce sobre ellos decisiones que le permiten mantener un ámbito de cultura autónoma. Conviene insistir en que no se trata de un mero agregado de elementos sin relación entre sí, sino que, como parte indispensable de la cultura autónoma, existe un plano general o matriz cultural que articula en cierto nivel al conjunto de elementos culturales.

Hasta aquí hemos establecido un primer criterio que permite delimitar el ámbito de los elementos culturales propios. Ahora es necesario volver al problema de las decisiones para establecer con claridad la relación entre decisiones propias y elementos propios, que postulamos como definitoria del grupo étnico.

En la situación hipotética más clara, un grupo social delimitado y organizado políticamente ejerce las decisiones sobre un repertorio de elementos culturales propios que le aseguran por sí mismos su existencia y su continuidad (es decir, que son suficientes para cubrir sus necesidades de todo tipo y naturaleza). El momento histórico más próximo a esa situación hipotética es el de "cristalización" de la cultura y conformación orgánica del grupo, porque en ese momento de autonomía todas las decisiones significativas son propias y se ejercen sobre elementos culturales propios. Como resultado de la dominación colonial, el grupo pierde ámbitos de control cultural. Es el caso de muchos pueblos de Mesoamérica y la región andina, que habían alcanzado formas de organización social a nivel de estado, de las que formaban parte poblaciones de gran magnitud que ocupaban extensos territorios. La colonización produjo, entre otros efectos, la supresión de los niveles superiores (estatales) de decisión e impuso otras instancias con el fin de desarticular la organización anterior y reducirla a un conglomerado disperso de comunidades locales vinculadas entre sí únicamente a través del gobierno colonial. Y aún en los casos en que el gobierno local quedó en manos de miembros del propio grupo étnico, se impusieron medidas que restringían el ámbito de sus decisiones y sujetaban éstas a códigos y principios ajenos. A partir de ese momento, lo que se presentaba previamente como una relación clara entre decisiones propias y elementos culturales propios a nivel del grupo en su conjunto, adquiere una complejidad mayor, que persiste ante el observador actual.

Es evidente que no todos los elementos culturales poseen igual importancia para un grupo. Ya anoté que puede plantearse teóricamente la necesidad de que estén presentes ciertos elementos, como condición indispensable para la continuidad y la existencia misma del grupo. En una situación de dominación resulta indispensable analizar la importancia relativa de los elementos sobre los que pierde control el grupo dominado: no tiene el mismo efecto la pérdida de tierras productivas, o la eliminación del gobierno étnico, que la prohibición de una fiesta. La significación de los elementos culturales es diferente y esto se pondrá de manifiesto al analizar la dinámica del control cultural.

A partir de las consideraciones anteriores se puede establecer un criterio inicial para definir el carácter propio o ajeno de las decisiones, que puede enunciarse de la siguiente manera: son decisiones propias aquellas que involucran principalmente elementos propios y a las que se les reconoce legitimidad. ¿Por qué elementos culturales propios? Porque la toma de decisiones es entendida aquí como un acto que forma parte de la cultura, ya que sólo es posible que ocurra al interior de un grupo cuando en esa acción se pone en juego un conjunto de elementos culturales propios; es decir, cuando quienes intervienen para tomar una decisión son personas reconocidas como miembros del grupo y cuando los procedimientos y las normas que se siguen para tomar las decisiones también forman parte de los elementos culturales que el grupo asume como propios. Esto mismo otorga legitimidad social a las decisiones, una legitimidad que está sustentada en la cultura propia del grupo, en sus valores, en sus creencias, en sus formas específicas de organización social, etc.

Como se ve, planteado el problema en los términos anteriores, las "decisiones propias" sólo pueden

definirse empíricamente y de manera simultánea a la definición del grupo y su cultura propia.

Para tomar decisiones que afectan el interés del conjunto social puede haber mecanismos de participación directa y universal, pero ese caso parece poco frecuente. Es más usual que existan mecanismos de representación o sistemas de privilegio culturalmente aceptados que otorgan a una persona o a un grupo determinado la facultad de tomar ciertas decisiones de interés colectivo. Esas decisiones son propias del grupo en tanto están legitimadas por la cultura propia. Esto no excluye la posibilidad de que se transformen las bases de legitimación de las decisiones, lo que puede ser resultado, por ejemplo, de un cambio en la correlación de fuerzas sociales al interior del grupo; en tal caso, si se establecen nuevos mecanismos de legitimación y se mantienen los límites sociales del grupo y la relación de esto con un patrimonio cultural que considera propio y exclusivo, las decisiones tomadas de acuerdo a la nueva situación serán también decisiones propias. Ampliaré este tema en el siguiente apartado.

d) Niveles y estructuras de decisión. Según lo planteado en el inciso anterior, las decisiones son propias cuando se dan en cualquier instancia que se reconozca como instancia interna legítima del grupo étnico. A primera vista, para el estudio de relaciones interétnicas ese criterio parecería ser suficiente; sin embargo, las situaciones reales presentan fenómenos complejos que nos obligan a elaborar algunos criterios complementarios.

Un primer problema tiene que ver con el margen de libertad de las decisiones propias. Sin entrar aquí en la problemática filosófica de la libertad, lo que cabe señalar es que ninguna decisión es absolutamente libre, sino que se toma siempre en un contexto dado que ofrece un número discreto de opciones posibles, en función de factores de muy diversa índole que forman parte de la circunstancia. En la situación de los pueblos dominados, la limitación en el número y la naturaleza de las opciones posibles en muchos casos no obedece únicamente a la circunstancia interna del grupo (por ejemplo, la cantidad y cualidad de los elementos disponibles en la cultura, en un momento dado, para imaginar e instrumentar una decisión), sino a restricciones impuestas por la sociedad dominante. Pongamos por caso la clandestinización de actividades rituales propias a la que han recurrido muchos pueblos indios a partir de la invasión europea. Tal clandestinización es una decisión propia que se entiende como parte del proceso de resistencia; sin embargo, ocurre bajo circunstancias impuestas que suprimen otras opciones (el ejercicio abierto y público del culto, en este ejemplo). El empobrecimiento de las comunidades, resultado de la pérdida de sus mejores tierras y del intercambio comercial desigual que ha sido impuesto por los intereses económicos dominantes, es un factor limitante que afecta severamente el margen de libertad dentro del cual los pueblos indios toman muchas decisiones propias, concernientes a acciones de muy diversa naturaleza. En el análisis del control cultural, en consecuencia, es necesario tener en cuenta el marco de las limitaciones externas que restringen la gama de opciones posibles para el ejercicio de las decisiones propias; esos factores limitantes forman parte del sistema general de control cultural que se estudia: obedecen a decisiones ajenas que condicionan las decisiones propias.

Otro problema que debe mencionarse en torno a las estructuras de decisión es que, en muchos casos, una acción implica una cadena de decisiones, y que no siempre todas las decisiones necesarias son propias o son ajenas. Con frecuencia, la decisión superior, la que obliga a la acción, es una decisión

ajena, en tanto que las decisiones que corresponden a la instrumentación pueden caer en el ámbito de lo propio. La mecánica del gobierno indirecto empleada por los ingleses en África es un claro ejemplo de este tipo de situaciones, en las que el margen de libertad sólo existe en posibles variantes menores dentro del proceso de llevar a la práctica la decisión superior, ajena; sin embargo, la manera en que ese margen mínimo se aprovecha puede revelar la presencia de procesos de resistencia, innovación y/o apropiación que en un análisis menos cuidadoso podrían pasar desapercibidos.

Un fenómeno que también requiere particular atención es la negociación. Ante una decisión de la sociedad dominante (la delimitación legal de las tierras comunales, por ejemplo), el grupo tiene en algunas ocasiones la posibilidad de negociar, es decir, de influir sobre decisiones ajenas. Los factores que entran en juego para hacer posible la negociación sólo pueden conocerse a través de la investigación empírica de cada caso. De cualquier manera, es necesario prestar atención no sólo a los elementos y recursos con que se negocia, sino también al papel que juegan los intermediarios, ya que su función puede ser en favor o en contra de la posibilidad de influencia que puede ejercer el grupo en una decisión ajena. Los intermediarios y negociadores emplean en el desempeño de su función los elementos culturales propios del grupo que representan, pero también hacen uso de un repertorio mayor o menor de elementos que corresponden a la cultura ajena dominante (en esa capacidad descansa frecuentemente la legitimidad de su función como intermediarios: piénsese en los casos del secretario municipal y los maestros indígenas en muchas comunidades de México); el grado en que el intermediario haya aceptado la cultura ajena puede conducir a que su acción no corresponda al ámbito de las decisiones propias del grupo del que nominalmente es portavoz en la negociación. Con respecto al problema anterior vale la pena apuntar algunas reflexiones sobre la estructura de decisiones al interior de un grupo étnico. Como ya señalé, en pocos casos es posible encontrar en acción mecanismos que aseguren una amplia y efectiva participación de gran parte de la población de un grupo étnico en la toma de decisiones de interés general. Un ejemplo cercano lo ofrecen los kuna de San Blas, Panamá, que cuentan con un congreso en cada isla que se reúne todas las tardes para discutir una gran variedad de asuntos y tomar las decisiones correspondientes, bajo la presidencia de los *sailas* o jefes locales. En general, sin embargo, los pueblos indios deciden sobre asuntos de interés común a través de autoridades que acceden a esa posición mediante mecanismos diversos (el escalafón de cargos político-religiosos, la edad, la elección por votación, etc.). La representatividad de las autoridades es un asunto siempre abierto a discusión, sobre todo en sociedades estratificadas; pero para los fines de análisis del control cultural en las relaciones interétnicas, como ya se anotó, el punto crucial es la legitimidad de las decisiones en términos de la cultura del grupo, ya que tal legitimidad implica un acuerdo mínimo sobre a quién o a quiénes les corresponde cierta decisión en una situación dada; pero también ese acuerdo mínimo descansa en nociones sobre lo correcto o lo incorrecto, lo deseable y lo que no lo es, valores que permiten compartir aspiraciones comunes, representaciones colectivas, códigos simbólicos y muchos otros aspectos que forman parte de la cultura de la cual se participa. En ese marco de participación (o lo que es lo mismo: en la configuración de la cultura propia) es donde deben buscarse los datos que den respuesta a preguntas que van desde si la autoridad y sus decisiones son legítimas, hasta la definición como propias o ajenas de las decisiones que toman, por ejemplo, los especialistas en diversas actividades conocimientos y tecnologías (medicina, agricultura, construcción de viviendas, ritos, organización de eventos públicos, justicia, etc.). La argumentación, por lo tanto, no descansa en el análisis aislado de acciones y sus correspondientes decisiones, sino en la visión de conjunto del grupo étnico y su relación con la cultura propia. Aunque

en cualquier acción es posible identificar al o a los individuos que deciden llevarla a cabo y a quienes se encargan de ejecutarla, el estudio de los procesos étnicos exige integrar ese análisis particularizado en un esquema más amplio en el que el foco de atención lo constituye la relación entre dos aspectos de la realidad que podemos llamar sistemas: el sistema social (el grupo étnico) y el sistema cultural (su cultura propia) —sabiendo, por supuesto, que esa distinción es sólo una herramienta conceptual que nos permite acercarnos a la comprensión de una realidad única.<sup>8</sup>

Los puntos anteriores son únicamente algunos ejemplos del tipo de problemas que plantea el estudio empírico para la definición de las decisiones como propias o ajenas, que es un paso metodológico central para establecer la configuración del control cultural en un contexto de relaciones interétnicas.

e) La dinámica cultural de las relaciones interétnicas. El esquema que divide la cultura etnográfica en los cuatro ámbitos que se han mencionado resulta, hasta aquí, un esquema estático, puramente sincrónico. El movimiento de los cuatro ámbitos de la cultura, la extensión mayor o menor de cada uno de ellos y los cambios que ocurren en los contenidos concretos que abarcan, deben entenderse en función de varios procesos principales que pueden anunciarse y describirse de la siguiente manera:

*Resistencia.* El grupo dominado o subalterno actúa en el sentido de preservar los contenidos concretos del ámbito de su cultura autónoma. La resistencia puede ser explícita o implícita (conciente o inconciente). La defensa legal o armada del territorio amenazado es explícita y conciente; el mantenimiento de la "costumbre", cualquiera que ésta sea, puede ser una forma de resistencia implícita e inconciente. En todo caso, el ejercicio de acciones culturales autónomas, en forma abierta o clandestinizada, es objetivamente una práctica de resistencia cultural, como lo es su contraparte: el rechazo de elementos e iniciativas ajenas (el llamado "conservadurismo" de muchas comunidades: su actitud refractaria a innovaciones ajenas).

*Apropiación.* Es el proceso mediante el cual el grupo adquiere capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos. Cuando el grupo no sólo puede decidir sobre el uso de tales elementos, sino que es capaz de producirlos o reproducirlos, el proceso de apropiación culmina y los elementos correspondientes pasan a ser elementos propios. En cuanto a la determinación de las condiciones que hacen posible o impiden en un momento dado la apropiación de un elemento cultural, habría que rescatar muchas de las aportaciones que hicieron los estudios funcionalistas clásicos, que resultan aprovechables dentro de la perspectiva metodológica planteada aquí para el estudio del control cultural.<sup>9</sup>

*Innovación.* A través de la innovación un grupo étnico crea nuevos elementos culturales propios, que en primera instancia pasan a formar parte de su cultura autónoma. La creación es un fenómeno cuyos mecanismos, causas y condiciones han sido objeto de un debate inacabado; sin embargo, desde la perspectiva de las relaciones interétnicas el problema de la gestación o invención de un nuevo elemento cultural no es relevante tanto como proceso de creación, sino sobre todo como un hecho dado que debe interpretarse en términos de la lucha por el control cultural. Las innovaciones culturales son, por otra parte, más frecuentes de lo que comúnmente se piensa: hay mucho nuevo bajo el sol. Sobre todo, si no se piensa sólo en las grandes invenciones capaces de marcar por sí mismas un momento de



la historia, sino se repara también y sobre todo en los cambios cotidianos aparentemente nimios. De hecho, otros procesos que aquí se están esbozando sólo son posibles porque en la cultura del grupo ocurren innovaciones: la apropiación de una tecnología, un objeto, una idea, sucede únicamente a condición de que se modifiquen prácticas y representaciones simbólicas previas. Esas modificaciones son, en general, innovaciones.

La creatividad que se expresa en los procesos de innovación no se da en el vacío, sino en el contexto de la cultura propia y, más particularmente, de la cultura autónoma. Esta es el marco que posibilita y al mismo tiempo pone límites a las capacidades de innovación: sus componentes específicos son el plano y la materia prima para la creación cultural.

Los tres procesos mencionados se generan en el interior del grupo étnico que se toma como foco de análisis (en todo este planteamiento se trata del grupo subordinado, no del grupo dominante). Los tres procesos que se presentan a continuación se generan en el otro grupo, es decir, en el dominante. Hay cierta correspondencia inversa entre los dos conjuntos de procesos, pero debe evitarse la tentación de construir un esquema de simetrías perfectas, por atractivo que resulte desde el punto de vista estético, ya que se están analizando relaciones que no son simétricas sino de dominio y subordinación.

*Imposición.* Es el proceso mediante el cual el grupo dominante introduce elementos culturales ajenos en el universo cultural del grupo étnico considerado. Las formas de imposición pueden ser muy variadas y obedecer a diferentes mecanismos: desde la fuerza, amparada o no en argumentos legales, hasta la imposición por vías más sutiles, aunque no menos eficaces, a través del uso de la propaganda o de la creación de un "clima" general que favorece la introducción de elementos culturales ajenos. El criterio que permite identificar un elemento impuesto y distinguirlo de otro apropiado es que, siendo un elemento ajeno en ambos casos, el elemento impuesto continúa bajo el control cultural del grupo dominante, en tanto que los elementos apropiados quedan sujetos a decisiones propias.

*Supresión.* La supresión es el proceso por el cual el grupo dominante prohíbe o elimina espacios de la cultura propia del grupo subalterno. Puede consistir en la supresión de elementos culturales de cualquier clase, en la supresión de capacidades de decisión, o en la supresión simultánea de ambos componentes del espacio de la cultura propia. Al igual que en el proceso de imposición, puede darse formal o informalmente, por la fuerza directa o por un condicionamiento indirecto.

*Enajenación.* Mediante el proceso de enajenación el grupo dominante aumenta su control cultural al obtener capacidad de decisión sobre elementos culturales propios del grupo subalterno. No elimina ni prohíbe tales elementos; únicamente desplaza al grupo dominado como instancia de decisión y pone los elementos culturales al servicio de sus propios proyectos o intereses. También en este caso los mecanismos concretos de la enajenación pueden revestir formas muy variadas.

Los seis procesos permiten comprender la dinámica de las relaciones interétnicas asimétricas en términos del control cultural. Explican las transformaciones que ocurren en la cultura del grupo subalterno como resultado de sus relaciones de subordinación; explicarían también, con los ajustes necesarios del esquema para colocarlo desde la perspectiva del grupo dominante, muchas de las transformaciones que ocurren en la cultura de éste. Los cambios en la amplitud relativa y los

contenidos concretos de cada uno de los cuatro ámbitos de la cultura del grupo dominado pueden entenderse como resultado de la acción de uno o algunos de estos seis procesos. Por supuesto, no todos los cambios culturales obedecen a los procesos de relación interétnica; otros resultan de factores internos, endógenos, que actúan permanentemente en cualquier cultura. Pero aquí se colocan los primeros en el foco central de atención porque se trata precisamente de estudiar las relaciones interétnicas y no el cambio cultural en general - que, por otra parte, difícilmente puede entenderse, en estos casos, sin referencia al marco general de las relaciones asimétricas.

f) Identidad étnica y control cultural. Hasta aquí he tratado de elaborar la definición de grupo étnico a partir de su relación con un ámbito de cultura autónomo, en base al cual está en condiciones de generar un espacio de cultura apropiada. El sistema social (grupo étnico) se define por su relación con una parte específica de su cultura etnográfica: la cultura propia. Ambos sistemas, el social y el cultural, se presentan indisolublemente ligados; de hecho se definen recíprocamente. Intentaré analizar, en esa perspectiva, el problema de la identidad étnica.

Ser miembro de un grupo étnico, esto es, asumirse como tal y ser aceptado así por los demás, significa formar parte de un sistema social específico a través del cual se tiene acceso a una cultura autónoma, propia y distintiva, entendida como un fenómeno social, no individual. Es decir, se forma parte del conjunto organizado de individuos que reclaman para sí la capacidad de tomar decisiones sobre un repertorio determinado de elementos culturales que considera propios. Al reconocerse la identidad de un individuo como miembro del grupo, se le otorga el derecho a participar en esas decisiones y en los beneficios que se derivan del control cultural que ejerce el grupo. La participación individual en las decisiones está establecida, generalmente en forma diferenciada, por la cultura propia del grupo; lo mismo sucede con la participación en los bienes y beneficios que se derivan del control sobre los elementos culturales. Sea cual sea el grado de participación, todo miembro de un grupo étnico tiene algún tipo de derecho sobre la cultura propia. Estos son derechos sociales excluyentes, es decir, que corresponden solamente a quienes son reconocidos como miembros del grupo. La identidad étnica implica, pues, un estatuto de participación culturalmente regulada en las decisiones que ejercen el grupo en el ámbito de su cultura propia. A esos derechos corresponden también obligaciones cuyo cumplimiento forma parte del desempeño de cada individuo en tanto miembro de un determinado grupo étnico; esas obligaciones están determinadas y diferenciadas por la propia cultura.

Del planteamiento anterior se desprende que la identidad étnica, aunque se expresa en el nivel ideológico, es más que ideología. En la práctica cotidiana la identidad es ejercicio de la cultura propia. A través de ese ejercicio, de esa realización permanente de la cultura propia, es como un individuo participa en las decisiones y en los beneficios exclusivos de su grupo. La participación implica el conocimiento y el manejo de una serie de elementos culturales propios que hacen posible la comunicación, los acuerdos básicos en función de valores comunes, la producción y el consumo, el comportamiento cotidiano aceptable y, a fin de cuentas, la decisión misma de participar. El conocimiento y el manejo del repertorio cultural propio se adquieren normalmente a través de los procesos de socialización y endoculturación que se mantienen como canales de transmisión cultural interna bajo control del grupo y que permiten dar contenido a la identidad étnica original, y definirla. La identidad se fundamenta en la coparticipación de una cultura propia común, que a su vez define los límites del sistema social que constituye un grupo étnico.

La identidad, en los términos anteriores, corresponde a la situación de los individuos que integran el grupo étnico en su acontecer regular y cotidiano. Pero, aunque la identidad étnica es un fenómeno social, se expresa individualmente, lo que permite explicar situaciones en las que un individuo no ejerce la cultura propia de su grupo y sin embargo mantiene su identidad étnica. Es el caso, por ejemplo, de los emigrantes. Ellos, en un contexto ajeno, pueden manipular su identidad de origen: la afirman o la niegan, según las circunstancias, en su relación con los otros. Pueden reasumirla plenamente incorporándose de nuevo a la vida de su grupo y ejerciendo su cultura; mantienen el derecho a ello de acuerdo con normas que forman parte de la cultura propia del grupo. En todo caso, su identidad étnica sólo existe por la relación que el individuo mantiene (real o potencialmente), con su grupo de origen. La negación definitiva de la identidad étnica significa la renuncia a participar en un determinado sistema social a través del cual se ejerce (así sea sólo virtualmente) el control sobre un acervo de recursos culturales exclusivos.

En situaciones de subordinación de origen colonial, como es el caso de los grupos indios que son el punto central de atención en este ensayo, la identidad étnica está estigmatizada por la sociedad dominante y ese estigma desempeña un papel crucial en el sistema de relaciones interétnicas. El colonizador reconoce la relación entre identidad étnica y cultura, aunque su visión del colonizado sea una visión ideologizada que asume como premisa fundamental la inferioridad de su cultura y, por tanto, la inferioridad del propio colonizado en tanto participante de esa cultura. El estigma de la identidad subalterna repercute en múltiples formas en la vida del grupo dominado. La hegemonía del colonizador conduce, en casos extremos, a que los miembros del grupo subordinado asuman internamente la conciencia de ser inferiores. En otras situaciones, la identidad se enmascara, se vuelve clandestina, al igual que el ejercicio de la cultura en que se sustenta. Cualquiera que sea el caso, en tanto no se llega a la desaparición del grupo como unidad étnica diferenciada (la desindianización), puede afirmarse que subsiste un núcleo de cultura autónoma, con lo que ello implica de organización social, elementos culturales propios e identidad étnica.

Es difícil precisar cuales son los mínimos de cultura autónoma y su correspondiente organización social que resultan indispensables para hacer posible la permanencia de una identidad étnica. Si llegamos a situaciones terminales, un solo individuo (una anciana oña, por ejemplo) puede ser portador de una identidad étnica a punto de extinguirse, cuando ya no es posible forma alguna de organización social y los elementos culturales quedan apenas como recuerdo. En otros casos la organización social prácticamente desaparece como esquema ordenador de la vida colectiva. Pienso, por ejemplo, en las diásporas. La memoria ecléctica resguardada individual y familiarmente, el ejercicio de ciertas prácticas domésticas, la lengua, la observación de ritos familiares y personales y, desde luego, la esperanza de reconstituir el grupo y reintegrar la cultura autónoma, parecen ser suficientes para dar fundamento a la persistencia de la identidad étnica.

El problema es más complejo si tratamos de definir los elementos culturales concretos que debe contener el ámbito mínimo indispensable de cultura autónoma. ¿En qué circunstancias deja de existir la base cultural necesaria para que persista una identidad étnica diferenciada? ¿Hay determinados elementos culturales cuya presencia es indispensable para que subsista la cultura autónoma, el grupo y la identidad étnica? Ya toqué esta cuestión y no estoy en condiciones de aventurar una respuesta suficiente; el tema exige estudios comparados de gran amplitud que, hasta donde sé, no han sido

realizados todavía. En consecuencia, sólo puedo adelantar algunas suposiciones. La noción de cultura autónoma tal vez permita avanzar un poco. Aunque se apuntó ya que los contenidos concretos del ámbito de la cultura autónoma no pueden establecerse a priori y son variables en el tiempo y el espacio, no debe llevarse esa afirmación al extremo de concebir la cultura autónoma como un cajón de sastre en el que caben indiscriminadamente los elementos culturales más heterogéneos sin relación alguna entre sí. Como premisa teórica, puede firmarse que el ámbito de la cultura autónoma debe incluir ciertos conjuntos articulados, ciertos sistemas que relacionen y den algún sentido al total de elementos culturales que la componen. Si, por otra parte, se plantea que es a partir de la cultura autónoma que son posibles los procesos de innovación y apropiación, resulta teóricamente necesario que tal ámbito incluya algún tipo de sistemas organizados y articulados entre sí. La noción de "matriz cultural" podría ser adecuada para designar ese núcleo básico. El término remite a una capacidad generadora. En el campo de la cultura implicaría, al menos, ciertas representaciones colectivas que conformen una visión particular del mundo. Esta, a su vez, no es un fenómeno aislado e independiente, sino que está necesariamente ligada a ciertas experiencias, a una praxis social específica, en esto punto la pregunta queda abierta: ¿cuál es la praxis social mínima indispensable para hacer posible la persistencia de la cultura autónoma, el grupo y la identidad étnica?

Vale la pena abordar el problema desde otro ángulo (no para resolverlo: tal vez para complicarlo más). Se ha mencionado ya el momento de "cristalización" de la cultura autónoma como un punto histórico en el que también se organiza plenamente el grupo y se define con toda precisión la identidad étnica. En los pueblos colonizados, ese momento pertenece al pasado. Sin embargo, el momento de "cristalización" no es sólo origen de un proceso histórico sino también resultado de otro: el proceso de etnogénesis. El análisis comparado de la etnogénesis seguramente arrojará nueva luz sobre los problemas que aquí se plantean. ¿Cómo se va conformando un grupo étnico? ¿A partir de que se organiza la cultura autónoma? ¿Cómo se constituye el repertorio de elementos culturales que se consideran propios y exclusivos? ¿En qué momento del proceso surge la identidad étnica? La información etnohistórica nos dará pistas de gran valor; pero la naturaleza de los problemas a dilucidar requiere un tipo de datos puntuales que en muchos casos no será fácil recuperar para situaciones ocurridas en un pasado más bien lejano. Por otra parte, la investigación directa, de campo, tiene también serias limitaciones, ya que los procesos de etnogénesis son fenómenos de larga temporalidad: no surge con frecuencia un nuevo grupo étnico. Sin embargo, hay situaciones actuales que parecen corresponder a etapas avanzadas de un proceso de etnogénesis y cuyo estudio sería de particular interés desde la perspectiva que aquí se propone. Es el caso por ejemplo, de las poblaciones de origen africano en varios países del continente americano. Es sabido que el sistema esclavista quebró la posibilidad de un transplante de las etnias originales. Puede afirmarse que las lenguas africanas desaparecieron en América como vehículo de comunicación de la población negra. Hay continuidad en la identificación étnica original de ciertos ritos religiosos (las ceremonias yoruba en Cuba; la "línea angola" en las escuelas de capoeira de Bahía), pero aún en ellos los participantes son de muy variada procedencia. El esclavo se volvió "negro genérico", una categoría colonial, como la de "indio", pero que no incluye grupos étnicos actualmente diferenciados. Y como negro ha respondido a una situación de dominación y discriminación. Sería difícil negar que existe una cultura negra en muchos países de América: no es, al parecer, una cultura que corresponda predominantemente a un solo origen étnico particular, sino una nueva cultura que articula elementos de origen africano, americano y europeo y seguramente otros nuevos que son reacción de los negros

aquí. La existencia de esa cultura negra ayudaría a explicar el surgimiento de un movimiento de negritud, presente en las últimas décadas en varios países de este continente. Ahí habría nuevas formas de organización y un proceso de afirmación de la identidad étnica del negro (y no de alguna particular identidad africana original). Esa lucha política puede verse, entonces, como un esfuerzo por alcanzar el control cultural necesario para que “cristalice” la cultura étnica negra, conformada a partir de un repertorio cultural de diversos orígenes que se reclama como patrimonio exclusivo de la población negra.

Otro caso posible sería el de los chicanos. En un contexto nacional diferente del original, la población norteamericana de origen mexicano ha conservado muchos elementos de cultura propia heredada que son específicos y distintos de los que controlan el grupo anglo y otros grupos de la plural sociedad norteamericana (el idioma, la comida, ciertos símbolos religiosos y conocimientos de variada índole, entre otros). Por otra parte, han creado, también, a partir de ese núcleo de cultura autónoma original un acervo creciente de nuevos elementos culturales propios que con frecuencia son resultado de la apropiación y transformación de elementos de la cultura norteamericana dominante (giros idiomáticos, tipos como el “pachuco”, etc). Los movimientos políticos y culturales de los chicanos plantean frecuentemente con mucha claridad la necesidad de consolidarse como grupo diferenciado dentro de la sociedad norteamericana a partir de la conformación de una cultura propia en la que los elementos de origen mexicano, seleccionados en función de las circunstancias, sirvan de base para lo que en términos de este ensayo serían los procesos de innovación y apropiación. La reivindicación de tierras en el sur y suroeste de los Estados Unidos, cuya posesión en manos de sus dueños originales (mexicanos) estaba garantizada en los Tratados de Guadalupe, es un elemento simbólico y de conocimiento que desempeña un papel importante para el arraigo de varias organizaciones chicanas. Estaríamos, pues, ante un grupo étnico en formación, es decir, ante un proceso de etnogénesis en marcha. En ambos casos (negros y chicanos) debe destacarse el carácter político del proceso: la intención de constituir un grupo con capacidad autónoma de decisión sobre un patrimonio cultural exclusivo que le permita asegurar su permanencia histórica como unidad social culturalmente diferenciada.

En los dos casos mencionados habría un factor común que seguramente desempeña un papel importante en la gestación de un nuevo grupo étnico: ambas poblaciones, los negros y los chicanos, entraron a formar parte de las sociedades a las que pertenecen actualmente, identificadas como contingentes de origen distinto, estigmatizadas como inferiores y destinadas a ocupar una posición subalterna en la estructura social. En el caso de los negros, esa condición se formalizó en la esclavitud; en el caso de los chicanos, en muy variadas formas de discriminación. Esto significa que las sociedades dominantes marcaron una distinción, una frontera social, ideológica y a veces jurídica, que necesariamente determinó la delimitación inicial de ambos grupos por la imposición de decisiones ajenas; esa primera delimitación externa contribuyó sin duda a la consolidación interna del grupo hasta llevar al proceso de etnogénesis. El tema merecería, por supuesto, una investigación a fondo.

g) Identidad e ideologías étnicas. En el desarrollo de los argumentos expuestos hasta aquí he tomado como unidad de análisis al grupo étnico en su conjunto, porque la intención es explorar las posibilidades que ofrece la teoría del control cultural para la comprensión de los procesos que ocurren

en situaciones interétnicas y para la conceptualización misma del grupo étnico, la identidad correspondiente y la relación de ambos con la cultura. Esta opción metodológica resulta necesaria, a mi manera de ver, en una primera exposición que tiene todavía un nivel general, en el que apenas se apuntan algunos de los muchos problemas concretos que habrán de enfrentarse en cualquier investigación empírica. Sin embargo, este planteamiento general no descansa en la premisa de que un grupo étnico sea una totalidad homogénea, cuyos integrantes piensan igual y actúan en el mismo sentido en todas las circunstancias. Ya al abordar el problema de la estructura de las decisiones se hizo notar la participación generalmente diferenciada de los individuos y los diversos grupos al interior de la unidad étnica. Es posible abundar un poco más en este tipo de situaciones, ahora en referencia a las manifestaciones de la identidad étnica.

Se ha planteado que la identidad étnica es la expresión, a nivel ideológico, de la pertenencia al grupo, pero que se fundamenta y se expresa al mismo tiempo en la práctica y el dominio de un conjunto articulado de elementos culturales compartidos que hacen posible la participación y que le dan contenido y una configuración precisa y singular a cada identidad étnica. Cualquier observación empírica, por otra parte, nos muestra que los miembros de un grupo étnico tienen con frecuencia ideas y percepciones que pueden ser muy diferentes, y en cierto nivel hasta opuestas y contradictorias, en relación a temas como la caracterización del propio grupo (y de “los otros”), la identificación y explicación causal de diversas situaciones y problemas, la necesidad o no de cambios, la legitimidad de las decisiones internas y muchos asuntos más que, en su conjunto, llegan a constituir verdaderas ideologías a través de las cuales se expresan proyectos alternativos y también concepciones distintas sobre la propia identidad. En momentos conflictivos, la sola presencia de esas ideologías étnicas parecería negar la existencia misma de una identidad étnica común. Sin embargo, un análisis más detallado permite plantear que se trata de dos fenómenos de diferente orden.

La práctica de la cultura y la participación en las decisiones no ocurre de manera idéntica en todos los integrantes de un grupo étnico. Existe, como norma general, alguna distinción por sexo y edad; pero, además de esas desigualdades que parten de diferencias biológicas percibidas y elaboradas en el contexto de cada cultura, hay otros factores que determinan niveles distintos de participación. La ocupación, la filiación y el estatus familiar, la mayor o menor cantidad de bienes poseídos, se cuentan generalmente entre esos factores que establecen una participación diferenciada, que en otros términos significa una práctica distinta de la cultura propia. La práctica de la cultura, que, como se anotó, es el fundamento de la pertenencia y la identidad étnica, reviste así distintas formas, desiguales y jerarquizadas, que llegan a generar grupos con intereses opuestos y contradictorios. Tales contradicciones se pueden expresar, en un momento dado, en ideologías étnicas alternativas.

La amplitud de las diferencias que pueden coexistir, así sea conflictivamente, en el seno de un grupo étnico, depende de la complejidad y característica de su organización social, así como de los contenidos concretos de su cultura autónoma: los sistemas difieren en su grado de flexibilidad y tolerancia para admitir divergencias sin que se llegue al límite en que, por alguna vía, se cancele la pertenencia al grupo (se niegue la identidad étnica) de quienes se afilian a la tendencia menos poderosa. Esas tendencias, en forma simplificada, corresponden finalmente a una alternativa: mantener o cambiar la estructura diferenciada de participación que existe dentro del grupo en un momento dado. Ahora bien: en tanto los proyectos de transformación pugnen por un cambio en la

forma en que el grupo social ejerce control sobre el patrimonio cultural que se asume como propio y exclusivo, las ideologías étnicas, por opuestas que sean entre sí, forman parte de los procesos étnicos y no niegan que quienes las sustentan compartan la misma identidad étnica. Son tendencias, que pueden transformar profundamente al grupo pero que no provocan su desaparición.

La práctica diferenciada y el acceso desigual a la cultura propia, coloca a individuos y grupos en posiciones jerarquizadas e implica el manejo de elementos culturales distintos, o de los mismos en distinta medida. Estas diferencias, sin embargo, no se traducen en culturas distintas y separadas, sino en niveles culturales diferentes que pueden conformar, en algunos casos, verdaderas subculturas. No son culturas distintas, aunque presenten una gama de variantes y contrastes, porque incluyen también contenidos comunes y complementarios: aquella parte de la cultura autónoma que hace posible el desempeño de cada uno como actor social. La identidad étnica, en sí misma, es un componente indispensable: el saberse parte de un grupo con límites identificables, que es el campo primero e inmediato de la acción social. También se requiere compartir los códigos de comunicación que permiten la interacción dentro del grupo; un núcleo mínimo de valores compartidos o complementarios, que arraiga en una concepción del mundo básica y común y se expresa en ciertas normas que hacen posible la convivencia, aun en el conflicto. Sobre esa profunda trama cultural descansa la identidad étnica. A partir de ella pueden desarrollarse variantes y divergencias que llegan a conformar ideologías étnicas alternativas.

Si, además de tomar en cuenta los factores de diferenciación que actúan en el interior del propio grupo, se considera la naturaleza y la intensidad, seguramente también distintas y diferenciadas, de las relaciones hacia afuera del grupo, con “los otros”, y la acción consecuente de los seis procesos que determinan la conformación y la dinámica del sistema de control cultural, resulta posible incorporar en el análisis la presencia de elementos originalmente ajenos, como sería el caso de muchos propósitos e ideas que con frecuencia forman parte de las ideologías étnicas. La investigación empírica revelará cuando esos elementos han sido ya apropiados y cuando permanecen ajenos.

Con lo anterior he tratado de mostrar la necesidad de distinguir dos conceptos diferentes: identidad étnica e ideología étnica. Así es posible evitar dos riesgos que conducen a confusión: el de suponer que la identidad étnica se expresa en la misma forma en todos los miembros de un grupo o, al contrario, asumir que las expresiones ideológicas diferentes de la identidad significan la existencia de identidades étnicas distintas.

h) Los procesos étnicos y el control cultural. Deseo terminar esta sección con algunas consideraciones generales sobre las perspectivas que abre la teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos.

Al introducir en el análisis el concepto de control cultural resulta posible diferenciar, dentro de la cultura etnográfica total de cualquier grupo, varios ámbitos cuya amplitud y contenidos concretos resultan significativos para la comprensión de los procesos étnicos. Los contenidos de cada ámbito no se pueden determinar a priori, porque son resultado de la relación particular que exista entre decisiones —propias o ajenas— y elementos culturales —propios y ajenos— en las diversas acciones que conforman la vida del grupo en un momento determinado, por eso, sólo el estudio empírico de

cada caso permite conocer las características de los ámbitos culturales.

La relación de control cultural y, en particular, el ejercicio de decisiones propias sobre elementos culturales propios (lo que conforma la cultura autónoma), se convierte en el eje a partir del cual resulta posible articular las tres principales expresiones del fenómeno étnico: el grupo, la cultura y la identidad. Al definir al grupo en relación con un repertorio de elementos culturales que considera como patrimonio común propio y sobre los cuales reclama el derecho exclusivo de tomar decisiones, la cultura adquiere de nuevo relevancia como categoría analítica en el estudio de los procesos étnicos, superando las limitaciones y distorsiones de los enfoques culturalistas, porque no se parte de la cultura en sí misma como criterio de definición del grupo étnico, ni se entiende la cultura como una totalidad sin diferencias internas significativas. Por lo contrario, se distinguen ámbitos pertinentes en términos de una relación específica: el control cultural. En este primer análisis se delimita la cultura autónoma y es en relación con esa parte específica de la cultura total como se define al grupo.

La identidad étnica, a su vez, también resulta comprensible a partir de esa definición de grupo y se puede articular en el planteamiento general, tanto en términos de expresión ideológica de la pertenencia al grupo (y, en consecuencia, con acceso legítimo - aunque generalmente diferenciado - al patrimonio cultural étnico), como en términos del ejercicio mismo de esa cultura, a través del cual la identidad étnica adquiere contenidos culturales específicos. La integración de las tres categorías (grupo social, cultura e identidad) no es producto de la convergencia forzada de otras tantas formas diferentes de análisis, sino que se establece desde el propio planteamiento teórico inicial.

Por otra parte, la naturaleza contrastiva del grupo y la identidad, que se enfatiza frecuentemente en el estudio de los fenómenos étnicos, puede entenderse de manera más convincente, porque no se explica únicamente como resultado de la confrontación entre un “nosotros” y “los otros”, sino que se toma en cuenta la existencia de un repertorio cultural concreto que se considera propio y exclusivo de cada “nosotros”.

El control cultural debe entenderse como un sistema y como un proceso. Al estudiarlo como sistema resulta posible diferenciar los ámbitos de la cultura y establecer la estructura de las decisiones en un momento dado. Al analizarlo como proceso, esa visión estática adquiere movimiento: aparecen las tensiones, las contradicciones y los conflictos que caracterizan toda relación interétnica asimétrica. El estudio puntual de los seis procesos que determinan el control cultural permite comprender las líneas generales que sigue la relación interétnica y los cambios que ocurren en las instancias de decisión (expresadas en la organización social), en los elementos de la cultura y en las modalidades y características de la identidad étnica, vista como expresión ideológica y como práctica de una cultura.

Este planteamiento inicial es necesariamente incompleto. Quedan abiertas muchas preguntas y apenas se atisban problemas más puntuales que sólo podrán formularse con precisión en la medida en que el esquema conceptual y metodológico propuesto se aplique al estudio de situaciones concretas. En la última sección enuncio en forma general y prepositiva algunos temas referidos a la realidad mexicana cuyo estudio, en mi opinión, promete resultados significativos para avanzar en esta línea.



## LOS PROCESOS ÉTNICOS EN MÉXICO DESDE LA PERSPECTIVA DEL CONTROL CULTURAL

La riqueza y complejidad de los procesos étnicos en México hacen de nuestra sociedad y de nuestra historia un campo privilegiado de estudio. Desde la perspectiva teórica que se ha esbozado se deben mencionar por lo menos algunas de las principales líneas de investigación que ofrecen la posibilidad, por una parte, de comprender mejor los procesos étnicos que ocurren y han ocurrido en México y, por otra parte, de avanzar en el estudio comparado de casos que permita formular generalizaciones de orden teórico en relación con la naturaleza de los fenómenos étnicos y el control cultural.

En la época precolonial, hasta principios del siglo XVI, existió una gran cantidad de grupos con identidades étnicas particulares, cuyo número no ha sido establecido con precisión. Muchos de estos pueblos participaban de un horizonte civilizatorio común: la civilización mesoamericana; otros, en cambio, aunque estaban en contacto con esa civilización, se considera que formaban parte de otra área cultural, la llamada Aridoamérica. Pese a que la información escrita que ha llegado hasta nuestros días se refiere preponderantemente al último periodo precolonial y a que la naturaleza de la documentación arqueológica no permite en este momento precisar muchos datos pertinentes para el estudio de los procesos étnicos anteriores, es previsible que la aplicación del modelo teórico del control cultural contribuya a abordar algunos problemas de interés y permita formular preguntas que estimularían el desarrollo de ciertos estudios arqueológicos y etnohistóricos.

Un primer problema consistiría en establecer los tipos de sistemas interétnicos que existieron en la época precolonial. Según la información disponible, las relaciones asimétricas entre distintos pueblos se encuentran ya desde periodos muy tempranos; las formas concretas en que se ejercía la dominación no están suficientemente documentadas, salvo para algunos casos como el de los mexicas. Debe, sin embargo, plantearse el problema de cómo funciona el control cultural en un sistema interétnico en que los pueblos involucrados participan de una misma civilización. Esta condición indica que las matrices culturales de los diversos pueblos tienen elementos en común y, por lo tanto, cabe esperar que en muchos casos los elementos culturales sobre los que cada grupo desea adquirir control, sean los mismos, ya que son valorados dentro de un contexto semejante. De igual manera, la imposición de elementos culturales por parte del grupo dominante no revestiría las mismas características que cuando se trata de pueblos que proceden de civilizaciones diferentes: esta es la situación que se presenta con la invasión europea y el establecimiento del orden colonial. A partir de ese momento, el grupo dominante pertenece a una civilización diferente a la de los pueblos dominados e introduce necesariamente una serie de elementos culturales totalmente nuevos que pasan a formar parte, inicialmente, del ámbito de la cultura impuesta a los grupos colonizados. Los procesos de enajenación y supresión cambian sustancialmente de objetivos y procedimientos, ya que los intereses del colonizador difieren en muchos aspectos de los que perseguía cualquier pueblo dominante anterior, ubicado en el mismo horizonte civilizatorio de los grupos sometidos. Piénsese, a guisa de ejemplos gruesos, en la explotación minera, en el sistema de plantaciones, en la evangelización y en los requerimientos particulares de las nuevas ciudades, para apreciar la diferencia radical que representó la imposición del orden colonial en relación con las formas previas de dominación. De hecho, la diferencia parece ser de tal cualidad que sería necesario conceptualizar en forma distinta los dos sistemas de relaciones interétnicas asimétricas: el previo a la invasión europea y el que se instaura desde el siglo XVI.

En torno a la problemática anterior surgen otras cuestiones que requerirían investigación puntual. Por ejemplo: ¿cómo cambian las formas de resistencia de los pueblos sometidos, de una a otra situación? La vida religiosa puede ser un buen campo de estudio para este tema, ya que la ideología mística evangelizados de los españoles era completamente extraña a los pueblos expansionistas precoloniales; la lucha en el terreno religioso, cuya importancia es innegable durante el periodo colonial, no parece haber tenido igual significación en la etapa previa. Hay otras cuestiones abiertas, como la posesión de la tierra de los pueblos dominados, cuyo sentido también difiere de un caso a otro. Para explicar éstas y muchas otras diferencias sería necesario profundizar en el conocimiento de las matrices culturales (civilizatorias, en verdad) de los pueblos dominantes y de los dominados, para lo cual resultaría de gran utilidad estudiar en detalle los procesos de resistencia, imposición y supresión que se dieron en las diferentes situaciones, porque ellas revelan los intereses profundos de los pueblos en confrontación.

El mundo precolonial, al igual que los siglos corridos desde la invasión europea, ofrecen infortunadamente muchos ejemplos de pueblos desaparecidos. Estos casos, cuando no resultan del genocidio y el exterminio material de los grupos, son producto del etnocidio, esto es, de la imposición de condiciones que impiden la continuidad histórica de una unidad étnica diferenciada. Tenemos pues, sin motivo de orgullo, un rico acervo de casos a través de los cuales es posible profundizar en el estudio de cómo desaparece un pueblo por la imposición de un sistema de control que rebasa los límites últimos de presión sobre su cultura autónoma.

La otra cara de la moneda constituye el surgimiento de nuevas identidades, de nuevos grupos. Para los cientos de grupos étnicos que existieron en la época precolonial la información al respecto, hasta el momento, resulta insuficiente; aunque algunos casos mejor documentados, como el de los aztecas, parecen reforzar la hipótesis de que la constitución de una unidad política autónoma es una condición inexcusable para la gestación de un grupo étnico. Más adelante en la historia se presentan problemas que sí permiten un análisis preciso: ¿quiénes son los mestizos en México? ¿Puede llamarse a éste, grupo étnico? ¿Cómo, en su caso, se constituyó su identidad y el ámbito de su cultura autónoma? Si el criterio fundamental para la definición de un grupo étnico es la configuración de un conjunto social que asume como propio un determinado universo de elementos culturales, entonces el surgimiento de una capa social que era necesaria para la administración y el funcionamiento de una colonia en la que la cantidad de los nativos (los indios) superaba con mucho a la de los colonizadores (los peninsulares) permitiría explicar que esa capa socialmente diferenciada (los mestizos) aspiraba en un momento dado a constituirse en el centro de una nueva unidad política que asumiera el control de los elementos culturales existentes en la sociedad y el territorio de la colonia original. Es decir, que tal grupo estaría en posibilidad de constituirse en un nuevo grupo étnico-nacional. La creación del Estado mexicano a principios del siglo XIX es también el momento de otro cambio fundamental: las fronteras internacionales delimitan a partir de entonces el territorio de nuevas unidades políticas, las naciones independientes, en vez de ser sólo límites administrativos entre colonias, que en algunos casos dependen de una misma metrópoli. La guerra contra los pueblos nómadas del norte y el exterminio de muchos de ellos a lo largo del siglo XIX puede interpretarse justamente en esa perspectiva: un nuevo grupo étnico (los mestizos y los criollos, unidos bajo la nueva identidad de mexicanos), ha logrado imponerse como el grupo que define la unidad étnica nacional y ha delimitado el universo territorial y social cuyos elementos y recursos considera propios (es decir, de los mexicanos), frente a otros grupos

vecinos que también han accedido a la condición de autonomía nacional. La ocupación de las regiones fronterizas adquiere en ese momento una nueva importancia, porque de ella depende la afirmación de esos territorios como elementos culturales propios, exclusivos, diferentes de los estados vecinos. Los pueblos indios que ocupaban esas “tierras de nadie” deben entonces ser eliminados o sometidos en función de la nueva legitimidad que impone el grupo étnico-nacional emergente: los mexicanos. Desde fines del siglo XVIII hasta hoy, el grupo de origen mestizo-criollo busca consolidar su identidad particular y contrastante, la identidad de mexicano, para lo cual, en su momento, establece jurídicamente las normas que regulan la pertenencia y las formas de participación en la sociedad mexicana (es decir, el acceso legítimo a los elementos culturales considerados propios) y procura construir una imagen consecuente de la cultura nacional. Naturalmente, este es un proceso complejo y conflictivo en el que los distintos grupos de mexicanos participan en forma diferente, en función de las contradicciones de intereses que existen entre los propios grupos y entre las clases en que se divide la sociedad mexicana. De cualquier manera, esta óptica para abordar la historia moderna de México permite entender con mayor claridad aspectos como la política indigenista, en la que se manifiesta en forma explícita el conflicto entre el nuevo grupo étnico-nacional que ha definido y asumido como propios todos los elementos y recursos culturales del país, y los pueblos indios, que sostienen su derecho exclusivo de decisión sobre el acervo de elementos que consideran su patrimonio cultural. Incluso la lucha entre centralismo y federalismo podría interpretarse como una disputa por mayor control cultural entre un poder central en vías de consolidación y grupos regionales dominantes susceptibles de transformarse en unidades políticas con mayor grado de autonomía, a partir de su eventual conformación como unidades étnicas distintas.<sup>10</sup>

Visto así, el estudio de la identidad nacional, del proceso de selección e imposición de los símbolos comunes en los que ésta debe reconocerse, y de la creación ideológica de una, exclusiva cultura nacional, resulta ser una tarea de enorme importancia para la comprensión de la realidad mexicana y, en un plano más general, para el conocimiento del fenómeno de etnogénesis.

La presencia actual de una considerable cantidad de grupos indios subalternos, con identidades particulares, abre la posibilidad de estudios comparados sobre muchos temas importantes para la comprensión de los procesos étnicos. La estructura del control cultural en los diferentes pueblos indios (que refiere ante todo a su relación con la sociedad dominante y con el Estado), muestra a primera vista y sin lugar a duda que es indispensable hacer distinción entre grupo que viven circunstancias diferentes. Algunos pueblos, por su mínima magnitud demográfica, por el deterioro de su organización social y por el empobrecimiento acelerado de su cultura propia, parecen estar al borde de su extinción como unidades étnicas diferenciadas. Otros, en cambio, presentan condiciones opuestas y han generado en tiempos recientes nuevas formas de resistencia activa a través de las cuales hacen explícito, en gran medida, su proyecto de reconstitución como unidades políticas autónomas.<sup>11</sup> En ambos casos, el análisis de los procesos étnicos desde la perspectiva del control cultural promete resultados que permitirían comprender mejor la dinámica de las diversas situaciones.

Por supuesto, el estudio comparado de los procesos que determinan la estructura del control cultural en diversas áreas de la vida social se ofrece como un terreno muy fértil para profundizar la comprensión de las relaciones interétnicas y, en general, del fenómeno étnico en sus distintas manifestaciones. Habría un camino promisorio para avanzar en estos temas si se analiza de manera

sistemática la forma en que ocurren los procesos de control cultural en torno a un mismo aspecto de la cultura, pero en diferentes grupos y momentos. Temas como el trabajo, la educación, la religión y el cuidado de la salud, se ven de inmediato como sujetos de investigación comparada que presentan características óptimas para analizar en detalle el funcionamiento del control cultural en las situaciones de relación interétnica. En cada uno de ellos se puede contrastar claramente los contenidos de la cultura autónoma con los correspondientes, ajenos, que se pretende imponer; a partir de ahí pueden estudiarse los procesos concretos que se desencadenan en defensa de la cultura propia y los que actúan en favor de la cultura ajena. Cada uno de esos temas, mencionados sólo a título de ejemplo, incluye instituciones y acciones que requieren la puesta en juego de elementos culturales de toda clase, por lo que su estudio permite analizar los procesos en conflicto en los diversos niveles de la realidad social y cultural.

Por último, conviene plantear algunos temas que se refieren particularmente a la problemática de la identidad étnica, para los cuales también la situación contemporánea en México ofrece ricas posibilidades de investigación. Los fenómenos de migración, en sus diferentes modalidades, alcanzan una gran intensidad en muchas regiones indias del país. En el marco de análisis del control cultural, las distintas situaciones de los emigrantes permiten estudiar, por una parte, el funcionamiento real de las normas de afiliación étnica (cómo se mantiene la pertenencia al grupo de origen, por qué se pierde) y, por otra parte, en la conducta de los emigrados se pueden observar las alternativas en el manejo de la identidad, entendida ésta no sólo como expresión ideológica que se expresa a través de signos y símbolos diacríticos, sino como ejercicio de la cultura propia, que se da entonces en un contexto ajeno. ¿En qué medida las diferentes opciones de los emigrantes —ocultar o afirmar su identidad, por ejemplo— tienen relación con las características del grupo de origen y su cultura autónoma y no solamente con las circunstancias ajenas y variables en que viven los emigrados? Esta sería una cuestión relevante para entender mejor la relación entre identidad étnica y contenidos concretos de la cultura autónoma.

¿Coexisten la identidad étnica y la identidad nacional? Si es así, ¿cómo se da esa coexistencia, en base a cuáles diferencias de significado entre ambas identidades? Como ya se anotó, parece indudable, desde la perspectiva histórica, la presencia de un conflicto que se origina en la decisión de la sociedad dominante de "mexicanizar" los elementos culturales de los pueblos indios (esto es, asumirlos como patrimonio común de - en teoría - todos los mexicanos) y la resistencia permanente de los grupos a perder el control sobre su cultura autónoma. Ese conflicto debe manifestarse también en términos de identidad porque, al menos en los momentos de confrontación más aguda, la identidad nacional y la identidad étnica expresan intereses opuestos. La forma en que este conflicto se ha manejado en la historia reciente de México, tanto por la sociedad dominante como por los pueblos indios, ofrece un campo de estudio de la mayor importancia, no sólo por su interés teórico sino también para contribuir al esclarecimiento de un grave problema social que permea muchos ámbitos de la vida mexicana.

Sería posible alargar indefinidamente la lista de temas a investigar. Pero no es éste el lugar para intentar un catálogo completo ni para formular un plan de investigaciones. Sólo he querido mostrar, con algunos ejemplos que me parecen relevantes, las posibilidades que ofrece el esquema teórico del control cultural como instrumento de análisis de los procesos étnicos en México.

---

\* Publicado en *Anuario Antropológico/86* (Editora Universidad de Brasilia/Tempo Brasileiro) 1988: 13-53.

## NOTAS

<sup>1</sup> Este ensayo fue redactado dentro del proyecto de investigación que tengo a mi cargo en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social. Su versión preliminar sirvió como documento base de discusión en el seminario sobre “Grupo étnico, identidad y cultura” que dirigí en el Programa de Doctorado del CIESAS en 1986. Agradezco los comentarios críticos y las sugerencias de los participantes, así como del Dr. Enrique Valencia.

<sup>2</sup> Para la descripción de varios casos y la discusión de diversos enfoques sobre el tema, *cf.* Després, 1975.

<sup>3</sup> Sobre el concepto de situación colonial, Balandier, 1963. Aplicaciones y desarrollos posteriores de la noción de situación colonial, en: Wallerstein, 1966; Stavenhagen, 1969 y Bonfil Batalla, 1972.

<sup>4</sup> Esa posición la sostiene Roberto Cardoso de Oliveira, 1976:63.

<sup>5</sup> La distinción es de Leo A. Després, 1975: 196.

<sup>6</sup> Hay, desde luego, acciones espontáneas, no concertadas, únicas; pero en la vida social parecen ocupar un espacio reducido y, sobre todo, tales acciones pueden dejarse de lado en esta reflexión porque la posibilidad de comprender los fenómenos descansa en el postulado de que hay regularidades en su ocurrencia y en sus características, lo que permite una aproximación metódica a los mismos.

<sup>7</sup> También se supera así el falso problema de la “autenticidad” de una cultura, al establecerse como criterio para definir cualquier elemento cultural como propio de esa cultura el hecho de que el grupo en cuestión posea la capacidad de producirlo, reproducirlo, consérvalo y mantenerlo, independientemente del origen histórico de tal elemento.

<sup>8</sup> Es importante, al respecto, establecer la diferencia que existe entre la noción de “control social” que emplea Adams y la de “control cultural” tal como se propone aquí. Para Adams el control social se ejerce sobre flujos o formas de energía que existen en el entorno y que son culturalmente significativas; es, en esencia, una acción física que se traduce en relaciones sociales entre los actores y que pueden ser de superordinación/subordinación, o de coordinación. El ejercicio, real o potencial, del control social sobre determinadas porciones de energía del ambiente, es la base del poder. El esquema de análisis que propone Adams se aplica tanto a las relaciones interpersonales como a las que se establecen entre grupos o unidades sociales de cualquier tipo. La cultura se presenta como un marco simbólico que da sentido al control social y a las relaciones de poder, sin embargo, los elementos sobre los que se ejerce el poder son entendidos siempre en términos de energía: se proponen como elementos físicos, materiales (formas de energía) y se distinguen de la cultura en tanto ésta sólo les da significado, esto es, los convierte en “culturalmente significativos”. En el esquema de control cultural, tal como aquí se plantea, los elementos o recursos materiales se entienden, en

cambio, como componentes de la cultura, como elementos culturales en sí mismos, al margen de su condición de manifestaciones de energía —lo que, en última instancia y dado el carácter universal de la premisa según la cual todo es energía, poco ayuda para definir cierto tipo de elementos específicos, en este caso los elementos culturales. Por otra parte, la estructura de poder al interior de cada grupo es, según Adams, un objeto de análisis privilegiado cuando se pretende comprender la estructura social del grupo en cuestión; en el estudio de las relaciones interétnicas, las unidades que interactúan son los grupos étnicamente diferenciados y, por tanto, el análisis de las decisiones y del control cultural se debe situar a nivel de esas unidades y no de los individuos. Cf. Adams, 1975.

<sup>9</sup> En esta perspectiva es posible hacer una fructífera relectura de los ensayos reunidos por Malinowski (1959).

<sup>10</sup> De hecho, los regionalismos comparten muchas características con los movimientos étnicos. En ambos casos se reclaman derechos exclusivos sobre determinados elementos culturales. Una posible distinción se establecería por el hecho de que las reivindicaciones regionales no necesariamente descansan en la presunción de que los habitantes de la región forman un grupo con una cultura propia, sino que pueden fundamentarse en otros términos, por ejemplo, en el hecho de que la región aporta a la nación más recursos que los que recibe de ésta. Quizás en muchos procesos de etnogénesis la territorialidad desempeñe un papel crucial; lo que parece cierto es que una identidad étnica del pasado, real o supuesta, se aduce con frecuencia para legitimar un movimiento de reivindicación regional.

<sup>11</sup> Para una discusión sobre las nuevas organizaciones de lucha de los grupos indígenas véase Bonfil Batalla (1981).

## BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard N., 1975, *Energy and Structure. A Theory of Social Power*, The University of Texas Press, Austin.
- Balandier, Georges, 1963, *Sociología Actual de l'Afrique Noire*, P.U.F., París.
- Barth, Frederick, 1969, "Introduction", en F. Barth, org., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Little Brown & Co., Boston
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1972, "El Concepto de Indio en América: Una Categoría de la Situación Colonial", *Anales de Antropología*, vol. IX, UNAM, México.
- 1981, *Utopía y Revolución. El Pensamiento Político Contemporáneo de los Indios en América Latina*, Ed. Nueva Imagen, México.
- 1983, "Lo Propio y lo Ajeno. Una Aproximación al Problema del Control Cultural", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 103, UNAM, México.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, 1976, *Identidad, Etnia e Estructura Social*, Pioneira, Sao Paulo.
- Casimir, Jean, 1981, *La Cultura Oprimida*, Ed. Nueva Imagen, México.
- Després, Leo, 1975, "Toward a Theory of Ethnic Phenomena", en L. A. Després, org., *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, Mouton, La Haya.
- Durkheim, Emile, 1968, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, P.U.F, París.
- Malinowski, Bronislaw, 1959, *Methods of the Study of Culture Contact in Africa*. International African Institute, Oxford University Press, Oxford.

- 
- Stavenhagen, Rodolfo, 1969, *Las Clases Sociales en las Sociedades Agrarias*, Siglo XXI, México.
- Steward, Julian H, 1955, *Theory of Culture Change*, University of Illinois Press, Illinois.
- Van Den Berghe, Pierre, 1975, "Ethnicity and Class in Highland Peru", en L. A. Després, org., *Toward a Theory of Ethnic Phenomena*, Mouton, La Haya.
- Wallerstein, Immanuel (org.), 1966, *Social Change. The Colonial Situation*, John Wiley, New York.

## EL CONCEPTO DE INDIO EN AMÉRICA: UNA CATEGORÍA DE LA SITUACIÓN COLONIAL

*Guillermo Bonfil Batalla*

La definición de indio o indígena (términos que en este ensayo se emplean indistintamente) no es una mera preocupación académica ni un problema semántico. Por lo menos, no lo es en la medida en que se reconozca que el término en cuestión designa una categoría social específica y, por lo tanto, al definirla es imprescindible establecer su ubicación dentro del contexto más amplio de la sociedad global de la que forma parte. Y esto, a su vez, está preñado de consecuencias de todo orden, que tienen que ver con aspectos teóricos y con problemas prácticos y políticos de enorme importancia para los países que cuentan con población indígena.

En primer lugar, me propongo revisar críticamente las principales definiciones que se han elaborado en torno al indígena. En seguida, ofrezco mi propia concepción al respecto. Finalmente, señalo algunas implicaciones de la posición que sustento.<sup>1</sup>

### LOS INTENTOS POR DEFINIR AL INDIO

El indio ha evadido constantemente los intentos que se han hecho por definirlo. Una tras otra, las definiciones formuladas son objeto de análisis y de confrontación con la realidad, pruebas en las que siempre dejan ver su inconsistencia, su parcialidad o su incapacidad para que en ellas quepa la gran variedad de situaciones y de contenidos culturales que hoy caracterizan a los pueblos de América que llamamos indígenas.

Algunos enfoques parecen haber sido definitivamente superados. En general, cualquier intento por definir a la población indígena de acuerdo con un solo criterio, se considera insuficiente. El uso exclusivo de indicadores biológicos, conectado estrechamente con la concepción del indio en términos raciales, resulta obsoleto dada la amplitud de la miscigenación ocurrida entre poblaciones muy diversas —entre sí y dentro de cada una de ellas—, lo que hace que en América todos resultemos mestizos. Sin embargo, todavía en las últimas décadas se publicaron sesudos ensayos en los que sus autores pretendían caracterizar biológicamente a los grupos indígenas, o más aún, clamaban en contra de la confusión de la raza indígena con una clase social, lo que "sólo lleva a tergiversaciones interesadas de las cosas y dificulta la clara comprensión del problema porque elimina, artificialmente, uno de los términos principales: el de raza, que juega en él un papel preponderante".<sup>2</sup> En los Estados Unidos la definición legal de indio incluye todavía consideraciones sobre el porcentaje de sangre indígena de los individuos.<sup>3</sup>



El criterio lingüístico es el más frecuentemente usado para las estimaciones censales de la población indígena. Sin embargo, el uso de lenguas aborígenes no resulta tampoco un indicador suficiente; un país como el Paraguay presenta un ejemplo extremo de la falta de adecuación entre el sector de la población hablante de un idioma indígena y el grupo social denominado indio, ya que el 80% de los paraguayos hablan el guaraní y sólo el 2.6% de la población total es considerado indígena.<sup>4</sup> En general, en todos los países hay un sector de indios que no hablan la lengua aborígen, así como un número de hablantes de esas lenguas que no son definidos como indígenas. Ambas situaciones no se componen sólo de casos individuales sino que pueden referirse a comunidades enteras.

La cultura, en el sentido globalizante que se da a ese término en antropología, ha sido el criterio más favorecido para basar en él la definición de indígena. Los indios, se dice, participan de culturas diferentes de la Europa occidental, que es la cultura dominante en las naciones americanas. "Son indígenas —afirma Comas— quienes poseen predominio de características de cultura material y espiritual peculiares y distintas de las que hemos dado en llamar "cultura occidental".<sup>5</sup> No se intenta definir cuál es la cultura indígena; se la establece por contraste con la cultura dominante; a lo sumo, se indica que aquélla tiene su punto de partida en las culturas precolombinas. Así, por ejemplo, Gamio escribió:

Propiamente un indio es aquel que además de hablar exclusivamente su lengua nativa, conserva en su naturaleza, en su forma de vida y de pensar, numerosos rasgos culturales de sus antecesores precolombinos y muy pocos rasgos culturales occidentales.<sup>6</sup>

Y, por su parte, León-Portilla agrega:

en nuestro medio cuando se pronuncia la palabra "indígena", se piensa fundamentalmente en el hombre prehispánico y en aquellos de sus descendientes contemporáneos que menos fusión étnica, y sobre todo cultural, tienen con gentes más tardíamente venidas de fuera.<sup>7</sup>

En la bien conocida definición que formuló Alfonso Caso<sup>8</sup> se atiende al hecho de que en muchos grupos indígenas la proporción de elementos de origen precolombino es ya mínima; por eso el autor indica que el criterio cultural (uno de los cuatro que emplea; los otros tres son el biológico, el lingüístico y el psicológico):

consiste en demostrar que un grupo utiliza objetos, técnicas, ideas y creencias de origen indígena o de origen europeo pero adoptadas, de grado o por fuerza, entre los indígenas, y que, sin embargo, han desaparecido ya de la población blanca.<sup>9</sup>

El contraste frente a la cultura dominante queda a salvo: la cultura del grupo indígena podría estar predominantemente compuesta de elementos de origen europeo; pero el hecho de que tales rasgos ya no estén en vigor entre la población "blanca" permitiría definirla como una cultura diferente. Lo que importa, según Caso, no es el contenido específico de la cultura, ni la proporción de rasgos precolombinos que contenga, sino el que siga siendo considerado cultura indígena y el que sus portadores continúen sintiendo que forman parte de una comunidad indígena. Volveré más adelante sobre este aspecto.

Quienes se sienten indios en América, o son considerados tales, forman un conjunto

demasiado disímil en cuyo seno es fácil encontrar contrastes más violentos y situaciones más distantes entre sí, que las que separan a ciertas poblaciones indígenas de sus vecinas rurales que no caen dentro de aquella categoría. Si se piensa, por ejemplo, que hay todavía grupos cazadores y recolectores en la cuenca amazónica que permanecen casi sin contacto con la población nacional, y si se compara su situación y su cultura con las de los zapotecos del Istmo de Tehuantepec, se estará de acuerdo en que, aunque ambos se sintiesen pertenecer a una comunidad indígena —o más bien, aunque a ambos les adscribamos la calidad de indios—, esa identidad nos resulta de escaso valor heurístico y es, por sí misma, incapaz de explicarnos la diferente condición de los dos grupos ni las razones para agruparlos en la misma categoría.

Ante la situación descrita, algunos antropólogos plantearon la imposibilidad de llegar a una definición universalmente válida del indio. Pedro Carrasco, por ejemplo, señalaba dos alternativas:<sup>10</sup> o se trataba de una definición arbitraria, escogida por el investigador en función del problema específico que desea estudiar —y por lo tanto, de valor sólo en términos de esa investigación particular—, o se reconocía que el indio es una categoría social peculiar de ciertos sistemas sociales y se estudiaba objetivamente en cada uno de ellos, sin pretender darle a esa categoría un rango más amplio que el que tenga en la sociedad concreta de que se trate. "El concepto de indio —concluye Carrasco— varía en su contenido real en las diferentes regiones, y no hay definición que sea válida dondequiera." Por otro lado, se llegó hasta a negar el indio y a tachar de discriminadora a la política indigenista.<sup>11</sup>

El debate sobre la definición de indio llegó a su clímax al mediar la década de los cuarenta.<sup>12</sup> Por esos mismos años cobró auge una corriente de opinión que pugnaba por una definición funcional y utilitaria, al margen del academicismo que ya sonaba bizantino, y destinada únicamente a delimitar de manera convincente cuáles debían ser los sectores de la población que serían objeto de una política especial: la política indigenista.<sup>13</sup> La condición de indio resultaba, dentro de esta nueva perspectiva, una cuestión de grado: los indios estaban peor equipados que otros grupos para la convivencia dentro de la sociedad dominante, por lo que resultaban ser el sector más explotado; la indianidad se identificaba con un núcleo de costumbres rústicas y con el retraso, y era algo que se podía y se debía eliminar.<sup>14</sup> Esta corriente continúa hasta nuestros días y encuentra su expresión más desarrollada en la obra reciente de Ricardo e Isabel Pozas, quienes señalan:

Se denomina indios o indígenas a los descendientes de los habitantes nativos de América —a quienes los descubridores españoles, por creer que habían llegado a las Indias, llamaron indios— que conservan algunas características de sus antepasados en virtud de las cuales se hallan situados económica y socialmente en un plano de inferioridad frente al resto de la población, y que, ordinariamente, se distinguen por hablar las lenguas de sus antepasados, hecho que determina el que éstas también sean llamadas lenguas indígenas,

y prosiguen más adelante:

Fundamentalmente, la calidad de indio la da el hecho de que el sujeto así denominado es el hombre de más fácil exploración dentro del sistema; lo demás, aunque también distintivo y retardador, es secundario.<sup>15</sup>

Darcy Ribeiro también explora este camino y considera la indianidad como una forma de desajuste frente a la sociedad nacional.<sup>16</sup>

## EL INDIO COMO CATEGORÍA COLONIAL

De lo expuesto anteriormente se concluye que la definición de indio no puede basarse en el análisis de las particularidades propias de cada grupo; las sociedades y las culturas llamadas indígenas presentan un espectro de variación y contraste tan amplio que ninguna definición a partir de sus características internas puede incorporarlas a todas, so pena de perder cualquier valor heurístico.

La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial.

El indio nace cuando Colón toma posesión de la isla Hispaniola a nombre de los Reyes Católicos. Antes del descubrimiento europeo la población del Continente Americano estaba formada por una gran cantidad de sociedades diferentes, cada una con su propia identidad, que se hallaban en grados distintos de desarrollo evolutivo: desde las altas civilizaciones de Mesoamérica y los Andes, hasta las bandas recolectoras de la floresta amazónica. Aunque había procesos de expansión de los pueblos más avanzados (incas y mexicas, por ejemplo) y se habían consolidado ya vastos dominios políticamente unificados, las sociedades prehispánicas presentaban un abigarrado mosaico de diversidades, contrastes y conflictos en todos los órdenes. No había "indios" ni concepto alguno que calificara de manera uniforme a toda la población del Continente.<sup>17</sup>

Esa gran diversidad interna queda anulada desde el momento mismo en que se inicia el proceso de conquista: las poblaciones prehispánicas van a ver enmascarada su especificidad histórica y se van a convertir, dentro del nuevo orden colonial, en un ser plural y uniforme: el indio / los indios. La denominación exacta varió durante los primeros tiempos de la colonia; se habló de "naturales" antes de que el error geográfico volviera por sus fueros históricos y se impusiera el término de indios. Pero, a fin de cuentas, lo que importa es que la estructura de dominio colonial impuso un término diferencial para identificar y marcar al colonizado.

Esa categoría colonial (los indios) se aplicó indiscriminadamente a toda la población aborígen, sin tomar en cuenta ninguna de las profundas diferencias que separaban a los distintos pueblos y sin hacer concesión a las identidades preexistentes. Tal actitud generalizante la comparten necesariamente todos los sectores del mundo colonizador y se ejemplifica bien en los testimonios que revelan la mentalidad de los misioneros: para ellos, los indios eran infieles, gentiles, idólatras y herejes. No cabe en esta visión ningún esfuerzo por hacer distinciones entre las diversas religiones prehispánicas; lo que importa es el contraste, la relación excluyente frente a la religión del conquistador. Así, todos los pueblos aborígenes quedan equiparados, porque lo que cuenta es la relación de dominio colonial en la que sólo caben dos polos antagónicos, excluyentes y necesarios: el dominador y el dominado, el superior y el inferior, la verdad y el error.

En el orden colonial el indio es el vencido, el colonizado. Todos los dominados, real o potencialmente, son indios: los incas y los piles, los labradores y los cazadores, los nómadas y los sedentarios, los guerreros y los sacerdotes; los que ya están sojuzgados y los que habitan más allá

de la frontera colonial, siempre en expansión; los próximos, los conocidos sólo por referencias y los que apenas se imaginan o se intuyen. De una sola vez, al mismo tiempo, todos los habitantes del mundo americano precolonial entran en la historia europea ocupando un mismo sitio y designados con un mismo término: nace el indio, y su gran madre y comadrona es el dominio colonial.

La consolidación paulatina del régimen colonial va haciendo explícito el contenido de la categoría indio dentro del sistema. La colonia disloca el orden previo y va estructurando uno nuevo que se vertebra jerárquicamente y descansa en la explotación del sector recién inventado: el indio. El colonizador se apropia paulatinamente de las tierras que requiere; somete, organiza y explota la mano de obra de los indios; inicia nuevas empresas coloniales siempre fundadas en la disponibilidad de indios; establece un orden legal para regular —y sobre todo para garantizar— el dominio colonial; modifica compulsivamente la organización social y los sistemas culturales de los pueblos dominados, en la medida en que tales alteraciones son requeridas para el establecimiento, la consolidación y el crecimiento del orden colonial.

Como toda estructura colonial, el mundo euroamericano es un mundo escindido, bipolar. El orden jerárquico admite aquí sólo dos instancias; el colonizador y el colonizado. La racionalización correspondiente postula la supremacía del colonizador en base a la superioridad de su raza o de su civilización. La situación colonial implica, como lo ha señalado Georges Balandier, un verdadero choque de civilizaciones.<sup>18</sup> La diferencia cultural entre colonizador y colonizado no es un mero añadido al sistema de dominio colonial sino un elemento estructural indispensable. De ahí, precisamente, que sea ésta la única distinción cultural que cuenta (y aquí, al decir cultural, se abarcan también distinciones raciales reales o sólo postuladas) y que es preciso asumir y remarcar: no importa cuán diferentes sean entre sí los colonizados, lo que verdaderamente importa es que sean diferentes del colonizador. Por eso son indios, genéricamente.

¿Cómo entender dentro de este contexto el proceso del mestizaje?, ¿no es evidente que la presencia misma del mestizo anula el planteamiento anterior, es decir, la estructura bipolar del régimen colonial? Cabe recordar, en primer término, la distinción entre el mestizaje biológico y la categoría social de mestizo; aquí he de referirme a esta última, sin desconocer que el mestizo es, a la vez que un segmento de la sociedad colonial, un producto de la mezcla biológica entre colonizadores y colonizados, pero entendiendo que además de los catalogados socialmente como mestizos, hubo también los frutos de una amplia miscigenación que permanecieron adscritos a la población indígena y, seguramente, también a la criolla.

El régimen colonial iberoamericano demandaba una capa social capaz de desempeñar una serie de tareas (administrativas, de servicios, de mediación o de mediatización) que la población netamente colonizadora —es decir, los españoles peninsulares y los criollos— no bastaban para cubrir. El funcionamiento de una empresa colonial en expansión y crecientemente compleja creaba día tras día nuevas funciones que no podían ser desempeñadas por el grupo dominante, pero que, al mismo tiempo, no podían ponerse en manos de la población colonizada, ya que correspondían, en mayor o menor grado, a la estructura de dominio. Los mestizos, como categoría social, como sector diferente de la población indígena fueron el expediente adecuado del que el sistema colonial echó mano para satisfacer esa carencia. Sobre este grupo se ejerció una intensa acción aculturativa que dio por

resultado su desarraigo del sector colonizado (que en general coincidía con su filiación materna); a ellos se destinó legalmente una serie de ocupaciones distintas de las admitidas para el indio; se les concedieron privilegios que los enfrentaban con los indios y, en fin, se les asignó un estatuto social diferente y superior al que ocupaba el colonizado, aunque también subordinado a la capa colonizadora estrictamente definida. En otras palabras, los mestizos pueden verse como un sector de origen colonizado que el aparato colonial cooptó para incorporarlo a la sociedad colonizadora, asignándole dentro de ella una posición subordinada. Visto así, el mestizo no es un enlace, un puente, ni una capa intermedia entre colonizadores y colonizados, sino un segmento particular del mundo colonizador, cuya emergencia responde a necesidades específicas del régimen dominante.

Otra es la condición del negro dentro de la estructura colonial. Él forma la segunda categoría del mundo colonizado y en eso se identifica con el indio. Pero representa una fuerza de trabajo complementaria o supletoria a la de la masa colonizada; se le destina a tareas diferentes —en general, a empresas coloniales que no tenían equivalente en las culturas prehispánicas—; se le adjudica un estatuto inferior al del indio; es el esclavo que se adquiere por compra, cuya humanidad se niega más empecinadamente y durante más largo tiempo que al indio, es decir, se le reifica en mayor grado. Su importancia será variable en las distintas colonias americanas, en función del monto y las condiciones de la población aborigen en las diversas áreas: en unas será sólo un suplemento comparativamente restringido, en otras se convertirá en la masa fundamental de los colonizados. En consecuencia, marcará con diferente intensidad a los regímenes coloniales y teñirá en diverso grado las características de las futuras naciones americanas. Por otra parte, en el tratamiento a la población de origen africano se pueden hallar muchos elementos semejantes a los que definen la condición del indio como colonizado, sólo que frecuentemente acentuados por el régimen de esclavitud; así, por ejemplo, la "marca del plural",<sup>19</sup> la falta de discriminación en cuanto a sus orígenes y filiaciones étnicas, la negación de su individualidad, el englobamiento dentro de una sola y misma categoría (el negro/los negros). "Negro" e "indio" son, en resumen, las dos categorías que designan al colonizado en América.

Los dos segmentos que forman la sociedad colonial se definen por su relación asimétrica y tal asimetría se manifiesta en todos los órdenes de la vida y conforma, en consecuencia, una situación total. Dentro de ella, el indio es el colonizado y, como tal, sólo puede entenderse por la relación de dominio a que lo somete el colonizador. En el proceso de producción, en el orden jurídico, en el contacto social cotidiano, en las representaciones colectivas y en los estereotipos de los dos grupos, se expresa siempre la diferenciación y la posición jerarquizada de ambos: el amo y el esclavo, el dominador y el dominado.

La invención del indio, o lo que es lo mismo, la implantación del régimen colonial en América, significa un rompimiento total con el pasado precolombino. No importa cuán abundantes y significativas puedan ser las evidencias de continuidad, de persistencia de elementos culturales entre la población aborigen, lo cierto es que el indio nace entonces y con él la cultura indígena: la cultura del colonizado que sólo resulta inteligible como parte de la situación colonial. Todos los rasgos de las culturas prehispánicas vigentes en el momento del contacto, adquieren a partir de entonces un nuevo significado: ya no son más ellos mismos, sino partes del sistema mayor que abarca también a la cultura de conquista. Así como ésta no puede entenderse como un simple trasplante de Europa a América —como lo ha mostrado Foster—<sup>20</sup> así tampoco es posible entender la cultura indígena como una perpetuación de las culturas originales durante el periodo colonial. Pero menos aún en el caso de la cultura indígena, porque

la cultura de conquista es la del grupo dominante en tanto que aquélla es la de los pueblos sojuzgados; la primera se modifica para adaptarse a un ambiente nuevo, pero su cultura madre, de la que pretende ser una expresión transterrada, permanece autónoma y ofrece un marco de referencia vigente, en tanto que la cultura indígena se ve alterada compulsivamente, se mutila, queda impedida de cualquier desarrollo autónomo, al mismo tiempo que sus pautas de referencia originales pierden aceleradamente vigencia y se opacan en el pasado para transformarse paulatinamente en mito o en nada.

Aunque la situación colonial homogeneiza a los pueblos dominados y los engloba dentro de una misma categoría; aunque, en mucho, el proceso de aculturación compulsiva al servicio de los intereses coloniales impone pautas idénticas y apunta hacia una igualación efectiva en algunos sectores de las culturas originales, no puede concluirse de esto que el proceso colonial hiciera tabla rasa de las diferencias preexistentes entre las sociedades sojuzgadas. Esto acontece así por razones de dos órdenes: primero, porque el efecto final de la aculturación compulsiva no sólo depende de la intención colonizadora sino también de la matriz cultural previa en la que habrán de darse los cambios; segundo, porque está dentro de las necesidades del orden colonial el impedir una cohesión creciente dentro del sector colonizado.

Es innegable que el efecto de la política colonial —que a cierto nivel puede considerarse unívoca— no fue el mismo en todas las poblaciones aborígenes sometidas a una misma potencia colonial. La diversidad de los resultados concretos obedeció a un complejo entrelazamiento de causas diferentes, pero entre ellas tienen un peso de singular importancia las condiciones particulares de cada sociedad colonizada. Un campo en el que es patente ese proceso diferencial, es el de los resultados de la evangelización. Aquí, el trasfondo religioso particular de cada grupo fue un factor de indudable importancia y su efecto se manifiesta en los fenómenos comúnmente designados como sincréticos. En otros aspectos, piénsese sólo en los resultados de la política de reducción y congregación, y en los problemas variadísimos que presentaron los diversos grupos de acuerdo con su peculiar organización social y su específico sistema de producción.

Por otra parte, fueron muchas y de distinto orden las medidas adoptadas por el régimen colonial para fragmentar las lealtades previas y obstruir el paso al surgimiento de otras nuevas y más amplias entre los colonizados. Como tendencia general podría señalarse la reorganización y el reforzamiento de la estructura de la comunidad local con su consecuente identidad parroquial, limitada a sus propios términos en virtud de su estructura de poder que reducía al mínimo la posibilidad de comunicación horizontal y aislaba a cada unidad local, mediatizando todos sus canales de comunicación en una primera instancia de poder controlada ya directamente por el aparato colonial. En otras palabras, cada unidad local indígena podría manejar hasta cierto punto sus asuntos internos, incluso mediante autoridades propias, pero la conexión con otras comunidades no podía hacerla directamente (horizontalmente) sino a través de funcionarios superiores que eran parte del sector colonizador. Aunados a esa estructura arborescente, y reforzándola, se multiplicaban los motivos artificiales de conflicto entre comunidades vecinas (por tierras y aguas, casi siempre) con lo que se ponía un dique más a la posibilidad de solidaridad entre los colonizados. El estudio de Fernando Fuenzalida sobre la matriz colonial de las comunidades tradicionales en el altiplano andino aporta un ejemplo excelente de ese proceso.<sup>21</sup>

En resumen, las culturas aborígenes sufren el efecto de la situación colonial integrando en su seno

los resultados de tendencias aparentemente contradictorias pero que son consecuentes y explicables dentro del contexto colonial. Por una parte, se modifican en sentido convergente para ajustarse a la situación que las iguala dentro del sistema: la de culturas colonizadas; por la otra, se particularizan al asimilar en forma diferencial las medidas aculturativas uniformes, en función de su matriz cultural específica, al mismo tiempo que las unidades étnicas mayores se fragmentan y se reorganizan en sociedades locales que responden a la estructura de dominio dentro del régimen colonial.

Dentro del sistema total el colonizado es uno y plural (el indio/los indios), forma una sola categoría que engloba y uniformiza al sector dominado; internamente, se disgrega en múltiples unidades locales que debilitan las antiguas lealtades enfatizando la identidad parroquial. Podría afirmarse, con Luis Beltrán, que la sociedad colonial es dual en su estructura básica y plural en el sector colonizado.<sup>22</sup>

Para concluir esta argumentación cabe repetir sus postulados iniciales: el término indio puede traducirse por colonizado y, en consecuencia, denota al sector que está sojuzgado en todos los órdenes dentro de una estructura de dominación que implica la existencia de dos grupos cuyas características étnicas difieren, y en el cual la cultura del grupo dominante (el colonizador) se postula como superior. El indio es una categoría supraétnica producto del sistema colonial, y sólo como tal puede entenderse.

#### LOS INDIOS EN LA AMÉRICA DE HOY

La quiebra del imperio colonial europeo en América debía colocar al indio en una nueva situación. Los aspectos puramente formales de este problema los atacaron algunos libertadores desde el momento mismo de la independencia. Así, por ejemplo, San Martín ordenaba en su decreto del 27 de agosto de 1821.<sup>23</sup> “En adelante no se denominarán los aborígenes *Indios* o *Naturales*; ellos son hijos y ciudadanos del Perú y con el nombre de 'Peruanos' deben ser conocidos”. Por desgracia, la desaparición del indio no se reducía a un simple cambio de nombre. La estructura social de las naciones recién inauguradas conservó, en términos generales, el mismo orden interno instaurado durante los tres siglos anteriores y, en consecuencia, los indios continuaron como una categoría social que denotaba al sector dominado bajo formas coloniales, ahora en el seno de países políticamente independientes.

Más todavía: muchos pueblos aborígenes se mantuvieron hasta mediados del siglo XIX en un estado de virtual independencia, ocupando enormes áreas que la sociedad colonial no había requerido, o no había podido incorporar efectivamente. Los países independientes habrían de sustentar en la explotación de esos territorios su economía nacional, atendiendo al desgajamiento de los antiguos imperios coloniales y a la necesidad de reorientar sus empresas económicas en un contexto nuevo en el que se debían vincular con la economía mundial de forma diferente a la que caracterizó a las colonias. Dos casos, entre muchos otros, muestran con toda claridad esta situación. En primer lugar, la conquista del Oeste en Norteamérica: un proceso por el que una enorme extensión territorial que había permanecido sólo nominalmente adjudicada a las metrópolis española e inglesa, pero que de hecho permanecía ocupada por una gran cantidad de grupos aborígenes autónomos y beligerantes, pasa a formar parte real de las nuevas naciones, las cuales, para dominarlo, no sólo habrán de luchar contra los indios sino entre ellas mismas. El segundo caso es el de la conquista del desierto, como se

denominó la expansión argentina hacia el sur, ocupando la pampa y la Patagonia que durante la época colonial fueron tan sólo tierra de indios. En ambos ejemplos es patente que la independencia y la formación de las naciones americanas repercutió en un nuevo impulso a la expansión territorial; pero lo que es más importante: la actitud "nacional" ante esa expansión, la actitud hacia los indios que ocupaban las tierras por conquistar, fue precisamente una actitud de conquista, que en nada se distinguía de la que caracterizó a los colonizadores europeos de los siglos XVI a XVII. La más superficial lectura de los documentos de la época revela similitudes sorprendentes con los clásicos cronistas de la conquista. El indio sigue apareciendo en ellos con las mismas características que tenía en el siglo XVI, a los ojos asombrados de los primeros expedicionarios: los mismos estereotipos, los mismos prejuicios, consolidados por más de 300 años de régimen colonial que, como anoté ya, exigía esas imágenes para racionalizar el orden de dominio y explotación imperante.

Y el proceso sigue aún. Millones de kilómetros cuadrados de la gran cuenca amazónica son todavía, para cualquier efecto práctico, tierra ignota habitada sólo por indios —o, como se dice más frecuentemente y muy reveladoramente: tierra deshabitada. Brasil y los demás países que con él comparten ese enorme territorio, imaginan la porción que las corresponde de manera muy semejante a como en los albores de la colonia se imaginó Eldorado y las ciudades de Cíbola. Los frentes de expansión de las sociedades nacionales mordisquean incesantemente los límites de la que todavía hoy se llama "frontera de la civilización"; son los nuevos territorios de conquista y, en tal condición, los indios que los habitan son nuestros enemigos —por más que las legislaciones respectivas los declaren ciudadanos de tal o cual país. El tiempo se detuvo: al indio hay que dominarlo, "civilizarlo", cristianizarlo; cualquier resistencia suya, real o imaginada, justifica el genocidio —etapa extrema del etnocidio constante. El apetito de tierra es insaciable— y en América, la tierra tiene indios.

Los ejemplos anotados corresponden ya a la vida independiente de las naciones americanas. Porque son casos extremos, situaciones-límite, muestran con mayor claridad que otros que la presencia del indio indica persistencia de la situación colonial. Indio y situación colonial son, aquí, términos inseparables y cada uno conlleva al otro.

Confío en que haya quedado suficientemente claro que la categoría de indio o indígena es un producto necesario del sistema colonial en América. Es, evidentemente, una categoría supraétnica que abarca indiscriminadamente a una serie de contingentes de diversa filiación histórica cuya única referencia común es la de estar destinados a ocupar, dentro del orden colonial, la posición subordinada que corresponde al colonizado. El problema consistiría en definir si la persistencia de la categoría social indio corresponde efectivamente a la persistencia de una situación colonial, o si debe entenderse como un remanente que ya no está sustentado por el orden social —colonial— que le dio origen.<sup>24</sup>

No es ahora el momento para entrar de lleno y a fondo en la compleja polémica que se ha desatado en América Latina en torno a conceptos tales como colonialismo interno, sociedad dual o plural, marginalidad y otros del mismo tenor; pero sin duda, el tema que he discutido toca de manera directa esa problemática y es necesario apuntar expresamente sus principales implicaciones al respecto.



Me parece que la documentación etnográfica disponible —aunque tal literatura, por desgracia, haya sido con frecuencia completamente ciega a ese tipo de problemas— es abundante en indicios sobre la manera en que las sociedades indígenas se vertebran dentro de las sociedades nacionales, y que el cuadro que paulatinamente nos revelan, a pesar de ser fragmentario y desdibujado, nos permite apreciar un tipo de relaciones cuya naturaleza colonial es evidente,

El carácter colonial de estas relaciones no implica que sean relaciones precapitalistas, o que no correspondan a un orden en que el modo de producción dominante sea el capitalismo. De hecho, el colonialismo de los tiempos modernos, a partir de la era de los grandes descubrimientos que abrieron el camino para la expansión europea, es un resultado del capitalismo y ha acompañado a este modo de producción a través de sus diversas etapas. En otras palabras: las relaciones coloniales (sean internas o externas), no sólo no son incompatibles ni están en contradicción con el modo de producción capitalista, sino que no pueden entenderse más que como un producto del régimen capitalista. Ahora bien, no todas las relaciones de producción dentro del orden capitalista son relaciones coloniales, ni se puede identificar, en consecuencia, relación colonial con relación capitalista. Lo que define específicamente a una situación colonial —y en esto trato de seguir las ideas de Georges Balandier—<sup>25</sup> es el hecho de que es una situación total que involucra necesariamente a dos grupos étnicos diferentes, uno de los cuales, portador de una civilización con una tecnología de dominio más avanzada, se impone sobre el otro en todos los órdenes y justifica y racionaliza ese dominio en nombre de una superioridad racial, étnica o cultural dogmáticamente afirmada. Así entendida, la relación colonial es una categoría a nivel diferente de la de modo de producción.

Volviendo ahora a la reflexión sobre la situación de las poblaciones indígenas, cabría señalar, entonces, que la vinculación de éstas con el resto de la sociedad nacional se puede postular como una relación colonial, sin que esto niegue la naturaleza capitalista (dependiente) que caracteriza todavía a la estructura económica de las naciones latinoamericanas en las que existe población indígena. La situación que subsiste en las regiones indígenas y en los frentes de contacto (o de fricción, como aclara Cardoso de Oliveira)<sup>26</sup> entre sociedades nativas y agentes de las sociedades nacionales, conformaría una situación colonial.

Los indicios de tal situación colonial son abundantes en la literatura antropológica, y no cabe en los límites de este artículo ningún intento serio de documentarlos sistemáticamente; pero el lector familiarizado con estos temas podrá recordar con facilidad el contexto de discriminación que predomina en esas áreas, la gran variedad de formas de dominio político e ideológico y de explotación económica que se dan dentro de él en beneficio inmediato de la minoría no-india, así como el papel que juegan las diferencias socio-culturales entre la población indígena y la nacional.<sup>27</sup> El contraste entre ese tipo de relaciones y las que podemos llamar propiamente capitalistas, no está en que en las primeras no conlleven una forma de explotación económica en beneficio de la burguesía nacional y/o internacional, sino en la manera en que tal explotación se efectúa, y en que demanda un contexto socio-cultural con características peculiares que, a la vez, hace posible la explotación colonial.<sup>28</sup> El papel que desempeñan los sectores indígenas dentro de las estructuras nacionales es un tema a analizar, pero lo que me parece claro es que su caracterización no se agota —y sí, en cambio, se oscurece— cuando en un exceso de simplificación se pretende encasillarlos bajo rubros como el de proletarios o ejército de reserva industrial. A este respecto, el estudio de José

Nun<sup>29</sup> sobre la marginalidad en América Latina es, en mi opinión, un buen ejemplo del tipo de análisis que exige esta problemática.

### INDIOS Y ETNIAS

La conceptualización del indio como una categoría social de la situación colonial en América conlleva una serie de implicaciones de gran importancia, de entre las cuales sólo voy a referirme aquí a una: la distinción entre indios y etnias.

La categoría indio o indígena es una categoría analítica que nos permite entender la posición que ocupa el sector de la población así designado dentro del sistema social mayor del que forma parte: define al grupo sometido a una relación de dominio colonial y, en consecuencia, es una categoría capaz de dar cuenta de un *proceso* (el proceso colonial) y no sólo de una situación estática. Al comprender al indio como colonizado, lo aprehendemos como un fenómeno histórico, cuyo origen y persistencia están determinados por la emergencia y continuidad de un orden colonial. En consecuencia, la categoría indio implica necesariamente su opuesta: la de colonizador. El indio se revela como un polo de una relación dialéctica, y sólo visto así resulta comprensible. El indio no existe por sí mismo sino como una parte de una dicotomía contradictoria cuya superación —la liberación del colonizado— significa la desaparición del propio indio.

La etnia, como categoría aplicable para identificar unidades socio-culturales específicas resulta ser una categoría de orden más descriptivo que analítico. En efecto, si hablamos de sioux, tarahumaras, aymarás o tobas, hacemos referencia a las características distintivas de cada uno de esos grupos y no a su posición dentro de las sociedades globales de las que forman parte; estamos nombrando entidades históricas que alguna vez fueron autónomas, hoy están colonizadas y en el futuro se habrán liberado, sin que el paso de una condición a otra las haga necesariamente desaparecer, porque no se definen por una relación de dominio —como el indio— sino por la continuidad de su trayectoria histórica como grupos con una identidad propia y distintiva. La identidad étnica, por supuesto, no es una condición puramente subjetiva sino el resultado de procesos históricos específicos que dotan al grupo de un pasado común y de una serie de formas de relación y códigos de comunicación que sirven de fundamento para la persistencia de su identidad étnica.

Es evidente que las etnias sometidas han sufrido los efectos de la situación colonial. Muchos grupos desaparecieron a lo largo de cuatro y medio siglos de colonización; otros están en vías de extinción. Buen número de etnias se han fragmentado como resultado del mismo proceso. En mayor o menor grado la cultura indígena —es decir, la cultura del colonizado— ha substituido con elementos comunes lo que antes fueron rasgos distintivos particulares, reduciendo así la base étnica distintiva pero ampliando el fundamento de la identidad común del colonizado.

La liberación del colonizado —la quiebra del orden colonial— significa la desaparición del indio; pero la desaparición del indio no implica la supresión de las entidades étnicas, sino al contrario: abre la posibilidad para que vuelvan a tomar en sus manos el hilo de su historia y se conviertan de nuevo en conductoras de su propio destino.

Ya hay ejemplos que apuntan en la dirección señalada. Julio de la Fuente reporta en uno de

sus trabajos<sup>30</sup> que los zapotecos del Istmo de Tehuantepec rechazan la denominación de indios, pero no la de zapotecos ni la de teuanos. Al parecer, se ha roto en esa región la estructura de dominio colonial y ello ha dado lugar al surgimiento de una identidad étnica regional desligada de la categoría indígena. En otros casos no ha persistido la denominación étnica, aunque subsista una organización cultural distintiva; tal sería la situación en la ciudad de Cholula y en el área aledaña "mestiza".<sup>31</sup> Las condiciones que determinan la persistencia de una identidad étnica específica, o su transformación en una conciencia regional distintiva —una vez roto el vínculo colonial— serían uno de los problemas a estudiar dentro de la perspectiva que aquí se ha propuesto.

Este planteamiento se relaciona de manera clara e ineludible con la política indigenista. En primer término, porque al no haber hecho ésta una distinción clara entre indios y etnias ha caído en la confusión de proponerse como meta la desaparición de las etnias y no de los indios —es decir: del orden colonial. Al no reconocer que el problema indígena reside en las relaciones de dominio que sojuzgan a los pueblos colonizados, el indigenismo ha derivado generalmente —en la teoría, pero sobre todo en la práctica— en el planteamiento de líneas de acción que buscan la transformación inducida —y a veces compulsiva— de las culturas étnicas, en vez de la quiebra de las estructuras de dominio. Para la solución del problema, la política indigenista plantea como condición implícita y previa la desaparición de las etnias —cuando, como hemos visto, la desaparición del indio obedecerá a un proceso que es ajeno a los que determinarán la disolución o el reforzamiento de las entidades étnicas. El indigenismo, en fin, parece considerar que el pluralismo cultural es un obstáculo para la consolidación nacional; en realidad, no es la pluralidad étnica lo que entorpece la forja nacional, sino la naturaleza de las relaciones que vinculan a los diversos grupos, y en el caso indígena, la situación colonial que le da origen.

#### SUMMARY

In the first part the author reviews the main formulations which have been proposed in order to define the Indian in the New World. He finds that all of them are based on the ethnic characteristics of the indigenous groups, therefore unfit to cover the Indian peoples as a whole. As an alternative he proposes a distinction between the categories of "Indian" and "ethnic group". The former would lead to a supra-ethnic category, denoting a specific linkage between the groups thus denominated and the larger society of which they form part. This relationship is colonial by its nature and the category of "Indian" is synonymous to that of "colonized", the Indians being the colonized people of the Western Hemisphere. The "ethnic group" category, on the other hand, refers to the specific historical units which possess a common past and a series of communication codes and peculiar and distinctive ties. On this general thesis, the author presents a brief review of the experience of the Indian in American history and discusses his present situation, finding that the colonial relationship has persisted in spite of the disappearance of the classic colonial regime. Briefly, he discusses the position of the Indian segment in contemporary national societies and its relationship with the dominant mode of production (dependent monopolistic capitalism). Finally, several considerations are expressed regarding the implications of the author's thesis on the current orientation of indigenist policies.

---

· Publicado en *Anales de Antropología*, vol. 9, 1972, págs. 105-124.

## NOTAS

<sup>1</sup> La elaboración de este esquema se vio constantemente estimulada por las discusiones que el autor sostuvo sobre tales temas en los seminarios que dirigió en el Museo Nacional de Río de Janeiro, Brasil (1970), en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Universidad Ibero-Americana (1971), así como en el Coloquio sobre fricciones interétnicas en América del Sur, celebrado en Barbados, en febrero de 1971.

<sup>2</sup> L. Mendieta y Núñez, Notas sobre el artículo "El indio en México" de Robert Redfield, *Revista Mexicana de Sociología*, IV, 3, 1942.

<sup>3</sup> C. Beale, "Características demográficas de los indios de los Estados Unidos", *América Indígena*, XV: 2, México, 1955. Conviene añadir que los recientes movimientos indígenas en ese país han hecho uso frecuente del concepto de raza para designarse a sí mismos.

<sup>4</sup> El dato sobre hablantes de guaraní procede de A. Borgognon, "Panorama indígena paraguayo", *América Indígena*, XXVIII: 4, México, 1968; el porcentaje de población indígena es una estimación del *Anuario Indigenista*, XXII, México, 1962, donde se calcula un total de 64 mil indios en el Paraguay

<sup>5</sup> J. Comas, "Razón de ser del movimiento indigenista", *América Indígena*, XIII: 2, México, 1953.

<sup>6</sup> M. Gamio, "Países subdesarrollados", *América Indígena*, XVII: 4, México, 1957.

<sup>7</sup> M. León-Portilla, "El indio en América", *América Indígena*, XXVI: 4, México, 1966.

<sup>8</sup> A. Caso, "Definición del indio y lo indio", *América Indígena*, VIII: 4, México, 1948. "Es indio —dice— todo individuo que se siente pertenecer a una comunidad indígena; que se concibe a sí mismo como indígena, porque esta conciencia de grupo no puede existir sino cuando se acepta totalmente la cultura del grupo; cuando se tienen los mismos ideales éticos, estéticos, sociales y políticos del grupo, cuando se participa en las simpatías y antipatías colectivas y se es de buen grado colaborador en sus acciones y reacciones."

<sup>9</sup> A. Caso, *obra citada*, p. 245

<sup>10</sup> P. Carrasco, "Culturas indígenas de Oaxaca", *América Indígena*, XI, 2, México, 1951.

<sup>11</sup> Cf. J. de la Fuente. "Discriminación y negación del indio", *Relaciones interétnicas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1965.

<sup>12</sup> El Segundo Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en 1949 en Cuzco, Perú, aprobó la siguiente definición que da idea de la confusión reinante: "El indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinos que tienen la misma conciencia social de su condición humana, asimismo considerada por propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños. Lo indio es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes". *Actas finales de los tres primeros Congresos Indigenistas Interamericanos*, Comité Organizador del IV Congreso Indigenista Interamericano, Guatemala, 1959.

<sup>13</sup> Ésa es la preocupación de O. Lewis y E. E. Maes, en "Bases para una-nueva definición práctica del indio", *América Indígena*, vol. 3, México, 1945.

<sup>14</sup> J. de la Fuente, "Definición, pase y desaparición del indio en México." *Relaciones interétnicas*, INI, México, 1965.

<sup>15</sup> R. Pozas e I. H. de Pozas, *Los indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI. México, 1971.

<sup>16</sup> D. Ribeiro, *Fronteras indígenas de la civilización*, Siglo XXI, México, 1971.

<sup>17</sup> Había algunas denominaciones genéricas, como la de "chichimecas", que usaron despectivamente los mexicas para referirse a los pueblos que vivían más allá de la frontera norte de Mesoamérica. Sin embargo, los nombres que se dan a sí mismos muchos pueblos aborígenes significan conceptos tales como "los hombres", "los hombres verdaderos" y otros semejantes.

<sup>18</sup> G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Presses Universitaires de France, París, 1963, y "The colonial situation: a theoretical approach", en I. Wallerstein (Ed), *Social change. The colonial situation*, John Wiley & Sons Nueva York, 1966.

<sup>19</sup> Con ese término designa Memmi el fenómeno de la pérdida de singularidad en la imagen que el colonizador se forma del colonizado. Cf. *Portrait du colonisé*, Jean-Jacques Pauvert, Utrecht, 1966.

<sup>20</sup> G. M. Foster, *Cultura y conquista*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1962.

<sup>21</sup> F. Fuenzalida, "La estructura de la comunidad de indígenas tradicional", en: varios autores, *La hacienda, la comunidad y el campesino en el Perú*, Col. Perú Problema, 4, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1970.

<sup>22</sup> L. Beltrán, "Dualisme et pluralisme en Afrique tropical indépendante", *Cahiers internationaux de sociologie*, 47, París, 1969.

<sup>23</sup> Citado por A. Lipschutz, *La comunidad indígena en América y en Chile*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1956.

<sup>24</sup> Ésa es la posición que sustentan R. e I. Pozas en su obra antes citada.

<sup>25</sup> G. Balandier, obra citada.

<sup>26</sup> R. Cardoso de Oliveira, "Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil", *América Latina*, v:3, Río de Janeiro, 1962.

<sup>27</sup> Véase por ejemplo, para el caso de México, G. Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1967.

<sup>28</sup> Darnos aquí al concepto de explotación un sentido primordialmente económico, entendiendo por tal el proceso de transferencia de los excedentes de producción, del grupo productor a otro u otros, sin reciprocidad.

<sup>29</sup> J. Nun, "Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal", *Revista Latinoamericana de Sociología*, vol. 2, Buenos Aires, 1969.

<sup>30</sup> J. de la Fuente, "Definición, pase y desaparición del indio en México", obra citada.

<sup>31</sup> El caso de Cholula ha sido estudiado en detalle por el autor y los resulta dos se ofrecen en *Modernización y tradicionalismo. Dialéctica del desarrollo en Cholula de Rivadavia, Puebla*, próximo a publicarse.

## ETNICIDAD, ETICIDAD Y GLOBALIZACIÓN\*

*Roberto Cardoso de Oliveira*

El asunto que me propongo desarrollar aquí puede ser considerado el desdoblamiento de un trabajo anterior sometido a la apreciación de los colegas reunidos hace cuatro años en la ciudad de México, durante el XIII CICAÉ<sup>1</sup>. Retomo las mismas preocupaciones dándoles un nuevo rumbo para complementarlas, en especial en lo que concierne a las relaciones entre etnicidad y eticidad, ante la exigencia –como así lo entiendo– de que nuestra disciplina las tenga en cuenta de una manera más sistemática en función de la cuestión de la globalización.

Parto así, de un camino trillado en dirección al cuestionamiento sobre el lugar ocupado por el relativismo en la antropología como orientación epistemológica, orientación que la dejó poco interesada en las cuestiones de moralidad y eticidad. Sin embargo, advertiría desde ya que al retomar aquí una cuestión clásica de la antropología, no estoy de ningún modo poniéndome en una posición antirrelativista, pero tampoco me incorporo a ciegas, sin ninguna restricción, a aquella otra –“anti-antirrelativista”– preconizada por Geertz de modo tan enfático en una actitud que puede comprenderse, ya que en su argumentación no queda muy claro si él distingue el relativismo (con el sufijo *ismo* indicador de su ideologización) de la mirada relativizadora como una postura indispensable al buen ejercicio de observación antropológica. Sumado a esto, está el hecho de que Geertz evita tratar cuestiones cruciales para la problemática del relativismo, como las de la ética y la moral, limitándose a mencionarlas para detenerse en cuestiones cognitivas, en su crítica al racionalismo exacerbado expuesto en las conocidas compilaciones de Wilson (1970) o de Hollis y Lukes (1982).

Esas razones y otras más que son correlativas, pueden ser recordadas, tal como su afirmación final y perentoria según la cual “la única manera de derrotar (al relativismo) es colocar a la moralidad más allá de la cultura y el conocimiento más allá de ambas” (Geertz, 1988:18). Ante el hecho de que Geertz pierde la oportunidad de distinguir la postura relativista (ésta sí, merecedora de defensa) de relativismo *qua* ideología, sus argumentos no podrían haber sido más adecuados y no se puede dejar de estar de acuerdo con ellos. Pero si retomo aquí la cuestión del relativismo en nuestra disciplina es para inscribirla en el tratamiento de un tópico muy especial: el que envuelve cuestiones relacionadas con la idea del “buen vivir”, así como las que tienen que ver con la pretensión del cumplimiento del “deber”, aunque se rechace la idea de que puedan ser descontextualizadas, como de verdad les gustaría a los antirrelativistas más ardientes señalados por las críticas de Geertz. Las

cuestiones de moral y de ética han sido sistemáticamente evitadas en nuestra disciplina por el recelo de infringir su compromiso con el fantasma del relativismo. Por lo tanto, como fantasma, sólo cabe exorcizarlo haciendo viables aquellas cuestiones que serán objeto de reflexión y de investigación antropológica.

Entiendo que las nociones del “bien vivir” y del “deber” se insertan respectivamente en el campo de la moral y en el de la ética. También que ambos campos se insertan de la misma manera en la órbita de los intereses de la antropología. El primero implica valores, en particular los asociados a formas de vida consideradas como las mejores y, por lo tanto, pretendidas en el ámbito de una determinada sociedad. El segundo campo –el de la ética– implica normas que posean, además, un carácter preformativo, una directiva a la cual se debe obediencia, pues seguirlas es obligación de todos los miembros de la sociedad. En estas consideraciones sobre moral y ética, se puede ver que me sitúo en el interior de una “ética discursiva” de inspiración apeliana-habermasiana, si bien reservándome el derecho de hacer una lectura muy particular, propia de alguien ubicado en una disciplina que no se confunde con la filosofía. Y digo eso porque mi preocupación en esta exposición es demostrar que el abordaje antropológico puede ser muy fecundo al tratar las cuestiones de moralidad y de eticidad, o *Moralität* y *Sittlichkeit* en lengua alemana, respectivamente. En la tradición hegeliana, que es de algún modo la de la ética discursiva, es lícito entender la moralidad como la manifestación de una voluntad subjetiva del bien, mientras eticidad sería esa misma voluntad, pero realizada en instituciones históricas (y culturales) reguladoras de esa voluntad, como la familia, la sociedad civil y el Estado. Así entendidas, moralidad y eticidad abren un espacio para la mirada antropológica por el que no puede dejar de considerarse que nuestra disciplina se legitima de forma consistente al tratarlas con los recursos de que dispone. Dentro de este cuadro, que no es originario de nuestra disciplina, procuraré responder por qué pienso que la antropología no sólo puede tratar temas como esos sino que, además, para decirlo de forma responsable, debe enfrentarlos por las razones que intentaré demostrar en esta exposición.

Digo que debe enfrentarlos, pero con las armas propias de esta área y en respuesta a un problema central que la antropología sociocultural carga desde su constitución como disciplina autónoma. Como ya mencioné, me refiero a la cuestión de inconmensurabilidad de las culturas, tan apreciada por el relativismo más pertinaz. Ya se escribió mucho sobre este asunto, por lo que me permito omitir citas y referencias. Basta con considerar que esa idea de las culturas inconmensurables fue siempre tomada de modo tácito, prácticamente como un dogma no sujeto a cuestionamientos. Pero si volvemos la mirada hacia ciertas dimensiones de la relación intercultural y aducimos nuevas interrogantes, veremos que esa inconmensurabilidad puede ser más problemática cuanto más envuelve expresiones de juicios de valor y que, por más compleja que pueda ser nuestra forma de tratar tales dimensiones, en ningún momento debemos considerarla inmune al análisis y a la reflexión antropológicas. ¿Acaso todas las dificultades son el resultado de un mal uso del método comparativo, cuando la comparación es conducida de forma mecánica y hasta cierto punto ingenua?

Por eso no hay que dejar de considerar que los problemas planteados por la antropología comparada tradicional forman parte de nuestro conocimiento más ordinario. Así, es siempre útil interrogarnos sobre nuestros propios hábitos intelectuales. Vale, por lo tanto, la pregunta: ¿cómo

cotejar las culturas entre sí, a no ser mediante el uso de un método comparativo que en sí mismo denuncia un compromiso con una cultura (en última instancia, la cultura de la propia antropología, es decir de la antropología como cultura)? ¿No sería la cultura la “medida” de todas las cosas? Por tanto, como cultura, o si se quiere, como lenguaje cultural, nuestra disciplina engendra métodos que muchas veces no llegan a ser más que la contrafacción de sí misma: la antropología sería una tercera cultura que se interpone entre dos o más culturas en comparación. Lo único que la distingue es el ser artificial (como lenguaje científico), frente al hecho de que las culturas en comparación son entidades naturales, como una lengua natural. Pero, ¿qué dificultades encontraría un análisis comparativo? Parece que, aunque no haya mucha dificultad para la comparación de datos llamados “objetivos” (cantidad de bienes producidos, tecnologías sofisticadas, etcétera), ¿no restaría siempre la imponderabilidad de los juicios de valor para confirmar la naturaleza inconmensurable de cada cultura? Y, ¿no deberíamos incluir en esta ecuación a la propia antropología en tanto cultura? Fue esto lo que calificué hace poco como una contrafacción o autoanulación de nuestra disciplina.

Por lo tanto, es frente a la práctica tradicional de la disciplina que estas cuestiones han sido consideradas como un perenne desafío para el antropólogo, desde el punto de vista epistemológico. Y cuanto más comprometido está el antropólogo con programas de política de acción social, más difícil resulta enfrentarlo. Porque un antropólogo imbuido del deseo de examinar la consistencia de sus propias acciones en sociedades culturalmente tan diferentes, que detentan con claridad sistemas de valores propios y singulares, corre el riesgo de quedar atrapado en el enredo de su propio relativismo. En otras palabras, el desafío que se impone a ese antropólogo es el de cómo, a través de qué criterios (¿de objetividad?) podría actuar –como ciudadano y como técnico– en el encuentro entre culturas diferentes, sobre todo cuando las sociedades portadoras de esas culturas guardan entre sí relaciones profundamente asimétricas, caracterizadas por la dominación de una sobre la otra. Y lo que es moralmente más grave es que, en tanto antropólogo, es ciudadano de la sociedad dominante. Ésta parece ser, por ejemplo, la situación vivida entre nosotros por los antropólogos indigenistas, y en la oportunidad de una reunión como ésta en que muchos de ellos están presentes, mencionar el escenario indigenista es muy apropiado para someter a examen esas consideraciones.

Todavía está muy viva en nuestra memoria la acusación de que la antropología –en especial la antropología aplicada y el propio indigenismo latinoamericano– ha sido desde sus principios un instrumento de dominación del colonialismo externo e interno. Y el resultado de esto es que nuestra disciplina, en su dimensión académica, siempre confiada en un relativismo dogmático –perdón por la paradoja–, jamás consiguió liberarse de esa acusación cuando sobre ella la razón especulativa pasa a ser sustituida por la razón instrumental, a saber, cuando ella se envuelve en prácticas de intervención cultural. ¿Cómo justificar tales intervenciones? Mi primera consideración consiste en decir que sin la aceptación voluntaria de la población que es objeto de la intervención, esta última es injustificable. Pero el problema no termina aquí, simplemente se transfiere para el sentido de la expresión “aceptación voluntaria”. Aquí recorro a la “ética discursiva”. Y, de esta manera, prosigo con las consideraciones que hice en 1993.

En aquella oportunidad usé algunas ideas que me interesaría invocar para dar consistencia a mi argumentación. Recuerdo, primero, la distinción que siempre se puede hacer entre costumbre y



norma moral: “lo que significa decir que aquello que está en la tradición o en la costumbre no puede ser tomado necesariamente como normativo” (véase Cardoso de Oliveira, 1993:24-25), o como escribe el filósofo Ernst Tugendhat, “es inaceptable que se admita algo como correcto o bueno (por lo tanto como norma) porque está dado de antemano en la costumbre, sin poder probarlo como correcto o bueno” (Tugendhat, 1988:48). Admitida esta distinción, se torna siempre válida la indagación sobre casos de moralidad y de eticidad en el ámbito de nuestra disciplina. ¿Es aceptable, por ejemplo, el infanticidio que los tapirapé practicaban, hasta su erradicación en los años cincuenta por las Hermanitas de Jesús?<sup>2</sup> Indios y misioneras tenían sus razones para tomar una u otra actitud: los tapirapé tenían una justificación para no dejar sobrevivir al cuarto hijo, ya que éste -por una ley demográfica intuita por ellos a lo largo de una experiencia secular-aumentaría una población limitada a las potencialidades del ecosistema regional; las misioneras, por su fe en los mandamientos religiosos, no podían aceptar pasivamente una costumbre que destruía una existencia. Para los indios la costumbre se justificaba pues el sacrificio de algunas vidas valía la vida de toda una comunidad; para las misioneras la vida de cualquier persona es un bien incuestionable. ¿Dos morales, dos éticas? Sí, ambas perfectamente racionales. Por lo tanto, no es la cuestión de la racionalidad lo que está en juego. Ante esto ¿cómo tratar en la práctica tal situación? ¿Cómo guiar nuestra acción cuando no tenemos un dogma para sustentarla? En rigor, todo el asunto se resume a la intersección de dos campos semánticos diferentes –el del indígena y el del misionero– cuestión de la que además la teoría hermenéutica ha hecho ya la ecuación mediante el concepto de “fusión de horizontes”, observable en la práctica dialógica discursiva. ¿Quiere decir esto que la solución de las incompatibilidades culturales, incluso las de orden moral nacidas del encuentro interétnico, estaría en el diálogo?

Para responder a esto sería válido recurrir a otra idea, ya presentada en la referida ocasión de la XIII CICA: la de la distinción de los espacios sociales en que puede ser observada la actualización de los valores morales. Karl-Otto Apel (apoyándose en Groenewold) distingue tres espacios sociales que denomina las esferas micro, meso y macro (véase Apel, 1985 y 1992; Cardoso de Oliveira, 1993). Apel lleva esas esferas al campo de la ética, considerando así una microética, una mesoética y una macroética. La primera corresponde a la esfera de las relaciones directas que se dan en el medio familiar, tribal y comunitario; la segunda, corresponde a las relaciones sociales mediadas por la acción de los Estados (de derecho) nacionales a través de las instituciones y de las leyes creadas por ellos mismos; y la tercera, corresponde a las acciones sociales que, por deliberación internacional, vía órganos de representación como la ONU, la OIT, la OMS o la UNESCO, deben ser reguladas por una ética planetaria. El infanticidio tapirapé, por ejemplo, que podría encontrar justificación a nivel micro en el interior de la cultura tribal, encontrará su calificación como crimen tanto en el nivel meso, ya que está inscrito en el código penal, como en el nivel macro, ya que viola la “Carta de los Derechos Humanos”.

Retornamos así un conjunto de ideas importantes para la argumentación que deseo desarrollar. Sí, por un lado, admitimos que la cuestión de racionalidad de las normas morales nada tiene que ver con la posibilidad de aceptación o rechazo de las mismas, ya que ellas pueden justificarse con plenitud en el ámbito de moralidades tan diferentes, por no decir opuestas, como ilustra bien el caso de los tapirapé y de las misioneras, por otro lado, el contexto interétnico en que se da la

confrontación de esas normas está contaminado por una indescifrable jerarquización de una cultura sobre la otra, reflejo de la dominación occidental sobre los pueblos indígenas. El proceso de dominación –como todos sabemos– no se da sólo por la fuerza o por el peso de las tecnologías creadas por el mundo industrial, se da también –y es éste el punto que me interesa desarrollar– gracias a la hegemonía del discurso occidental, de raíz europea. Ésta es la base de la crítica que se hace actualmente a la ética discursiva apeliana, en un intento de encontrar sus límites. En esa dirección, un debate muy instructivo viene ocurriendo en escala internacional, y tiene como objetivo a las comunidades de comunicación y de argumentación presentadas por Apel sine qua non de la ética del discurso. A fin de cuentas se podría preguntar si el diálogo interétnico o intercultural sería efectivamente democrático. Y cuál es la posibilidad de que un sistema de fricción interétnica constituya una efectiva comunidad de comunicación y de argumentación que satisfaga los prerequisites apelianos.

Desde 1989 ese debate ocurre en el ámbito de las relaciones Norte-Sur y en torno a la ética discursiva en el enfrentamiento con la “filosofía de la liberación” latinoamericana. Evoco algunos aspectos de este debate para mi argumentación. Los debates, que tienen lugar desde entonces en Alemania, México, Rusia y Brasil, generaron varias publicaciones, entre ellas un volumen titulado: Debate en torno a la ética del discurso de Apel: diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina, organizado por Enrique Dussel (1994), considerado el principal teórico de la filosofía de la liberación. Sin entrar en los méritos de esa filosofía, el debate, por lo menos como se manifiesta en ese libro, es de extraordinario interés para nuestro propósito de cuestionar –aunque en el horizonte empírico de nuestra disciplina– la posibilidad de verificar fácticamente el cumplimiento de uno de los requisitos básicos de la ética del discurso: el de la simetría o igualdad de posiciones entre las partes involucradas en el diálogo. Tanto para Apel como para Habermas, lo que legitima el diálogo –además de cuatro requisitos de pretensión de validez, a saber: la inteligibilidad, como condición de esa pretensión, la verdad, la veracidad y la rectitud– es su carácter democrático. Para dejar claro lo fundamental que es este carácter para la plena fusión de horizontes, vale recordar la crítica de que fue objeto Gadamer por no haber considerado la cuestión democrática cuando escribió su monumental Verdad y Método (1993 [1960]). Esto llevó a Habermas a hacer una de sus críticas más pertinentes a la hermenéutica gadameriana en la medida en que plantea la cuestión del poder en el interior de cualquier comunidad de comunicación, donde tendría lugar la “comprensión distorsionada”, consecuencia del proceso de dominación; un lugar, además, mejor elucidado, según Habermas, por la “crítica de las ideologías” que por la hermenéutica de Gadamer (véase Habermas, 1987). Pero cuando esa distorsión se da en una comunicación intercultural, por lo tanto entre campos semánticos teóricamente inconmensurables, agrega obstáculos de la más variada índole, y la constatación obvia de la asimetría en la relación dialógica por sí sola no agota el problema. Pues, como comenta otro participante del debate Norte-Sur en relación a la ética del discurso de Apel: “Aquí aparece el problema de si la ética discursiva –construida en el horizonte de la comunicación intersubjetiva– es capaz de enfrentar adecuadamente el horizonte de la comunicación intercomunitaria” (Ramírez, 1994:98); o diría, interétnica.

Puede verse así, que la perspectiva abierta por ese debate nos permite vislumbrar la posibilidad de encauzar el problema de modo provechoso. Como mencioné antes, la relación dialógica entre

miembros de comunidades culturalmente distintas introduce especificidades que merecen un examen pausado. Que lo digan los indigenistas, inmersos en su práctica diaria de lo que se podría llamar confrontación de horizontes semánticos. Es cuando el proceso de fusión de esos mismos horizontes enfrenta dificultades propias, en mi opinión, mucho más complejas que las que se observan en la fusión de horizontes ocurrida entre individuos o grupos que pertenecen a culturas y/o sociedades jerárquicamente yuxtapuestas; en particular, cuando son parte de una misma y amplia tradición histórica. En este sentido, la hermenéutica de Gadamer ha mostrado su eficiencia en la exégesis de textos de diferentes periodos de la historia occidental con el objetivo de insertarlos en la inteligibilidad del lector moderno, igualmente occidental u occidentalizado. En otras palabras, se trata de someter a los textos a un proceso de “presentificación”. Pero para la fusión de horizontes entre culturas de tradiciones tan diferentes –como suelen ser los pueblos indígenas frente a las sociedades nacionales latinoamericanas– tanto la hermenéutica de Gadamer como la ética discursiva de Apel y Habermas generan más problemas que soluciones cuando se piensa en usarlas sin mayores precauciones. ¿Cuáles son esos problemas?

Al seguir las pistas dejadas por el debate Norte-Sur al cual me refiero, podemos identificar inicialmente algunos de esos problemas. Sin querer debatirlos en los términos en que fueron explorados por los filósofos participantes de aquel evento, ya que seríamos obligados a abordar temas demasiados técnicos que tornarían muy larga esta exposición, será suficiente con limitarme a reformular esos problemas desde una perspectiva antropológica. En este sentido, estamos tratando las relaciones interétnicas que ocurren en el interior de Estados nacionales, en particular, los de América Latina. Y para hablar de relaciones interétnicas, recordaremos algunas nociones al respecto que son de uso corriente en la antropología de la segunda mitad del siglo. Mencionaré la noción de etnicidad, la cual nos induce a vislumbrar un panorama en el que se encuentran frente a frente (o mejor dicho se enfrentan) grupos en el interior de un mismo espacio social y político dominado sólo por uno de ellos. Abner Cohén definió hace años etnicidad como “esencialmente la forma de interacción entre grupos culturales que operan dentro de contextos sociales comunes” (Cohén, 1974: XI). Me pareció, entonces –y continúo valiéndome de su definición– que ésta era adecuada para poner en evidencia la noción que se tenía del fuerte componente político que presidía los sistemas interétnicos, sobre todo cuando las relaciones observables en su interior eran marcadas por la presencia de un Estado preocupado por defender a la etnia dominante, es decir, a la que ese mismo Estado representaba. Era esto lo que se observaba tanto en Brasil, en México, en Guatemala o en muchos otros países latinoamericanos. En Brasil, cualquier diálogo entre indios y blancos que produzca resultados de valor legal se realiza a través de la Fundação Nacional do Índio (FUNAI), brazo indigenista del Estado brasileño. Aunque el Estado constituya plenamente un Estado de Derecho, democrático aun en sus características formales, en una confrontación entre indios y blancos, la FUNAI, en su calidad de mediadora de un diálogo deseable entre las partes, inicialmente interpreta el discurso indígena para tornarlo inteligible para su interlocutor blanco (esto ocurre en las escasas ocasiones en que el blanco está dispuesto a dialogar).

Pero imaginemos que el blanco esté dispuesto a dialogar. Aun en este caso, la ética discursiva gadameriana, que exige una argumentación racional entre los litigantes como característica básica de cualquier comunidad de comunicación, comporta siempre un residuo de ininteligibilidad, fruto

de la distancia cultural entre las partes, e incluso en relación con la instancia mediadora: la propia FUNAI. Dussel muestra, por ejemplo, que cualquier interpelación –clasificada por él como “acto de habla”– dirigida por el componente dominado al componente dominante de la relación interétnica – el blanco, culturalmente europeo, occidental–, no puede exigirle al primero la obediencia a las condiciones de inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud que se espera que estén presentes en el ejercicio pleno de la ética del discurso. La propia interpelación hecha por el indio al blanco dominador –no sólo porque éste es parte del segmento dominante de la sociedad nacional, sino también como dominador del lenguaje del propio discurso– se vuelve muchas veces de difícil inteligibilidad y, en consecuencia, también dificulta su pretensión de validez, ya que falta la condición básica para el proferimiento de un acto de habla que sea verdadero (esto es, que sea aceptado como verdadero por el oyente extraño); que tenga veracidad, por tanto, que sea aceptado con fuerza ilocucionaria (de convicción) por el mismo oyente; y que manifieste rectitud o, en otras palabras, que cumpla las normas de la comunidad de argumentación éticamente constituida, normas establecidas (e institucionalizadas) en términos de la racionalidad vigente en el polo dominante de la relación interétnica.

Como dice el propio Dussel “son dichas normas (la institucionalidad dominadora) la causa de su miseria”, o sea, de la miseria e infelicidad del polo dominado.

De todas maneras –continúa Dussel– por cuanto la dignidad de la persona es estimada en toda comunicación racional como la norma suprema, éticamente puede no afirmar las normas vigentes, poniéndolas en cuestión desde su propio fundamento; desde la dignidad negada en la persona del pobre que interpela [o del indio, o de cualquier excluido, agregó yo]. La no-normatividad de la “interpelación” es exigida por encontrarse en un momento fundacional u originario de nueva normatividad: la institucionalidad futura donde el que interpela tendrá derechos vigentes que ahora no tiene (Dussel, 1994:71).

Quiere decir que en la relación entre indios y blancos, mediada o no por el Estado –en este caso a través de la FUNAI, aunque se formara una comunidad interétnica de comunicación y argumentación que presupusiera relaciones dialógicas democráticas (al menos, en la intención del polo dominante), aun así, el diálogo estaría comprometido por las reglas del discurso hegemónico. Esta situación sería superada si el indio que interpela pudiera contribuir, por medio del diálogo y de modo efectivo, a institucionalizar una normatividad nueva, fruto de la interacción que ocurre en el interior de la comunidad intercultural. En el caso opuesto, persistiría una comunicación distorsionada entre indios y blancos con consecuencias negativas para la dimensión ética del discurso argumentativo.

La necesidad de asegurar las mejores condiciones posibles para una comunicación no distorsionada es más indispensable cuanto mayor la distancia entre los campos semánticos en interacción dialógica. Ilustraré esto a partir de un caso observado en Estados Unidos, y que tuve la ocasión de explorar en otra oportunidad (Cardoso de Oliveira, 1990). Se trata de un choque de puntos de vista entre los indios norteamericanos y la “comunidad de los museos”, esta última decidida a establecer un código de ética para regular su política de captación de elementos culturales indígenas para sus acervos (véase R. Hill, 1979). El desacuerdo puede ser registrado en relación a los siguientes tópicos: el derecho a coleccionar restos humanos y a hacer excavaciones arqueológicas en el territorio tribal, y el derecho a expatriar objetos indígenas. El primer tópico se

refiere a derechos invocados por la comunidad de los museos, mientras el segundo se refiere al derecho reivindicado por los indios. Este conjunto de derechos es cuestionado según las diferentes visiones.

Relativamente al primer tópico, mientras los museos argumentan que el pueblo en general tiene el derecho de aprender acerca de la historia de la humanidad y no sólo limitarse a la historia de su propio grupo étnico, los indios responden que eso representa una profanación y una forma de racismo. Los museos alegan que los indios, por tradición, no dan mucha importancia al cuerpo sino al espíritu. Los indios responden que la vida es un ciclo con origen en la tierra a través del nacimiento y con retorno marcado por la muerte; además, este ciclo no puede romperse. Los museos reivindican sus derechos en nombre de la ciencia: los indios responden que las necesidades culturales –es decir, de la cultura indígena– son mucho más importantes que las de la ciencia (Cardoso de Oliveira, 1990:17).

Como podemos verificar relativo a este primer tópico, los derechos reivindicados por los museólogos chocan de modo evidente con el derecho indígena a la auto-preservación.

En relación al segundo tópico, en que se aboga por el retorno de artefactos indígenas a sus lugares de origen, es decir, por su repatriación, los museos ponderan que si esto ocurre en un siglo, una nueva generación nada podrá aprender sobre sus objetos religiosos (cabiendo, por lo tanto, a los museos la responsabilidad de garantizar ese aprendizaje). Los indios argumentan que los objetos sagrados poseen una importancia clave para la supervivencia de las culturas indígenas americanas y que esos objetos son mucho más importantes para perpetuar sus culturas que para la enseñanza de las nuevas generaciones de blancos. Dicen los museos que los objetos rituales no pertenecen solamente a quienes los fabrican, a lo que los indios responden con el argumento del derecho del productor original. En contra de eso, los museos contestan que los indios no saben cómo conservar esos objetos; los indios, a su vez, argumentan que los museos no pueden ponerse en contra de los valores sagrados, pues si los objetos son destruidos es porque (gracias a la feliz expresión indígena) ellos se autodevoran, ¡y esto debe respetarse! Al contrario de lo que dicen los museos –que los artefactos sagrados son estudiados e interpretados de forma respetuosa–, para los indios dichos artefactos sólo pueden ser interpretados por las entidades religiosas tribales. Y, finalmente, contra la acusación de los museos según la cual los indios tienden a decir que todos sus artefactos son sagrados, argumentan que no hay una palabra en la cultura indígena que pueda traducirse por “religión”, pues dicen que pensamientos espirituales, valores y deberes están totalmente integrados a los aspectos sociales, culturales y artísticos de la vida diaria. Esa unidad de pensamiento es la religión indígena (Cardoso de Oliveira, 1990:17-18).

Naturalmente en este caso específico en que el diálogo interétnico se mostró posible –porque los líderes indígenas participantes ya estaban, en gran medida, socializados en el mundo de los blancos (algunos de ellos incluso egresados de universidades estadounidenses)–, hubo un escenario en el que el nivel de distorsión del discurso puede ser considerado bastante tolerable. Seguramente no ocurriría lo mismo en las situaciones más corrientes en Brasil y en muchos de los países latinoamericanos, en los cuales la distancia cultural entre los interlocutores no tendría la misma posibilidad de disminución. Con campos semánticos tan distintos, prácticamente opuestos como ilustra el ejemplo de Estados Unidos, ¿qué esperar de las relaciones interétnicas en que una de las partes –la indígena– no tendría ni siquiera condiciones discursivas mínimas para poder oponerse al punto de vista manifestado por el blanco, punto de vista muchas veces ininteligible para ellos?

¿Cómo hablar de ética discursiva sin mostrar sus límites? Son éstos los límites que el debate acerca de la ética discursiva de Apel busca identificar.

Frente a este cuadro bastante desfavorable para los líderes indígenas, para acceder a un diálogo con eventuales interlocutores de la sociedad dominante, faltaría saber cuáles son las posibilidades reales de emergencia de una ética discursiva que efectivamente considere el contexto socioeconómico en el cual se insertan indios y blancos. Un contexto que, por su lógica perversa, excluye a los pueblos indígenas de la condición del “buen vivir” y los incluye dentro de la gran lista de las minorías sociales, como los pobres urbanos, los campesinos sin tierra y toda clase de despojados. En el caso de los indios, quiero alertar que lo que nos acostumbramos a llamar “conflicto interétnico” hoy no es suficiente para indicar el contenido sustancial de las relaciones entre indios y blancos, ya que muchas veces la palabra “conflicto” encubre la naturaleza específica de esas relaciones. Como recuerda Dussel, “En realidad, el eufemismo de 'conflicto' no indica claramente que se trata de estructura de dominación, explotación, enajenación del Otro. En la temática que estamos exponiendo se manifiesta como 'exclusión del Otro de la respectiva comunidad de comunicación'” (Dussel, 1994:78). Una vez señalados algunos de los problemas que envuelve la etnicidad, así como las dificultades que una comunidad de comunicación y de argumentación intercultural encuentra para lograr instituir nuevas normas capaces de regular y garantizar el diálogo democrático, cabe, todavía, alguna reflexión en el espacio de esta conferencia. Retomaré la cuestión crítica sobre el papel del Estado en el proceso de intermediación entre indios y blancos. Sin embargo, creo que es mejor especificar la instancia en la que se requiere, se observa y se verifica la intervención estatal.

Me refiero a la instancia de la eticidad. Vimos al comienzo de esta exposición la importante distinción de la ética apeliana relacionada con las tres esferas sociales donde se actualizan valores morales: la micro, la meso y la macroesfera. Ya en 1993, observaba que

...mientras en la microesfera las normas morales poseen carácter particularista y siempre pueden ser observadas en las instancias más íntimas (como aquellas que regulan la vida sexual, por ejemplo), en la macroesfera se encuentran los intereses vitales de la humanidad, y las normas morales que incorporan esos intereses cobran una dimensión universalista (como las que regulan los derechos humanos, por ejemplo). Si en la primera esfera el ideario relativista de la antropología posee buenos argumentos para defender el carácter intocable de los valores morales vehiculados por esas normas, no siendo muy difícil para el antropólogo indigenista defender su preservación, en la macro-esfera ese mismo indigenista encontrará una mayor complejidad para defender ciertas normas particularistas –como el infanticidio Tapirapé– que infringen una ética planetaria en la cual ese infanticidio es visto desde una perspectiva universalista y, por lo tanto, como un crimen contra los derechos humanos. Esas normas morales universalistas, una vez inscritas en convenciones promulgadas por órganos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas, no pueden ser ignoradas; y varias son las razones para ello, incluso porque tales normas universalistas terminan por favorecer al discurso indigenista cuando –y este caso es cada vez más frecuente– se trata de defender el derecho a la vida de los pueblos indígenas o del medio ambiente en que ellos y todos nosotros vivimos (Cardoso de Oliveira, 1993:31).

No es necesario ir muy lejos para encontrar ejemplos: véase el caso de los yanomami, cuya situación actual hubiera sido mucho peor si no fuera por la gran presión internacional que actuó en

su defensa, basada, naturalmente, en la Carta de los Derechos Humanos. Este ejemplo, así como muchos otros que podemos encontrar en toda América Latina, apoya la idea según la cual el proceso de globalización en que cualquiera de las sociedades humanas está envuelta, no puede dejar de ser foco de atención prioritario para la investigación, la reflexión teórica y la práctica antropológicas.

Me gustaría concluir esta conferencia haciendo algunas consideraciones sobre lo que creo debe de ser el lugar del Estado (Estado de derecho) en la indispensable intermediación de los intereses particularistas y los universalistas situados, respectivamente, en la micro esfera y la macroesfera. Empecemos examinando un poco la mesoesfera, particularmente en relación a la política indigenista. Sabemos que los Estados nación latinoamericanos no han mostrado mucha sensibilidad al multiculturalismo como política de gobierno sino, por el contrario, han buscado disolver las etnias indígenas en el interior de la sociedad nacional sin preocuparse por respetar sus especificidades culturales. La política asimilacionista rondoniana, de inspiración positivista y que aún encuentra seguidores en Brasil, o de igual modo las políticas mexicana y peruana volcadas hacia el mestizaje, son ejemplos elocuentes de una actitud poco interesada en defender la diversidad cultural. Sin embargo, cabe señalar que la defensa de esa diversidad se está transformando en una de las posiciones más firmemente asumidas en los foros internacionales, de modo que los Estados nacionales se ven presionados para que reconozcan y respeten las especificidades étnicas. Tal actitud, que no deja de ser guiada por un principio relativista –cuyo lugar original es la microesfera– ¡pasa a adoptarse a nivel planetario como práctica política en los foros internacionales!

¿Cómo entender esta aparente contradicción? Creo que podemos interpretarla como el resultado de la intersección de la microesfera, dominio de la particularidad, garantizada, a su vez, por la vigencia del punto de vista relativista, y la macroesfera, en la que la defensa de la diversidad cultural y del respeto a los derechos humanos se ha transformado, en esta segunda mitad de siglo, en un presupuesto moral y ético universalista, pues se adopta planetariamente gracias a los foros internacionales. Tal intersección, sin embargo, no se produce directamente en la práctica sino a través de la mesoesfera, donde los Estados nacionales, de derecho, por la presión de órganos internacionales como la ONU o la OIT, son obligados a administrar ese conjunto de valores particularistas y universalistas al mismo tiempo.

Actualmente, tenemos un escenario transnacional resultante del proceso de globalización que, al envolver a todo el mundo moderno terminó por incorporar a su dinámica también a los pueblos indígenas con sus demandas por el derecho al territorio en que viven, a la identidad étnica que pueda ser asumida con libertad y a sus modos de vida particulares, sin los cuales pondrían en riesgo su propia existencia. Al mismo tiempo, tal proceso –como mencioné antes– integró a esos pueblos en el horizonte de una ética planetaria, por tanto, universalista, en la cual los derechos y deberes preconizados por los foros internacionales se tornan extensivos a ellos. Aunque esto de alguna manera abra posibilidades de intervención discursiva en los valores vigentes en la macroesfera –a través de una argumentación persuasiva, como se observó en el caso tapirapé–, hay que admitir que gracias a esa eticidad institucionalizada en el ámbito de la macroesfera, los pueblos indígenas, así

como también una variedad de segmentos sociales dominados, pueden obtener apoyo internacional para defender sus derechos frente a los Estados nacionales.

No quisiera cerrar esta conferencia sin antes ofrecer un buen ejemplo de cómo la instancia internacional viene desempeñando un papel estratégico para la sustentación de las reivindicaciones de los pueblos indígenas frente a los Estados nacionales. En 1990 tuve la oportunidad de participar en la elaboración del Plan Quinquenal del Instituto Indigenista Interamericano (1991-1995), en esa época dirigida por José Matos Mar. Durante la semana que pasamos en la ciudad de México dedicados a la redacción del texto, pudimos listar más de una docena de documentos producidos por organismos internacionales, con consejos, ideas y recomendaciones dirigidos a los gobiernos del hemisferio con la intención de promover con rapidez la democratización de sus relaciones con los pueblos indígenas insertos en los territorios nacionales. De esta forma, constatamos que en las últimas décadas han ocurrido cambios significativos en el comportamiento indígena, destacan algunos cambios bastante esperanzadores:

- 1) el aumento de la capacidad de organización étnica, que permite acciones más eficientes de presión sobre los organismos de gobierno;
- 2) el crecimiento de la tendencia que lleva a una afirmación de la identidad étnica y de su autoestima, entendida como núcleo de una propuesta política en condiciones de igualdad;
- 3) la existencia de un creciente número de etnias que por iniciativa propia emprenden el camino del desarrollo económico, integrándose en el mercado nacional sin abandonar su identidad ni su tradición cultural;
- 4) la capacidad de vincularse a diversas organizaciones nacionales e internacionales que apoyan el movimiento indígena;
- 5) la aparición de un liderazgo propio que incluye desde indios monolingües hasta intelectuales graduados en universidades;
- 6) el interés en la política, lo que los aproxima, con algunas reservas, a partidos políticos;
- 7) el recuento con emigrantes indios localizados en las ciudades, lo que significa una base de sustentación que les facilita el vínculo con organismos estatales y organizaciones populares urbanas; y, finalmente,
- 8) la identificación en el ámbito mundial con otros pueblos indígenas y sus destinos (véase Instituto Indigenista Interamericano, 1990:80-81).

Podemos decir que en la actualidad los pueblos indígenas, a pesar de todas las dificultades, comienzan a vivir en un nuevo escenario político resultante de la globalización. Si tomamos como ilustración de este hecho el cambio sufrido por la famosa Convención 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), sustituida por la Convención 169 del 27 de junio de 1989, podemos verificar el progreso de la lucha indígena en la reivindicación de sus derechos. El Instituto Indigenista Interamericano, en el texto de su Plan Quinquenal, lo reconoce y hace el siguiente comentario:

Esta nueva convención es una versión modificada de la convención 107 que, desde 1957, había sido la norma internacional más importante en materia de defensa de los pueblos indígenas, constituida en ley nacional de 27 Estados-miembro de la OIT, entre ellos 14 de América Latina.



Las modificaciones fueron aprobadas después de un extenso, minucioso y arduo debate en el cual, durante tres años consecutivos, participaron las principales instituciones y organizaciones indígenas y pro-indígenas del mundo junto a representantes de los gobiernos, de las organizaciones patronales y de trabajadores de, virtualmente, todos los países [...] El espíritu que orientó estas modificaciones fue el rechazo explícito a referencias, enfoques o propuestas integracionistas. En su lugar, la nueva convención contiene medidas que, aunque con ciertas reservas, favorecen o preservan la autonomía y la singularidad étnica de los pueblos indios. A diferencia de la convención 107 que sólo los denominaba como “poblaciones”, la 169 los llama “pueblos” y les reconoce el derecho a poseer “territorios”, aparte de las “tierras que les eran reconocidas por la 107” (idem, 1990:82-83).

Hay mucho por conquistar todavía en los planos internacional y sobre todo en el nacional, empezando por la firma de todos los gobiernos de esa nueva convención que, entre sus varias conquistas, tiene una principal, en mi opinión: que las poblaciones indígenas sean, finalmente, reconocidas como pueblos y, como tales, son legítimos postulantes a la singularidad étnica y a la autonomía, aunque sea en el ámbito de los Estados nacionales. Considero que la aparición de un instrumento político de esta magnitud fue posible gracias a la percepción de las entidades internacionales, situadas en la macroesfera, de los graves problemas de etnicidad que se generaron en países como los de América Latina, a pesar de que actualmente no se pueda hablar de algún continente que no tenga este tipo de problemas –recordemos la gran cantidad de movimientos de autonomía que florecen en todas las latitudes del planeta. Más que el buen “sentido común cartesiano”, se puede decir que la etnicidad es hoy “¡la chose du monde la mieux partagée!”<sup>3</sup> Esta percepción de la etnicidad se explica en gran parte por la creciente participación de los representantes de los pueblos indígenas en organismos nacionales e internacionales (así como de otros segmentos sociales despojados de su plena ciudadanía), que acceden al reconocimiento de sus pueblos como sujetos morales y que merecen mejores condiciones de existencia. El “buen vivir” como hecho moral vivido sólo por algunos pueblos se admite ahora, aunque formalmente, como objetivo de todos los pueblos. Si esto no representa todo, tampoco significa poco al mirar hacia atrás. Lo cierto es que el crecimiento aún lento de la participación gradual de representantes étnicos en las comunidades cada vez más amplias de comunicación –a pesar de todas las dificultades mencionadas para la plena efectivización de la ética discursiva–, es algo que tenemos que tomar en cuenta para entender mejor el cuadro en el cual se insertan actualmente las relaciones interétnicas y para que siempre que sea posible presionemos por su democratización.

---

\*Publicado en *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, 1998, INAH, págs. 31- 47.

## NOTAS

<sup>1</sup> Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas. En aquella ocasión desgraciadamente – por problemas de salud– no pude estar presente, aunque había enviado el texto de mi exposición, el cual finalmente fue publicado en *Antropológicas* en 1993 con el título “Etnicidad y las posibilidades de la ética planetaria”, y vuelto a publicar en el volumen organizado por Lourdes Arizpe, *The cultural dimensions of global change*, editado por la UNESCO en 1996, bajo el título “Ethnicity what chance global ethics?”

<sup>2</sup> Y debo agregar, además, que tal erradicación fue conducida hábilmente, sin ninguna violencia, gracias a la persuasión dada por el discurso, por el diálogo; este caso –para los que tuvieren interés en conocerlo mejor– tuve oportunidad de analizarlo en los términos de la ética discursiva en la ponencia sometida al XIII CICAIE, al que ya me referí.

<sup>3</sup> La cosa mejor repartida en el mundo

## BIBLIOGRAFÍA

Apel, K-O., 1985, “El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética”, en *La transformación de la Filosofía*, t. II, Tauros Ediciones, Madrid.

—, “A necessidade, a aparente dificuldade e a efetiva possibilidade de urna macroética planetária da (para a) humanidade”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, núms. 15/16 (Ética e Comunicação), 1992, págs. 11-26.

Cardoso de Oliveira, R., 1990, “Prácticas interétnicas y moralidad. Por un indigenismo (auto) crítico”, *América Indígena*, vol. I, núm. 4, págs. 9-25.

—, 1993, “Etnicidad y las posibilidades de la ética planetaria”, *Antropológicas: Revista de difusión del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, núm. 8, págs. 20-32.

Cohen, A., 1974, “Introduction: The Lesson of Ethnicity”, en Abner Cohen (org.), *Urban Ethnicity*, Tavistock Publications (ASA Monographs, 12), págs. IX-XXIV, Londres.

Dussel, E., 1994, “La razón del Otro. La 'interpelación' como acto-de-habla”, en Enrique Dussel (org.), *Debate en torno a la Ética del Discurso de Apel*. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina, Siglo XXI, págs. 55-89, México.

Gadamer, H.G., 1993, *Verdad y Método*, Sigueme [1a ed. alemán, 1960], Salamanca.

Geertz, C., 1988, “Anti anti-relativismo”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, núm. 8, vol. 3, págs. 5-19.

Habermas, J., 1987, *Dialética e Hermenêutica: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*, L&PM Editores, Porto Alegre.

Hill, R., 1979, “Indians and Museums: A plea for cooperation”, *History News*, núm. 7, vol. 34.

Hollis, M. y S., 1982, Lukes (coords.), *Rationality and Relativism*, The MIT Press, Cambridge, Mass.

Instituto Indigenista Interamericano, 1990, “Política Indigenista (1991-1995)”, *América Indígena*, vol. L, pp. 7-139.

Ramírez, M.T., 1994, “Ética de la comunicación intercomunitaria”, en Dussel, E. (coord.), *Debate en torno a la Ética del Discurso de Apel*. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina, págs. 98-115.

Tugendhat, E., 1970, *Problemas de la Ética*, Crítica, Barcelona.

Wilson, B.R. (coord.), *Rationality*, Blackwell, Oxford.

## ACULTURACIÓN Y “FRICCIÓN” INTERÉTNICA\*

*Roberto Cardoso de Oliveira*

La búsqueda constante de refinamiento metodológico y teórico que se observa en los estudios de contacto interétnico, aunque podría considerarse como un proceso natural del desarrollo de cualquier ciencia, también puede considerarse –y principalmente- como el resultado de la continua frustración de los etnólogos para entender adecuadamente la estructura y dinámica de las relaciones entre pueblos de etnias distintas, colocados en una situación determinada: una situación de contacto.

Poco se puede añadir sobre un asunto tan revisado y que generalmente ha sido bien desarrollado por especialistas de diferentes tendencias teóricas. Vamos a detenernos en tres de esas orientaciones, que consideramos como las más importantes para el conocimiento del fenómeno del contacto, para enseguida evaluar la influencia de dichas orientaciones en el estudio de las relaciones interétnicas en Brasil. Finalmente, procuraremos formular algunas consideraciones sobre aquellos aspectos del contacto que por su importancia se recomiendan al analista. En síntesis, trataremos de demostrar que el conocimiento del contacto interétnico se alcanzará de modo más completo si nos concentramos en las relaciones interétnicas como relaciones de “fricción”.

La etnología moderna cuenta con diversas tradiciones de estudio del fenómeno de las relaciones entre pueblos de culturas diferentes; dichas tradiciones están basadas en puntos de vista específicos. Tales puntos de vista son los que deseamos explicitar. Y debemos añadir también que el objetivo de nuestras investigaciones se circunscribe a las relaciones entre grupos tribales y sociedades nacionales, dejando de lado así una serie de fenómenos que podrían hallarse en otros contextos, donde las poblaciones o las culturas en su conjunto no se caracterizan por los rasgos mencionados: lo tribal y lo nacional. En este sentido, dos tradiciones resaltan inmediatamente: la británica, conocida a través de los “social change studies”; y la norteamericana divulgada mediante los “acculturation studies”. Ambas, y principalmente la segunda, dejaron huella en Brasil, influenciando las investigaciones que se llevaron a cabo aquí sobre el mismo tema. La tercera, menos conocida entre nosotros, formulada más recientemente, ha demostrado su eficacia en los estudios africanistas realizados por los etno-sociólogos franceses: podemos llamarlos “estudios de situación”.

En los estudios británicos del “cambio social”, para circunscribirnos aquí apenas a un tipo específico de cambio (aquella resultante del contacto interétnico, lo reiteramos) la noción de institución social parece ocupar un lugar central, cuando reflexionamos sobre el hoy libro clásico de

Malinowski *The Dynamics of Culture Change*, publicado en 1945, pero cuyas ideas básicas ya habían sido dadas a conocer en un ensayo suyo como introducción a los *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, editado en 1938 por el Instituto Internacional de Lenguas y Culturas Africanas. Las ideas expresadas en aquellos trabajos pueden tomarse como la expresión de un punto de vista común a la antropología social británica, cuando ésta se ocupaba de los estudios del cambio social y de la dinámica cultural. La preocupación por entender la realidad resultante del contacto interétnico valiéndose del análisis de las instituciones correspondientes, esto es por la aceptación tácita del principio de que las instituciones actúan unas sobre otras según sus respectivas naturalezas (las instituciones religiosas tribales serían modificadas por las acción de la institución religiosa occidental, las económicas por las de su tipo y así sucesivamente) lleva al investigador a minimizar la influencia de los agentes extraños a aquellas esferas formalmente fuera de sus respectivos campos de acción, Así el misionero o el administrador afectarían el orden tribal apenas en aquellas esferas relacionadas con el sistema religioso o con el sistema de gobierno. Ahora bien, todas las afirmaciones de Malinowski relacionadas con los efectos manifiestamente negativos de la “colonización” y su concepción, aunque ingenua, del despojo grueso sufrido por los pueblos africanos, pierden su significado y quedan privadas de cualquier valor instrumental – líneas maestras que deberían ser de la imaginación – para explicar la situación de contacto, como totalidad. Es verdad que esa teoría encontró excelentes críticos dentro y fuera de Inglaterra, como Gluckman y Balandier, entre otros. Pero se podría decir, sin temor a caer en una exageración, que esta ficción teórica produjo frutos muy amargos para la antropología social en sus intentos por comprender el contacto interétnico, especialmente entre las poblaciones indígenas y las sociedades coloniales.

Por otro lado, el uso del concepto de **cultura** –en detrimento de la utilización apropiada del concepto de sociedad- podría llevar a la antropología británica a posturas muy semejantes a las adoptadas por la norteamericana. Tal cosa no ha ocurrido gracias a la influencia de los trabajos de Radcliffe-Brown, Firth, Evans-Pritchard y Meyer Fortes, para citar a los principales líderes académicos o cabezas de los grupos de antropólogos de aquel país. En lo que se refiere específicamente al estudios del contacto interétnico, tenemos un ejemplo de la orientación culturalista –engendada por los trabajos de Malinowski – en el pequeño libro del matrimonio Wilson, aparecido en 1945, bajo el título *The Analysis of Social Change*. El añadido del término de “cambio social” en el título no implica la aceptación de un punto de vista funcional-estructural que ya era utilizado en las monografías escritas en aquel país. La verdad es que el espíritu inglés no trajo a los estudios del contacto interétnico lo mejor de sus esfuerzos teóricos y metodológicos, exceptuando, naturalmente a Malinowski, y en cierto sentido a Lucy Mair; ésta, debe enfatizarse, sin la profundidad a la que podría aspirarse. Los trabajos sobre el “social change”, como el de Firth sobre Tikopia (*Social Change in Tikopia*, 1959) –que tomamos aquí como ejemplo-, volverían a seguir preocupándose más de los mecanismos de cambio inherentes a las sociedades tribales, tomando así el contacto apenas como un estímulo a las alteraciones en el orden social, de lo estudiado en términos de su naturaleza histórico-estructural, a saber de la especificidad de las relaciones entre poblaciones tribales y sociedades coloniales.

¿Cómo estudiar el contacto si toda la orientación está concentrada en la descripción de una tercera sociedad, resultante de la conjugación de otras dos, en los términos preconizados por

Malinowski (1945)? Son conocidas los tres diferentes órdenes culturales identificados por él (la tribal o africana, la occidental y la transicional que en otras palabras es la tercera sociedad resultante): y el mecanismo de esa teoría queda más patente cuando Malinowski insiste en distinguir un tipo distinto de determinismo en cada una de esas fases. Si queremos entender el contacto propiamente dicho, tenemos que hacerlo **en situación!** ¿Y cómo hacerlo si comenzamos a fraccionar la situación, concreta, en tres órdenes diversos? No importa que Malinowski haya hecho enunciados tan correctos como aquel de que “la verdadera naturaleza del fenómeno (de contacto cultural) consiste en la interacción de dos mundos culturales diferentes (...) distanciados por un prejuicio racial y políticamente diferenciado” (Malinowski 1980: xiv). Como no importa tampoco que él valorara con objetividad los aspectos explotativos y tiránicos de ese contacto, y aun intentase entender “la situación de contacto como un todo integral” (1945). Involuntariamente, Malinowski contribuyó a mistificar el problema de la situación de contacto, sin comprender jamás en toda su extensión el fenómeno del “tribalismo” o del nacionalismo africano ya emergentes.

Esos fenómenos son analizados, en la misma África, por investigadores franceses como la psicóloga O. Mannoni (<sup>1</sup>) o el sociólogo George Balandier. Este último, en el primer capítulo de su libro *Sociologie Actuelle de L’Afrique Noire* esboza una teoría del contacto manipulando la noción de “situación” colonial. Para Balandier esta noción, si bien está fundada en hechos comúnmente descritos por autores anglosajones, como choques raciales o conflictos entre civilizaciones, no son examinados por éstos en términos de las condiciones muy particulares en que éstas se producen. Balandier denomina a éste conjunto de condiciones como **situación colonial**. Ésta puede ser definida conservando las condiciones más generales y manifiestas de tales condiciones. Ellas son “el dominio impuesto por una minoría extranjera, racial (o étnicamente) y culturalmente diferente, en nombre de una superioridad racial (o étnica) y culturalmente reforzada de manera dogmática, a una mayoría, autóctona, materialmente inferior; este dominio provoca el establecimiento de relaciones entre civilizaciones heterogéneas; una civilización con máquinas, con una economía poderosa, de ritmo rápido y de origen cristiano que se impone a civilizaciones sin máquinas, con economía “atrasada”, de ritmo lento y radicalmente no cristiana; el carácter antagónico de las relaciones existentes entre esas dos sociedades que se explica por el papel de instrumento a que está condenada la sociedad colonizada: la necesidad, para mantener ese dominio, de recurrir no sólo a la “fuerza” pero también a un conjunto de pseudo-justificaciones y de comportamientos estereotipados, etc. ...” (p. 33). Comentando que la situación colonial debe estudiarse como una **totalidad** (“totalité”) que implica grupos relacionados entre sí en términos de dominio y sumisión y cuya modificación profunda y rápida exige que la analicemos históricamente (p. 34), escribe Balandier que de esta situación la sociedad colonizada participa en grado variable “según su tamaño, su potencial económico, su tradicionalismo cultural” y que para su conocimiento es indispensable tener en cuenta esta realidad dual: “la colonia o la sociedad global en cuyo seno ella se inserta, y la situación colonial; sobre todo cuando ésta vuelve patentes los hechos resultantes del ‘contacto’ los fenómenos o los procesos de cambio” (p. 34).

Las concepciones científicas de los africanistas, basadas en experiencias coloniales de sus respectivos países se oponen a la de los americanistas, especialmente aquellas formuladas por la etnología norteamericana. En esta última, las concepciones pasan a explicar una realidad “racial” cuya naturaleza es mucho más fácilmente enmascarada que aquella que emerge de la situación

colonial, como indica, de hecho, el propio Balandier. Él dice que “las diferencias radicales de civilización, de lengua, de religión, de costumbres que actúan en el cuadro de la situación colonial, son aquí (i.e. en la situación negro/blanco en Brasil y los EEUU - RCO) atenuadas y no sirven ni para enmascararlas, ni tampoco para embrollarlas; porque el estado de subordinación y el preconceito racial no puede aparecer aquí como fundados en la naturaleza –la distancia (alteridad) cultural se borra y la identidad de los derechos se afirma: porque tales fenómenos representan lo que falta por liquidar del pasado colonial” (p. 29). Naturalmente que esas reflexiones de Balandier están basadas en la situación blanco/negro en las Américas, y no en la situación del indio. Pero podemos tomarlas también como un punto de vista bastante agudo en lo que se refiere a la coyuntura indígena bien sea de los Estados Unidos o bien del Brasil, aunque un fenómeno de “distancia cultural”, debiera considerarse aquí. En estos países, dado que los indios constituyen minorías, éstos tienen poco peso en las estructuras político económicas global, lo cual tiende a despojar la relación indio-blanco de cualquier aspecto crucial para el blanco; y consecuentemente el problema indígena no alcanza a conmover la conciencia nacional – lo que afecta a la propia Etnología, sobretodo la norteamericana.

¿Cómo podríamos resumir la experiencia norteamericana en lo que toca a la situación de contacto? Del mismo modo procuraremos entender el punto de vista inglés, tomando para ello los trabajos de cuño programático metodológico como el de Malinowski (con riesgo de nos acusen de que estamos resucitando vejestorios...), intentaremos ahora destacar el punto de vista norteamericano por medio del examen de las obras más sistemáticas, todas tendientes a orientar a los investigadores en la investigación del contacto, particularmente de los fenómenos aculturativos emergentes. Dos memorandos expresan el pensamiento norteamericano en ese sentido: el firmado por Redfield, Linton y Herskovits, publicado en 1936 bajo el título “Memorandum for the Study of Acculturation”, <sup>(2)</sup> y el firmado por Siegel, Vogt, Watson y Broom, titulado “Acculturation: An Exploratorian Formulation”, editado en 1953 <sup>(3)</sup>. Otros dos trabajos, de Kesing y de Beals, ambos publicados en 1953 <sup>(4)</sup>, no pueden ser objeto de consideración equivalente a la otorgada a los memorandos porque éstos constituyen básicamente obras críticas de textos y posiciones, en lugar de trabajos teóricos sistemáticos.

Creemos que a esta altura de la exposición, dos puntos ya han quedado definitivamente demostrados. El primero, referido a la noción de la situación del contacto (en los términos propuestos por Balandier), proporciona los lineamientos claves para la investigación de las relaciones interétnicas, porque revela las vulnerabilidades de los esquemas teóricos contenidos en los trabajos de Malinowski y de sus seguidores. El segundo se relaciona con la crítica hecha a aquellas teorías por los propios antropólogos británicos que subrayaron los aspectos sociológicos de la realidad tribal en detrimento de los aspectos culturales, en un esfuerzo de éstas de limpiar los “prejuicios” culturalistas; en el último análisis, tratan de desplazar el centro de gravedad que se encontraba en la Cultura, hacia la Sociedad. La concretización de esta separación por los antropólogos sociales británicos, con un desarrollo espectacular de las teorías estructuralistas, acabaría por volver bastante nítida la línea divisoria entre ellos y sus colegas americanos. Éstos, no obstante, tratarían de incorporar a sus sistemas de interpretación culturalistas algunos conceptos sociológicos, resultando los más fecundos, el de sujeción-dominación (en el Memorando de 1936,

III, B) y el del **papel intercultural** (en el Memorando de 1954). Destacaremos a ambos en el análisis que vamos a realizar.

Si comparamos el memorando de 1936 con el de 1954, vemos que en cierto sentido hubo un retroceso teórico, si criticamos este último teniendo a la vista el dualismo Sociedad y Cultura. El de 1936 ésta se encuentra en gran parte dirigida hacia el aspecto sociológico del contacto, como se puede ver en la lectura de los párrafos A y B de la III parte, titulada “Analysis of acculturation”. En estos párrafos los autores discriminan los tipos de contacto que pueden ocurrir subrayando la dimensión y composición de los grupos poblacionales en conjunto, la naturaleza de ese conjunto (sea hostil o pacífica), la desigualdad social y política de los grupos y las estructuras de dominio y sujeción. Los demás párrafos e ítems que componen el dicho Memorando, el proceso de aculturación es desmembrado en complejos de relaciones entre **rasgos culturales** y no entre entidades sociales, individuales o colectivas, como sería de esperarse si quisiéramos que los autores emprendieran caminos susceptibles de explicar las relaciones entre los hombres. Se puede hacer una excepción en la parte IV, donde la dimensión individual es reconocida y tratada en términos de los mecanismos psicológicos subyacentes. En síntesis, el Memorando constituye un instrumento útil que proporciona indicadores sensibles para la investigación etnológica, sin descuidar los aspectos propiamente sociológicos de la conjugación intercultural, si bien en una escala insuficiente.

El siguiente memorando, de 1954, bastante más ambicioso contiene un esfuerzo de sus signatarios por presentar, aunque con un carácter exploratorio, un esquema teórico sobre la aculturación. Se basa en los resultados de casi veinte años de investigaciones sobre el mismo tema, lo que les permite evaluar bien la fecundidad de los puntos de vista hasta entonces adoptados. Este memorando no se tomó el cuidado de efectuar un levantamiento sistemático de los conceptos de aculturación que pueblan la historia de las ideas en etnología. Sus autores se basan en una amplia bibliografía, para destacar en ese sentido la trayectoria de la historia del concepto de aculturación, el trabajo de Ralph Beals, “Acculturation” publicado en *Anthropology Today*, un año antes. También en su intento de teorización, el Memorando de 1954 selecciona con rigor dos puntos (ítems) para consideraciones de carácter sociológico: el ya mencionado **papel intercultural** y el referente a la **comunicación intercultural**. En el primer punto, el memorando no hace sino retomar problemas bastante discutidos por Malinowski y planteados por él, incluso de manera más precisa (Cfr. sobre todo *Dynamics of Cultural Change*). En el segundo punto amenaza con entrar en problemas de orden semántico o de significado intercultural, pero luego decepciona al lector esperanzado en encontrar ideas nuevas en un campo de la mayor importancia para la comprensión de la situación de contacto. Sin embargo, a pesar del desliz hacia un cierto sicologismo, el desarrollo de este punto está bien hecho y su lectura es bastante estimulante.

Una de las reacciones más recientes, motivada por las ideas contenidas en este último Memorando, es el de los norteamericanos, Dohrenwend & Smith, publicada en el año pasado (1962) en el *Southwestern Journal of Anthropology* (Vol. 18, N. 1, con el título “Toward a Theory of Acculturation”). En su trabajo –cuyas críticas no vamos a reproducir in extenso- percibimos una preocupación claramente sociológica en la formulación de los problemas y en la presentación de las soluciones. Sin embargo, si de un lado está la concepción de un sistema de estatus, preexistente en la situación de la conjunción que sirve de guía a los autores de esta crítica, del otro está el

concepto de cultura que constituye una unidad más inclusiva por ellos visualizada. La consecuencia de ello se hará sentir en la identificación de tres condiciones que serán impuestas por una cultura A a otra, la cultura B, en el sentido de que la primera domina a la segunda. Estas son las condiciones: “1.- Reclutar miembros de B para sus actividades en posiciones de bajo estatus, por ejemplo, labores de campo o el uso de nativos como soldados rasos en las organizaciones militares. 2.- Excluir a los miembros de B que desean ser admitidos en las actividades en posiciones de estatus igual o alto, por ejemplo, escuelas segregadas o al servicio civil cerrado. 3.- Ser admitidos en las actividades de B en posiciones de estatus alto, por ejemplo funcionarios de las colonias que imponen nuevas reglamentaciones de casamiento, programa de impuestos, etc.” Y concluye “una cultura más débil, B, (diríamos nosotros: la tribal) debe obviamente someterse al reclutamiento en posiciones de bajo estatus, aceptar la exclusión de las órdenes deseables de las actividades de A, y admitir gente de fuera en posiciones de estatus alto en sus propias actividades. Ésta es una situación de dominio completo de la cultura A sobre la cultura B” (pp. 31.32). A continuación, ejemplifica con una situación de contacto en la Unión Sudafricana, procurando tipificarla como un caso extremo de la dominación entre dos culturas. Ahora bien, toda la exposición de los autores adquiriría un significado mucho más exacto si se hablase de sociedades en oposición, en vez de la superioridad de una cultura sobre otra. La cuestión no es académica, como podría parecer a primera vista! Si cultura y sociedad constituyen conceptos, éstos deben expresar realidades diversas, con contenidos ontológicos específicos y definidos. Y simplemente no puede admitirse que son mutuamente intercambiables uno por otro, como parece ser el caso del que nos estamos ocupando. En ese sentido, y con referencia específica a la cultura como objeto sustantivo de la investigación, dos pequeños ensayos nos parecen de la mayor importancia para la crítica de su conceptualización: el de David Bidney <sup>(5)</sup> y el de Leslie White <sup>(6)</sup>. Digamos entre tanto, que nuestras consideraciones no buscan reducir a la cultura a un epifenómeno, o algo vacío de significado como pretenden algunos sociólogos <sup>(7)</sup>. Al contrario, vemos en la cultura –y lo mismo en una investigación culturalista- una dimensión de realidad para su explotación con gran provecho científico. Nuestras restricciones al punto de vista culturalista se refieren a su poca penetración en las estructuras cruciales de un determinado fenómeno, como es el del contacto interétnico.

Simultáneamente, con el objetivo de establecer una tipología Dohrenwend & Smith basan sus análisis en teorías de estratificación, por tanto de contenido sociológico e intenta analizar detalladamente los mecanismos de integración social, en una demostración de inoperancia práctica y teórica del concepto de cultura que, a fin de cuentas, en su trabajo es utilizado de manera superflua. En cuanto al mérito de la orientación sociológica adoptada, nos gustaría recordarles la excelente crítica recientemente hecha por Rodolfo Stavenhagen en los trabajos “Estratificación social y estructura de clases” (*Ciencias Políticas y Sociales*, México, Año 8, n. 27, 1962), y “Las relaciones entre la estratificación social y la dinámica de clases” (Comunicación al seminario sobre estructura social..., 1962), en los cuales denuncia el carácter mistificador de las teorías de estratificación social cuando la realidad estudiada se traduce en un sistema de clases en oposición (lo que en cierto sentido es tautológico, pues no existen clases que no estén en oposición a alguna otra – tal como lo concibe el propio Stavenhagen) <sup>(8)</sup>. Concluye que el artículo de Dohrenwend & Smith formula una contribución al estudio del contacto interétnico, con sus énfasis en las relaciones sociales emergentes de la situación intercultural (por tanto como un retorno al punto de vista



sociológico) sin embargo, permanece atado a esquemas sociológicos poco explicativos para el cabal conocimiento de la situación de contacto.

¿Cuáles son los impactos de esos trabajos en Brasil? Se puede afirmar, sin temor a exagerar, que la influencia norteamericana sobrepasó a las demás: a la francesa, a la británica e igualmente a la alemana. Ésta última, la de los círculos culturales, no fue mencionada específicamente en este artículo, por no referirse al problema del contacto en cuanto tal, salvo como uno de los medios por los cuales se procesa la difusión cultural (<sup>9</sup>). Como en los demás países de América Latina donde la antropología ha alcanzado un desarrollo razonable, en el Brasil las teorías de aculturación aparentemente fascinaron a los etnólogos y los acorralaron dentro su problemática. Son los sociólogos, con sus investigaciones sobre el negro, los que fueron superando la tradición afro-brasileña, de inspiración etnológica y folklórica, e imprimieron a sus trabajos una orientación diversa a la que denominaremos “estudios de relaciones raciales”. Roger Bastide, Florestan Fernández, Oracy Nogueira, investigando las relaciones entre negros y blancos en São Paulo, Tales de Azevedo y Luiz Aguiar Costa Pinto, respectivamente en Bahía y en Río de Janeiro, imprimieron a sus investigaciones el carácter sociológico que les hacía falta a los estudios sobre el negro en Brasil. Recientemente, Fernando Henrique Cardoso y Octavio Ianni, en la misma línea moderna, en su concepción, pero adoptando una perspectiva dialéctica de interpretación de las relaciones inter-raciales, dieron un nuevo empuje a las teorías del contacto interétnico o inter-racial en el Brasil, con sus destacados trabajos: *Capitalismo y esclavitud*, del primero y la *Metamorfosis del esclavo*, del segundo (<sup>10</sup>). La modernización de la investigación en la etnología indígena se llevó a cabo por otras vías.

La obra de Arthur Ramos es muy conocida y todos tenemos muy claro el lugar destacado que ésta ocupa en la etnología brasileña. Sin embargo, con referencia al problema de la aculturación, a pesar de haber sido citado por Ralph Beals (1953), el antropólogo brasileño no hace sino repetir ideas divulgadas por autores norteamericanos y así de una manera declarativa y para nada analítica. Entonces, para el campo específico de las relaciones entre grupos tribales y sociedades nacionales, el trabajo de Ramos no añade nada. En ese terreno, la contribución de los etnólogos brasileños se debe atribuir más al campo particular de la investigación empírica que al de las formulaciones teóricas y programáticas. No obstante, dos trabajos fueron escritos con estas últimas intenciones. El de Eduardo Galvão, “Estudo sobre a Aculturação dos Grupos Indígenas do Brasil” –comunicación presentada en la Primera Reunión Brasileña de Antropología (Río de Janeiro, 1953) (<sup>11</sup>) y el de Darcy Ribeiro, “Linguas e Culturas Indígenas do Brasil” (<sup>12</sup>). Este último es un ensayo analítico de la configuración de los grupos tribales en la primera mitad de nuestro siglo, y al mismo tiempo contiene sugerencias para investigaciones con intereses inmediatos; a ese programa Ribeiro lo denomina como las “Tareas de la Etnología”: Tanto en uno como en otro trabajo, aún faltan las teorías de aculturación responsables de la mayor parte de las formulaciones como de los objetivos subyacentes. Con todo, Galvão y Ribeiro asumen algunas posiciones radicales que indican una cierta insatisfacción con los modelos de investigación puestos en marcha desde el punto de vista aculturativo.

Cuando Eduardo Galvão expone y discute las ideas de Redfield, Linton y Herkovits (Memorando de 1936) examinando a la luz de ellas a los grupos brasileños, hace algunas

precisiones de carácter teórico sobre la eficacia del punto de vista aculturativo, para la explicación total de los fenómenos de contacto. También dice que “los objetivos de una investigación etnológica serían errados si se limitaran en este caso a fenómenos de nivel aculturativo siguiendo el concepto clásico. La raíz del cambio cultural de los Tenetehara –continúa Galvão , tomando al grupo Tupi como ejemplo para sus reflexiones- no se encuentra en los préstamos, en las herramientas, o en la introducción de nuevas especies de cultivo y su movilización para la recolección del babaçu, sino en las relaciones económicas entre indios y civilizados. Resalta como importante la transformación de una agricultura de subsistencia en una producción comercial, la oscilación de los precios en los mercados nacional y extranjero del babaçu, el principal producto de recolección y la vía de integración de los Tenetehara a la economía local, pues es uno de los factores condicionantes de la asimilación y del cambio cultural de esos indios. Frente a tales problemas, un acercamiento limitado a aquellos aspectos que podríamos considerar “aculturativos” resultaría de poco valor (pp. 70-71). Y más adelante, subraya aún más dichas limitaciones, al comentar que “en las monografías sobre grupos indígenas, los capítulos de aculturación o de cambio cultural sufren también de cierta limitación por la falta de conocimiento de la cultura mestiza (cabocla) o del frente pionero que entra en contacto con el indio” (p. 71). Pero esas consideraciones bastante oportunas de Galvão no adquieren aquel papel que podía anticiparse, como centro vital de un acercamiento más adecuado para los estudios del contacto, específicamente de las relaciones entre poblaciones tribales y segmentos de la sociedad nacional. Galvão, líneas más adelante, volverá al punto de vista aculturativo, escribiendo que “El objetivo de la antropología, a final de cuentas, no es sólo describir las culturas indígenas tal como se encuentran en un momento dado, sino el de intentar captar la dinámica y el funcionamiento de la difusión y del cambio cultural. En otros términos, intenta formular generalizaciones acerca del fenómeno cultural, y no solamente la etnografía de las tribus del Brasil” (ibidem). Su invitación a promover los estudios sobre el proceso de asimilación (pp. 71-72) como medio para trascender los esquemas culturalistas, me parece que es su contribución más positiva a los estudios de las situaciones de contacto, aunque esto no añade gran cosa al memorando de 1936.

Con esta misma línea de preocupaciones –que, dicho sea de paso, ya se encontraban esbozadas en las obras de Nimuendaju, Baldus y Shadem- Darcy Ribeiro escribió el ensayo “Lenguas y culturas Indígenas del Brasil”. La importancia del contexto histórico y de la estructura económica regional, es realizada por Darcy Ribeiro, a punto de formular un concepto específico, de manipulación simultánea del concepto de aculturación. Se trata del fenómeno de **integración** que Darcy Ribeiro concibe más como un **estado** que como un **proceso**. Así dice que los grupos tribales que se encuentran integrados participan “intensamente de la economía y de las principales formas de comportamiento institucionalizado de la sociedad brasileña. Y sufren una “profunda pérdida de sus rasgos distintivos (descaracterización)” en sus lenguas y culturas (pg. 57). Explicando la clasificación de determinados grupos indígenas situados en la categoría de integrados, escribe que están relacionados “los grupos que habiendo experimentado todas las convulsiones referidas y que han conseguido sobrevivir, llegarán al siglo XX aislados en medio de la población nacional, a cuya vida económica se habían incorporado como reserva de mano de obra o como productores especializados de ciertos artículos de comercio. Quedaron confinados en fragmentos de su antiguo territorio, o despojados de sus tierras deambulaban de un lugar a otro, siempre expulsados, (p. 13).

El objetivo descriptivo y no teórico de Ribeiro impide profundizar en su pensamiento sobre los mecanismos de integración entre indios y blancos, insertados en sistemas sociales distintos: el tribal y el nacional. Sin embargo, su experiencia indigenista lo llevó a señalar como tema básico a ser considerado por los investigadores del “proceso de integración y aculturación”, la cuestión de sobrevivencia física de las poblaciones tribales, desplazando así el énfasis metodológico colocado hasta ese momento en la cultura, hacia el destino mismo o futuro de dichas poblaciones. Atrae la atención hacia los factores que diezmaban a las tribus, “derivadas de la integración biótica y ecológica” y responsables del exterminio de contingentes poblacionales bastante significativos en el ámbito de las respectivas tribus que sufren el desdoblamiento mismo incluso antes de haber iniciado el proceso de aculturación (cfr. p. 62). A esos factores Ribeiro los llama “pre-aculturativos”. Finaliza sus recomendaciones sobre las tareas de la etnología en Brasil con las siguientes reflexiones: “... las investigaciones etnográficas deberán diseñarse de modo que siempre se incluya una preocupación específica acerca de los problemas de sobrevivencia de las poblaciones tribales. Esto significa que debemos incorporar a la temática de las investigaciones etnológicas como problemas tan relevantes como el estudio de la mitología, del sistema de parentesco y tantos otros, la investigación meticulosa de la estructura demográfica, de la tasa de natalidad, del índice de fertilidad, los efectos disociativos de las epidemias, y otros aspectos que permitan caracterizar las primeras etapas de la integración. Esta perspectiva, además de mover a la Etnología a interesarse más por el destino de los pueblos que son su objeto de estudio, también beneficiará a las investigaciones etnológicas, prestándoles mayor cuidado, pues al no ser ningún grupo –ni aún el más aislado- enteramente libre de influencias de la civilización, sólo pueden ser comprendidos estos grupos cabalmente si se tiene a la vista esta circunstancia”.

Esa preocupación acerca del destino y futuro de las poblaciones tribales es una constante en la etnología brasileña, desde los trabajos de Nimendaju y Baldus, y también Schaden, Galvão y Darcy Ribeiro. El anclaje de todos ellos en la realidad nacional –y no solo en la indígena- les permitió de cierto modo reconsiderar los problemas planteados por las teorías de la aculturación característicamente desinteresadas en la sobrevivencia de las poblaciones tribales. Paradójicamente, las culturas fueron defendidas de forma sistemática y en el mejor de los casos (i.e., cuando el etnólogo estaba realmente interesado en el destino de las poblaciones), eran confundidas con el indio “de carne y hueso”. Por eso, cuando discutimos el problema de la fricción interétnica como un tema de reflexión y de investigación de carácter básicamente sociológico (así le damos una connotación más clara al término compuesto etno-sociológico, corriente en la etnología brasileña después de los trabajos de Baldus y de Schaden), podemos afirmar que estamos basados en un orden de preocupaciones para nada inédito en el Brasil. Aclarado este punto, que podía crear algunas confusiones en cuanto a la ambición de este trabajo, y dado como fundamental el carácter sociológico de la investigación, ¿Cuáles son las ideas directrices, las más fecundas a nuestro entender, que podrían orientar el estudio de las relaciones entre los miembros de las sociedades tribales y los de la sociedad nacional?

La primera de ellas, ya enunciada por Balandier como vimos, será como un preámbulo que las sociedades tribales mantienen con la sociedad envolvente (nacional o colonial) relaciones de oposición, histórica y estructuralmente demostrables. Nótese bien que no se trata de relaciones entre entidades opuestas, simplemente diferentes o exóticas, unas en relación con las otras, pero

contradictorias; esto es que la existencia de una tiende a negar la de la otra. Y no hay mejor razón para hacer uso del término de **fricción** interétnica para enfatizar la característica básica de esta situación de contacto. Un ejemplo de ello lo tenemos en el proceso de expansión de la sociedad brasileña sobre los territorios tribales, resultando una destrucción de los indígenas (desplazamiento, desorganización tribal, desunión y dispersión de las poblaciones tribales, etc.); y la sobrevivencia de algunas sociedades tribales, aunque desfiguradas, no resulta suficiente para encubrir el sentido destructor del contacto. En el último análisis, son los miembros de esas sociedades que se acomodan a un sistema social que los enajena. Por otro lado, los segmentos nacionales – representados por individuos expuestos, las más de las veces contra su voluntad, a grupos tribales hostiles- se ven obligados a enfrentarlos para sobrevivir. ¡Es el caso de los recolectores de caucho colocados en una situación dramática: entre el indio y el cauchero! Como se ve, las sociedades en oposición, en fricción, también poseen sus propias dinámicas y sus contradicciones. De ahí entenderemos la situación de contacto como una “totalidad sincrética”, o en otras palabras, -como ya señalamos en otro lugar <sup>(13)</sup> – “como situación de contacto entre dos poblaciones dialécticamente ‘unificadas’ a través de intereses diametralmente opuestos, aunque interdependientes, por paradójico que esto parezca”.

En segundo lugar, asentada la idea básica de la oposición entre el orden tribal y el orden nacional, corresponde al investigador determinar aquellas dimensiones de la realidad social que, una vez descritas y analizadas, expliquen mejor la dinámica del contacto interétnico. Para ello nada mejor que formular algunos problemas para la investigación, cuyo planteamiento y la consecuente búsqueda de soluciones serviría de medio para la identificación de aquellas dimensiones de lo social que serán examinadas por el investigador. Si nos preguntamos sobre el destino de los bienes indígenas, esto es, acerca de sus bienes de producción, estaremos penetrando en el orden social a través de su dimensión económica. Pero no de una manera formal o meramente descriptiva, sino o por el contrario, estaremos penetrando en aquellos aspectos de la dimensión económica que nos conducirá mejor hacia el conocimiento efectivo del proceso de contacto entre dos sociedades con economías distintas – una mercantil y monetaria, y la otra sujeta a un régimen de producción para la subsistencia. El surgimiento de la mercancía como una entidad social y económica (y no sólo económica) puede ser descrita perfectamente a través de la incorporación gradual de la noción de “valor de cambio” en los bienes indígenas (sino en todos, al menos en algunos) hasta entonces producidos apenas teniendo en cuenta su valor de uso. Otro problema, susceptible de orientar fructíferamente la investigación será preguntar por qué las poblaciones indígenas en grado avanzado de integración económica a las sociedades regionales y con “aculturación avanzada”, continúan aún desarrollando mecanismos tales que les impiden a sus miembros identificarse como “nacionales”, atándolos a la identidad tribal. En algunos casos, como el de los Terêna y los Tukúna, que nosotros hemos investigado <sup>(14)</sup>, el análisis de la identificación tribal mostró ser de mayor utilidad para ayudar al investigador a penetrar en la dinámica de contacto interétnico, así como en la naturaleza de la estructura social indígena. Finalmente como último ejemplo, podemos preguntar quién decide, en última instancia, sobre el destino de determinada población tribal en un área de contacto interétnico. No basta decir que la que decide es la sociedad dominante nacional; toca al investigador localizar al grupo o grupos, organizados o no, que dominan realmente a esas poblaciones, directamente o a través de intermediarios. Aquí nos abrimos paso hacia la dimensión política de la

situación del contacto, donde hay que describir y analizar la estructura de poder subyacente. El poder en la esfera tribal, tradicional, y como éste ha sido transformado cuando la sociedad indígena se inserta en otra mayor, más poderosa, que le usurpa (al principio parcial y después totalmente) su autonomía. La progresiva pérdida de la autonomía tribal, y la irreversibilidad del proceso y la ocupación definitiva de los territorios indígenas, emergen para el investigador como un tema de la mayor importancia estratégica para la comprensión de los fenómenos de interacción entre indios y blancos, en el pasado y en el presente.

Sin embargo, no sería recomendable que el investigador se limitara a los fenómenos de orden estrictamente sociológico, aunque éstos representaran con todo rigor la materia prima del análisis. Como apunta Darcy Ribeiro, en los citados trabajos, los fenómenos demográficos y ecológicos, tomados como indicadores de imposiciones sufridas históricamente por las poblaciones tribales y perturbadoras de su equilibrio biótico, deben investigarse cuidadosamente a fin de informar al investigador sobre la situación real en la que se encuentran los indios en el momento en que se inició el contacto, continuo y sistemático, entre las sociedades en oposición, o en lenguaje culturalista, cuando ocurre la conjunción intercultural y tiene inicio el proceso de aculturación. Estas sugerencias que no tienen para nada un carácter exhaustivo, siempre podrían ser por tal motivo completadas y enriquecidas, a la luz de situaciones diversas de contacto. Y esto de acuerdo con la “peculiaridad histórica” de las diferentes estructuras de contacto, como recientemente nos recordaba Wright Mills, refiriéndose a la concepción marxista de la historia (15<sup>15</sup>).

Como conclusión, nos gustaría referir al lector a algunas investigaciones que han estado siendo realizadas con esta orientación y con problemática semejante. Realizadas por la División de Antropología del Museo nacional y bajo los auspicios del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales, las investigaciones se centran en las siguientes áreas de “fricción interétnica”: a) indios Tukúna, en el alto río Solimões y en una región de economía extractiva del caucho; b) indios Asurini y Gaviões, en el río medio Tocantins, en una zona de extracción de café; c) indios Xerente y Kraho en el sur de Maranhao y norte de Goiás, en una zona de pastoreo de ganado. Estas investigaciones integradas en un único proyecto de estudio (16), están siendo realizadas por los siguientes antropólogos: Roque de Barros Laraia y Roberto Augusto da Matta, ambos del Museo Nacional y responsables respectivamente de los estudios sobre los indios Asurini y Gaviaõ (investigación ya concluida y con su relatoría final entregada a las entidades patrocinadoras); David Maybury-Lewis, de la Universidad de Harvard(17), y Julio Cezat Melatti, becario del Consejo de Investigaciones de la Universidad de Brasil, respectivamente responsables de la investigación de la situación de los Xerente y de los Krahô (investigación en proceso); y finalmente, el autor de este artículo, al cual cabe el estudio de los indios Tukúna – también ya concluido bien como un ensayo titulado “El Indio en el Mundo de los Blancos”, en el cual se presentan los resultados de la investigación de campo (18). Nuestra expectativa es que esta serie de investigaciones, emprendidas simultáneamente y coordinadamente, puedan contribuir a formular una teoría del contacto entre sociedades tribales y sociedades nacionales o, en otras palabras, para constituir un cuerpo de conocimientos perfectamente acorde (coetaneo) con la naturaleza dialéctica de las ciencias sociales.

## RESUMEN

El presente trabajo, con algunas modificaciones de forma y contenido, constituye el capítulo introductorio del libro *Os Tukuna e o Mundo dos Brancas*, que será editado por la Difusão Européia do Livro. El autor trata de establecer los varios tipos de influencias que están recibiendo los estudios del contacto interétnico en el Brasil. Simultáneamente hace un balance crítico de la relevancia de las orientaciones pertinentes a la antropología social inglesa, francesa y a la etnología norteamericana, mostrando, luego, los esfuerzos de los etnólogos brasileños en el sentido de dar a las formulaciones culturalistas — subyacentes a los estudios de aculturación — un tono sociológico y, por tanto, susceptible de explicar mejor las *relaciones* entre indios y blancos. Finalmente, el autor sugiere la noción de fricción interétnica, en una tentativa de subrayar las relaciones de oposición existentes entre el orden tribal y el orden nacional

## RESUME

Cette étude, avec quelques modifications de forme et de contenu, constitue le chapitre d'introduction à l'ouvrage *Os Tukuna e o Mundo dos Brancas* (Les Tukuna et le monde des blancs) qui sera publié par la Difusão Européia do Livro, éditeur à Sao Paulo. L'auteur cherche à établir les différents types d'influences subies par les études de contact inter-ethniques au Brésil. Simultanément, il fait une mise au point critique de l'orientation pertinente à l'anthropologie sociale anglaise, française et à l'ethnologie nord-américaine, montrant, ensuite, les efforts des ethnologues brésiliens pour donner aux formulations culturalistes sous-jacentes aux études d'acculturation — un caractère sociologique et de ce fait susceptible de mieux expliquer les *relations* indiens-blancs. L'auteur suggère, finalement, la notion de friction inter-ethnique, en essayant de mettre en relief les relations d'opposition existantes entre l'ordre tribal et l'ordre national.

## SUMMARY

The present work, though slightly modified in form and content, constitutes essentially the introductory chapter to a book, *Os Tukuna e o Mundo dos Brancas*, shortly to be published. An attempt is made to establish the various types of influence to which culture-contact studies in Brazil have been subjected. At the same time a critique is made of the assumptions of British and French social anthropology, and of North-American ethnology, leading to a demonstration of the tendency of Brazilian ethnologists to give to culturalistic interpretations — allied to studies of acculturation — a sociological point of view which is more useful in explaining *relations* between Indians and whites. Finally, the notion of inter-ethnic friction is presented, and discussed in an attempt to underline the opposition of interest between tribal and national order.

---

· Publicado en *América Latina*, Año 6, Núm. 3, Julio/septiembre de 1963, págs. 33-46.

## NOTAS

<sup>1</sup> O. Mannoni. *Psychologie de la Colonisation*. Paris, 1950. Este autor es citado frecuentemente por Balandier.

<sup>2</sup> *American Anthropologist*, vol. 38, 1936:149-152.

---

<sup>3</sup> *American Anthropologist*, vol. 56, 1954:973-1002.

<sup>4</sup> Felix Keesing, *Culture Change: An Analysis and Bibliography Sources to 1952*. Stanford, California, 1953; Ralph Beals, “Acculturation”, in *Anthropology Today*. The University of Chicago Press, Chicago, Ill., 1953.

<sup>5</sup> David Bidney, “The Concept of Culture and Some Cultural Fallacies”, in *Theoretical Anthropology*, Columbia University Press, New York, 1953.

<sup>6</sup> Leslie A. White, “The Concept of Culture”, in *American Anthropologist*, vol. 61, n. 2, 1959.

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, L. A. Costa Pinto en su artículo “Sociologia, Antropologia e Sociedades em Mudanza”, en *Textos de Sociología: Problemas da abordagem interdisciplinar*. Instituto de Ciencias Sociais de la Universidad de Brasil, Río de Janeiro, 1963.

<sup>8</sup> En esos trabajos muestra que en las sociedades estructuradas en clases, las teorías de estratificación social construidas sobre ellas desvían la atención del investigador hacia un sistema de estatus, esto es hacia relaciones de tipo jerárquico, en lugar de enfocarse en las relaciones de oposición, éstas son las más significativas.

<sup>9</sup> La moderna etnología en lengua alemana si bien ha ejercido poca influencia o nada en Brasil, ya se ha liberado de los esquemas del padre Schmidt, remodelando su manera de abordar los problemas acercándose a la antropología social, de orientación estructuralista. (Cf. Gutorm Gjessing, “Ethnology and Social Anthropology” en *Ethnos*, vol. 27, 1962, específicamente págs. 171-172).

<sup>10</sup> Ambos trabajos fueron presentadas como tesis de doctorado en Sociología (Cadeira I), en la facultad de Filosofía, Ciencias y letras de la universidad de Sao Pablo.

<sup>11</sup> Publicada en la *Revista de Antropología*, vol. 5, núm. 1, 1957.

<sup>12</sup> *Separata de Educação e Ciências Sociais*, n. 6 (Órgano del Centro Brasileño de Investigaciones Educativas) Río de Janeiro, 1957.

<sup>13</sup> “Estudo de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil”, en *América latina*, año 5, n.3. (Junio-septiembre) 1962.

<sup>14</sup> Cfr. principalmente “The Role of Indian Posts in the Process of Assimilation: Two Case Studies” in *América Indígena*, vol. XX, n. 2, 1960: subsidiariamente *O Processo de Assimilação dos Terêna*, Museo nacional, Serie Libros I, 1960, cap VII y VIII.

<sup>15</sup> Cfr. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, New Cork 1959, cap. 8.

<sup>16</sup> Cfr. R. C. de Oliveira, “Estudos de Áreas de Fricção Interétnica..”.

<sup>17</sup> El Dr. Maybury Lewis es el Coordinador de “Harvard – Central Brazil Research Project, para cuya ejecución se asociaron el Museo nacional, uniéndose a nuestro proyecto de “Estudo Comparativo das Sociedades indígenas no Brasil” bajo los auspicios del Consejo de Investigación de la Universidad del Brasil, gracias a nuestra invitación en vista de la coincidencia de propósitos científicos. Consecuentemente, gracias a su profunda familiaridad con los Xerente, accedió a colaborar con nosotros en nuestro segundo proyecto (Estudo de Áreas de Fricção...) aceptando escribir una relación pormenorizada sobre la situación de contacto Xerente-Regionales.

<sup>18</sup> Entregado a CLAPCS, el manuscrito fue enviado para su publicación a la Difusão Europeia do Livro, en Sao Paulo.



## LAS RELACIONES ECOLÓGICAS DE LOS GRUPOS ÉTNICOS EN SWAT, PAQUISTÁN DEL NORTE

*Fredrik Barth/ Universidad de Cambridge*

La importancia de los factores ecológicos en relación a la forma y distribución de las culturas ha sido comúnmente analizada por medio del concepto de área cultural. Este concepto se desarrolló con referencia a las culturas aborígenes de Norte América (Kroeber 1939). Los intentos de delimitar áreas culturales en Asia por medio de procedimientos semejantes han resultado extremadamente difíciles (Bacon 1946, Kroeber 1947, Miller 1953) pues la distribución de los tipos culturales, de los grupos étnicos y de las regiones naturales rara vez coincide. Coon (1951) se refiere a la sociedad del Medio Oriente como si estuviera construida bajo el principio del mosaico: esto es, muchos grupos étnicos con culturas radicalmente diferentes comparten la residencia en un área con relaciones simbióticas más o menos estrechas. Refiriéndose a una estructura similar, Furnivall (1944) describe a las Indias Holandesas como una sociedad plural. La característica común de estos dos casos es la combinación de la segmentación étnica con la interdependencia económica. El "medio ambiente" de cualquiera de los grupos étnicos no está solamente definido por las condiciones naturales, sino por la presencia y las actividades de otros grupos étnicos de los cuales depende. Cada grupo explota sólo un fragmento del medio ambiente total, y grandes partes de éste quedan abiertas a otros grupos para su explotación.

Esta interdependencia es análoga a aquella que hay entre las diferentes especies animales en un habitat. Como Kroeber (1947:330) enfatiza, las clasificaciones de las áreas culturales son esencialmente ecológicas; por ello las consideraciones ecológicas detalladas deben ofrecer el punto de partida, y no las áreas geográficas de escala subcontinental. Este artículo pretende aplicar un enfoque ecológico más específico a un estudio de caso de distribución, utilizando algunos de los conceptos de la ecología animal, particularmente el concepto de *nicho* —el lugar de un grupo en el medio ambiente total, sus relaciones con los recursos y sus competidores (cfr. Allee 1949: 516).

*Grupos.* Este ejemplo es relativamente sencillo y tiene que ver con tres grupos étnicos en el estado Swat, en la provincia Noroccidental de Paquistán.<sup>1</sup> Estos grupos son: (1) *Pathanes* - hablantes del pashtu (de la familia lingüística iraní) y agricultores sedentarios; (2) *Kohistanís* - hablantes de lenguas Dardic, agricultores y pastores trashumantes; (3) *Gujars* - hablantes de Gurji (un dialecto de las tierras bajas de la India) y pastores nómadas. Los kohistanís son probablemente los antiguos habitantes de la mayor parte del Swat; los pathanes llegaron como conquistadores en diferentes oleadas entre los años 1000 y 1600 de nuestra era, y los gujars probablemente aparecieron por primera vez en la región hace

unos 400 años. Los pathanes del Estado Swat suman unos 450,000; los kohistanís quizás 30,000. Es difícil estimar el número de gujars en la región.

La organización centralizada de estado en Swat se estableció por primera vez en 1917 y la más reciente anexión territorial ocurrió en 1947, por lo tanto la organización centralizada no tiene relevancia para los problemas de distribución que se discuten aquí.

*Área.* El Estado Swat contiene secciones de dos valles principales, los del río Swat y del río Indo. El río Swat nace en las altas montañas del norte en los picos con altitud de unos 18 mil pies. Al ir descendiendo aumenta su caudal y entra a una profunda garganta. La sección más alta de este valle es pues muy angosta e inclinada. Desde los 5 mil pies aproximadamente, el valle Swat se va ensanchando a medida que uno va hacia el sur, y a sus lados se sitúan cordilleras y áreas de pastoreo que descienden de los 12 a los 6 mil pies de altitud. Por supuesto aquí el río tiene un curso más ondulante y el fondo del valle está formado por una planicie de extensos depósitos aluviales.

La frontera oriental del Estado Swat se traza en el río Indo; en el área analizada sólo se toman en cuenta la ribera occidental y sus tributarios. El Indo entra al área siendo ya un gran río; y fluye a lo largo de una espectacular garganta, de 15 mil pies de profundidad y de 12 a 16 millas de ancho. Aún en el norte el fondo del valle está a unos 3 mil pies sobre el nivel del mar, mientras que las montañas que lo rodean alcanzan los 18 mil pies. Consecuentemente, los valles tributarios son cortos y hondos, con un perfil muy escarpado. Hacia el sur, donde las cadenas de montañas que rodean al río se alejan de las riberas y pierden altura, el Indo deposita algunos sedimentos y los arroyos tributarios forman valles más anchos.

Las variaciones climáticas en el área están relacionadas con la altitud. La precipitación es baja en toda el área. Las áreas de baja altitud al sur tienen largos veranos cálidos y en general su vegetación es esteparia (muy escasa, propia de las estepas del sur de Rusia). La garganta del Indo ha sido descrita como "un desierto incrustado entre grava helada" (Spate 1954:381). Las altas montañas están cubiertas parcialmente de hielo y nieve permanentes, y en los niveles más bajos por praderas montañosas en las cortas estaciones de verano. Entre estos extremos hay una banda ancha (de los 6 a los 11 mil pies) de bosques, principalmente pinos y cedros (*deodara* = árbol divino).

*La distribución de pathanes y kohistanís.* La historia tradicional, parcialmente relacionada a los toponimios de las aldeas y ruinas abandonadas, indica que los habitantes kohistanís fueron empujados progresivamente hacia el norte por los invasores pathanes (cfr. Stein 1929:33, 83). Este flujo hacia el norte ya se ha detenido, y la frontera entre los territorios kohistanís y pathanes ha permanecido estable por un buen tiempo. La última expansión pathán hacia el norte en el valle Swat ocurrió bajo el liderazgo del Santo Akhund Sadiq Baba hace ocho generaciones. Para comprender los factores responsables de la estabilidad de la actual frontera étnica es necesario examinar los requerimientos ecológicos específicos de la actual economía y organización pathán.

Los pathanes de Swat viven en una sociedad compleja con múltiples castas. La casta terrateniente pathán está organizada en grupos localizados, segmentarios, de descendencia unilineal; otras castas y grupos ocupacionales están vinculados a ellos como clientes políticos y como siervos económicos. La

subsistencia está basada en la agricultura diversificada y bien desarrollada mediante el uso del arado. Los cultivos principales son trigo, maíz y arroz; gran parte de la tierra surcada con el arado debe también irrigarse. Con abonos naturales se fertiliza la tierra; y según la naturaleza de los suelos y la disponibilidad del agua se siguen diversos sistemas de rotación de cultivos, así como ritmos regulares de descanso de tierras. El arroz se siembra en almácigos para trasplantarse luego a los arrozales irrigados.

Sólo una parte de la población pathán está involucrada activamente en la agricultura. Otros grupos ocupacionales realizan servicios especializados a cambio de pagos en especie, y por ello se requiere que los agricultores produzcan un excedente considerable. Además, y quizás de mayor importancia, el sistema político depende de una fuerte organización jerárquica de los terratenientes y de una gran actividad política, que ocurre alrededor de las casas de los hombres (*hujra*). Esta actividad distrae mucha fuerza humana de los propósitos productivos. Las tribus pathanes grandes y bien organizadas se localizan en las partes más bajas del valle Swat y a lo largo de los tributarios sureños del río Indo, ocupando las planicies aluviales más extensas. Una forma más simple de la organización política se encuentra a lo largo de los límites al norte del territorio pathán. Esta está basada en familias de santa descendencia, caracterizada por la ausencia de las casas de los hombres. Esta simplificación hace más eficiente la economía de la comunidad (1) eliminando las dispendiosas fiestas tipo potlatch de las casas de los hombres y, (2) encargando los cargos políticos a personas santas de estatus inviolable, eliminando así a los numerosos guardias que cuidan a los líderes políticos en otras áreas pathanes.

El territorio pathán se extiende hasta un borde ecológico crítico: los límites dentro de los cuales pueden levantarse dos cosechas al año. Esto depende básicamente de la altitud. Dos pequeños segmentos de las gentes hablantes de pashtu (Jag, en el valle Duber, y una sección de Kalam) se encuentran al norte de este límite. Ellos son diferentes de otros pathanes y parecidos a sus vecinos kohistanís en lo económico y en la organización política.

Parece inevitable la conclusión de que los límites de la doble cosecha constituyen el freno efectivo a la expansión de los pathanes. La economía y la organización de los pathanes requieren que los trabajadores agrícolas produzcan un excedente considerable. Por ello en las áreas marginales, de gran altitud, la organización política es modificada y "economizada" (como en la vecina área Dir), pues fuera de los límites de la doble cosecha anual el sistema económico y social no puede sobrevivir.

Los kohistanís no están limitados por esta barrera. El grupo étnico kohistaní aparentemente alguna vez estuvo asentado en ambos lados de esa barrera; y en la medida en que ellos fueron empujados hacia el norte por los invasores pathanes, ellos libremente cruzaron lo que era una barrera para los pathanes. Esto debe estar relacionado con las diferencias entre la organización política y económica de los pathanes y los kohistanís, y a las diferentes repercusiones de sus requerimientos ecológicos.

Los kohistanís, al igual que los pathanes, practican una avanzada agricultura con arado. A causa del terreno que ellos ocupan, sus campos están situados en angostas terrazas artificiales, que requieren una gran capacidad ingenieril para su construcción. Partes del Kohistán no reciben lluvias de verano; los arroyos, alimentados desde las grandes reservas de nieve en las montañas, suministran agua para los campos a través de un complejo y extenso sistema de irrigación. Se aplica algo de fertilizante

orgánico. Las condiciones climáticas modifican los tipos de alimentos cultivados. El maíz y el sorgo son los más importantes; el trigo y el arroz sólo pueden cosecharse en las áreas de menor altitud. La temporada de verano es corta, y los campos producen sólo una cosecha al año.

Los métodos agrícolas no son pues muy diferentes de aquello de los pathanes, pero la producción neta de los campos es mucho menor. Los kohistanís, sin embargo, tienen una doble economía porque el pastoreo trashumante es tan importante como la agricultura. Crían ovejas, cabras, ganado, búfalos asiáticos (*bos buffelus*, "carabao" en Filipinas, trad.) para obtener lana, carne y leche. Los hatos dependen de los pastizales de las montañas, donde la mayoría de los kohistanís pasan de 4 a 8 meses cada año, dependiendo de las condiciones locales. En algunas áreas, toda la población emigra a lo largo de hasta 5 campamentos temporales, desde las viviendas de invierno en el fondo de los valles hasta los campamentos de verano situados a 14 mil pies de altitud, dejando prácticamente sin vigilancia los campos alrededor de las viviendas de las áreas bajas. En la parte alta del valle Swat, donde la planicie del valle está cubierta con nieve varios meses del año, se recoge y guarda el forraje de invierno para los animales.

Teniendo dos cuerdas en su arco, por así decirlo, los kohistanís son capaces de obtener su sustento de las áreas montañosas poco acogedoras, que no ofrecen los requisitos mínimos para la ocupación de los pathanes. En estas áreas, los kohistanís han logrado conservar su autonomía, mientras que los territorios principales eran conquistados por el Estado Swat en 1926, 1939 y 1947. Ellos estaban organizados, y todavía lo están, en distritos aldeanos políticamente separados con una población de 400 a 2,000 habitantes. Cada comunidad está subdividida en cierto número de linajes patrilineales con ataduras sueltas. La institución política central es el consejo aldeano, donde tienen representación todos los linajes terratenientes más pequeños. Cada comunidad tiene especialistas en herrería y carpintería, y algunos hogares de aparceros o trabajadores agrícolas.

Las comunidades vecinas que hablan el mismo idioma o dialecto<sup>2</sup> pueden aparentemente fusionarse políticamente bajo presión externa, en cuyo caso ellos son dirigidos por un consejo común de líderes prominentes de todos los linajes constituyentes. Pero estas unidades mayores no fueron capaces de enfrentar a fuerzas más numerosas de guerreros entrenados que los pathanes del Estado Swat podían movilizar. Estas fuerzas fueron calculadas en unos 15 mil por los británicos durante la campaña de Ambeyla en 1862 (cfr. Roberts 1898, vol. 2:7).

*Subáreas "naturales"*. El actual Estado Swat es considerado por los kohistanís como una sola área natural, pues ellos como grupo étnico alguna vez la ocuparon toda ella y su economía puede funcionar en cualquier parte de ésta. Con la llegada de las invasoras tribus pathanes, los kohistanís descubrieron que ellos no podían defender el territorio. Pero la tierra que para los kohistanís constituye una sola área natural está dividida por una línea que los pathanes no pueden cruzar. Desde el punto de vista de los pathanes, se trata de dos áreas naturales, una con los requisitos ecológicos para la ocupación pathán y la otra inhabitable.<sup>3</sup> Por ello se permitió que los kohistanís retuvieran parte de su antiguo territorio a pesar de su inferioridad militar, mientras que en el resto del área fueron asimilados a la sociedad conquistadora pathán o expulsados.

Desde un punto de vista estrictamente sincrónico, la distribución de pathanes y kohistanís presenta una imagen simple y estática de dos grupos étnicos que representan dos áreas culturales diferenciadas, y con una clara correspondencia entre estas áreas culturales y las áreas naturales: los pathanes en los anchos valles con climas cálidos y vegetación de matorrales frente a los kohistanís en las altas montañas con un clima severo y cubierta forestal de coníferas. Al añadir la profundidad temporal, surge la posibilidad de descomponer el concepto de "área natural" en los componentes ecológicos específicos con relación a los requisitos económicos particulares.

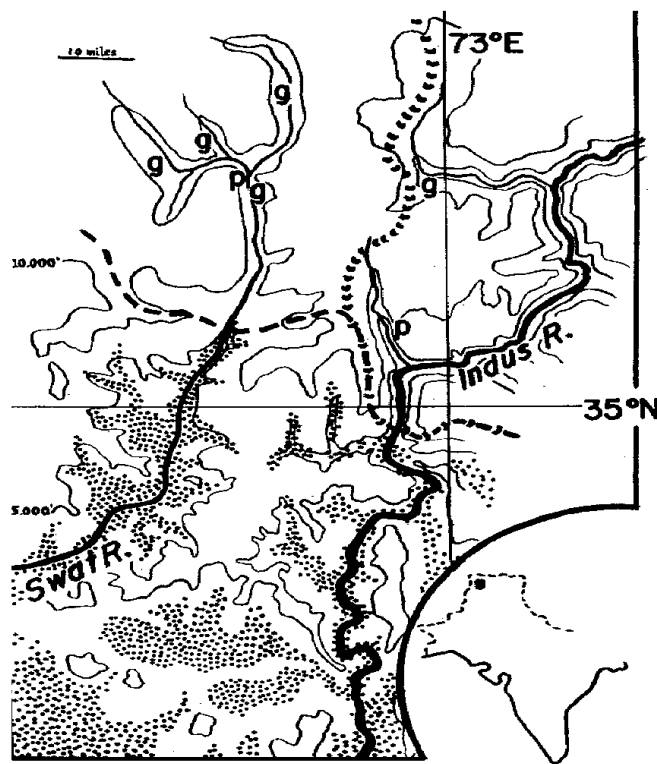
El análisis de la distribución de los gujars en relación con los otros grupos étnicos requiere de este procedimiento. Los gujars se encuentran en las dos áreas, pathán y kohistaní, siguiendo dos patrones económicos diferentes en ambas áreas: pastoreo trashumante y nomadismo auténtico. Pero sí están distribuidos en todo el territorio pathán, en cambio sólo se encuentran en la mitad occidental del territorio Kohistaní y ninguno reside o visita la mitad oriental. La división entre montañas y valles parece irrelevante para los gujars, aunque el área montañosa —inhóspita para los pathanes e inservible para los kohistanís— está dividida por una barrera que los gujars no cruzan. La economía y otros rasgos de la vida gujar deben describirse antes de analizar esta distribución y sus factores subyacentes.

Los gujars constituyen una población flotante de pastores, relativamente mal definidos debido a un grado variable de asimilación a las poblaciones anfitrionas. En el tipo físico, así como en el vestido y el lenguaje, la mayoría de ellos son fácilmente distinguibles. Su música, danzas, y maneras de celebrar los ritos de passage son diferentes de las de sus anfitriones. Tienen un estatus político de dependencia con respecto a la población anfitriona.

La población gujar está subdividida en un número de tribus con nombres y de tipo patrilineal o clanes —unidades con la pretensión de que descienden de un ancestro conocido o desconocido común, pero sin las genealogías que lo demuestren. A veces hay mitos acerca del origen de un clan, y éstos frecuentemente sirven como etimologías del nombre del clan. Los clanes varían muchísimo en tamaño, y sólo los más pequeños están localizados. Las unidades de descendencia efectivas son los linajes patrilineales de profundidad limitada, aunque hay mayor identificación entre gujars que no tienen relación pero que llevan el mismo nombre clánico, que entre desconocidos de diferentes clanes. Los clanes son irrelevantes para las reglamentaciones de los matrimonios. Hay muy pocos matrimonios entre gujars y el grupo anfitrión.

La economía de los gujars depende principalmente del pastoreo de las ovejas, cabras, ganado y búfalos asiáticos. Además de los productos animales, los gujars necesitan un poco de grano (maíz, trigo o sorgo) que consiguen con su propia agricultura en campos marginales de gran altitud o mediante el trueque por aceite de mantequilla, carne o lana. Las necesidades básicas pueden satisfacerse mediante dos diferentes estilos de vida —la transhumancia y el auténtico nomadismo. Los pathanes distinguen entre personas de estos dos estilos nombrándolas como Gujar y Ajer, respectivamente y consideran que se trata de subdivisiones étnicas. En realidad, los gujars pueden cambiar de un estilo de vida al otro.

La trashumancia es practicada por los gujars principalmente en el área pathán, pero también ocasionalmente en Kohistán (véase el mapa). Las relaciones simbióticas entre los gujars y los pathanes toman variadas formas, algunas bastante estrechas. Los pathanes forman una sociedad de múltiples castas, a la cual son asimilados los gujars como una casta especializada de pastores. Por eso muchas aldeas de pathanes contienen un pequeño número de gujars —éstos pueden hablar Gurji como su lengua casera y conservar su cultura diferente, o bien pueden haber sido asimilados hasta el punto de hablar solamente pashtu. Políticamente están integrados a la comunidad con un estatus de clientes o de siervos. Su papel consiste en cuidar los animales (principalmente los búfalos asiáticos y los bueyes de tiro) ya sea como sirvientes de un terratenientes o bien como propietarios independientes de búfalos. A la economía de la comunidad aportan productos lácteos (principalmente mantequilla), carne, y abono que es muy importante y cuidadosamente aprovechado en los campos.



MAPA ESQUEMÁTICO DEL ÁREA DEL ESTADO SWAT, PAQUISTÁN

Área sombreada: cultivada por los pathanes. Línea quebrada: frontera entre las áreas pathán y kojistaní. Línea punteada: límite del área utilizada por los gujars (las dos fronteras coinciden en la parte sur). p= comunidades extra-territoriales pathanes. g= comunidades extra-territoriales de gujars trashumantes. Los gujars nómadas pasan el verano en las montañas del centro y norte del mapa, y el invierno en la sección más al sur del mapa. En el margen inferior derecho: localización del mapa esquemático.

La mayoría de las aldeas pathanes, además de sus tierras agrícolas, controlan las colinas vecinas y las laderas de las montañas que son utilizadas por los pathanes sólo como fuentes de leña. Los gujars transhumantes, en cambio, mueven a sus hatos de animales a estas áreas de mayor altitud para el

pastoreo de verano, por lo cual pagan una tasa fija, en especie, por animal. Con esta renta los terratenientes se surten de aceite de mantequilla para su consumo. Los gujars también trabajan como trabajadores agrícolas en las temporadas de mayor ocupación, principalmente durante los febriles días del trasplante de arroz. También siembran sus propios campos en los alrededores de los campamentos de verano para cosecharlos hasta el siguiente verano.

En Kohistán, hay menos simbiosis entre los gujars y sus anfitriones, pero el patrón es semejante, salvo que hay muy pocos campos ubicados en los campamentos de invierno.

El ciclo trashumante puede ser muy localizado. Algunos gujars se mueven sólo de las aldeas pathanes situadas en el fondo del valle hacia los asentamientos de verano de las laderas situados a 1,000 o 1,500 pies más arriba, visibles desde las aldeas. Otros viajan 20 o 30 millas hacia las áreas de pastoreo de verano en el territorio de una tribu pathán diferente de la de sus anfitriones de invierno.

Los nómadas viajan mucho más lejos, quizás 100 millas, utilizando los pastos de las altas montañas en el verano e invernan en las planicies bajas. Mientras que los gujars trashumantes dan mayor importancia a sus búfalos, los nómadas se especializan en las ovejas y cabras más móviles. Sin embargo, los dos estilos no son verdaderamente diferentes, porque algunos grupos combinan rasgos de los dos. Pasan la primavera en las colinas marginales del territorio pathán, donde siembran algún cultivo. En el verano los hombres se llevan los rebaños de ovejas y cabras hacia las altas montañas, mientras que las mujeres se quedan para cuidar los búfalos y las siembras. En el otoño los hombres regresan con los rebaños, cosechan los granos y utilizan los pastos. Por último, almacenan el grano y salen con los búfalos a trabajar con los aldeanos pathanes y se retiran a las bajas planicies con sus ovejas y cabras durante el invierno.

Los auténticos nómadas no se involucran en actividades agrícolas; ellos cuidan ganado pero nunca se encargan de los búfalos. El grado de autonomía de la organización política es proporcional a la longitud de su migración anual. Los hogares de gujars trashumantes locales están atados individualmente a líderes pathanes. Los que cruzan las fronteras tribales de los pathanes están organizados en pequeños linajes, para poder negociar mejor un bajo impuesto local. Los auténticos nómadas coordinan el pastoreo de rebaños con la migración de gente de hasta unos 50 hogares, quienes pueden también acampar juntos por periodos breves. Estos grupos generalmente están formados por varios pequeños linajes, frecuentemente de diferentes clanes, relacionados o emparentados por lazos afines o cognáticos y bajo la dirección de un solo líder. Así mediante la migración a través de áreas controladas por otras organizaciones políticas, ellos conservan una organización propia medianamente bien definida.

*La distribución gujar.* La coexistencia de gujars y pathanes en una sola área no plantea ningún problema en vista de las relaciones simbióticas esbozadas arriba. Los pathanes tienen la fuerza militar suficiente para controlar las laderas de las montañas de los valles que ocupan, pero no tienen medios efectivos para explotar dichas áreas. Esto deja un nicho ecológico desocupado que el grupo étnico gujar ha penetrado y al cual se ha acomodado en una posición política dependiente a través de un estilo trashumante. Las ventajas simbióticas hacen satisfactoria y duradera la relación. Se antoja ver a la expansión de los gujars en el área como resultado de que los pathanes expulsaran del valle a los

kohistanís. Los kohistanís, a través de su propio estilo de trashumancia, primero llenaban el nicho y luego quedó vacío cuando los pathanes especializados en la agricultura conquistaron el fondo del valle y reemplazaron a los kohistanís.

Pero la coexistencia de gujars y kohistanís plantea un problema, ya que los dos grupos aparecen utilizando los mismos recursos naturales y por lo tanto ocupando el mismo nicho ecológico. Uno esperaría una competencia, que llevaría a la expulsión del área de uno u otro grupo étnico. Sin embargo, el conflicto armado entre los dos grupos es raro, y no hay ningún indicio de que uno esté creciendo a expensas del otro. Por otro lado, si la relación simbiótica estable y no competitiva se estableciera entre los dos grupos, ¿por qué los gujars habrían de concentrarse en el Kohistán occidental y no habitar el área esencialmente semejante del Kohistán oriental? La respuesta hay que buscarla no sólo en el medio ambiente natural y en los rasgos de la economía gujar, sino precisamente en el medio social relevante —en aquellos rasgos de la economía y organización kohistaní que afectan el nicho apto para la ocupación gujar.

*Kohistán Oriental vs Occidental.* Como se indicó, los kohistanís tienen una doble economía combinando la agricultura con el pastoreo trashumante, y viven en comunidades aldeanas moderadamente grandes. Aun cuando los gujars también practican la agricultura, ésta permanece como una actividad complementaria. Esta es casi invariablemente del tipo simple, dependiente del agua de las nieves derretidas en la primavera y de las lluvias de monzones en el verano, no de la irrigación, y dependiente más de la rotación de cultivos que de los abonos naturales. Los kohistanís tienen un mayor balance entre la agricultura y el pastoreo. Las laderas empinadas requieren de un sistema complejo de terrazas e irrigación, que excluyen a la agricultura itinerante y auspician técnicas más intensivas. El número de animales en los rebaños es limitado por el tamaño de los campos, donde se obtiene casi todo el forraje de invierno, mientras que los campos naturales y los pastos montañosos están muy distantes de las viviendas de invierno para poder cortar y guardar el heno. Los factores ecológicos relevantes para este balance entre dos actividades económicas dominantes resulta de primera importancia para la distribución kohistaní y la densidad de los asentamientos.

Hay diferencias significativas en este aspecto entre los Kohistán oriental y occidental, esto es entre las áreas drenadas por el río Indo y el río Swat respectivamente. Mientras que el Indo y las secciones bajas de sus tributarios fluyen a no más de los 3 mil pies, el río Swat desciende desde los 8 a los 5 mil pies en la sección de su valle ocupado por los kohistanís. La mayor altitud en el oeste tiene varios efectos en las bases económicas para el asentamiento: (a) La producción agrícola es reducida por una temporada más corta y las bajas temperaturas en las partes más altas del valle. (b) La diferencia de altitud combinada con una ligera precipitación mayor en el oeste resulta en una mayor acumulación de nieve. La ribera del Indo rara vez está cubierta de nieve, pero en el alto valle del Swat la nieve tiende a acumularse a lo largo del invierno y permanece en el fondo del valle hasta abril o mayo. Así, los propietarios de ganado sedentarios en el Kohistán occidental deben proporcionarle forraje almacenado a sus animales a lo largo de cuatro meses de invierno. (c) La temporada más corta del Kohistán occidental elimina el arroz (muy productivo por unidad de tierra) como cultivo alimenticio y reduce el maíz (más ventajoso en su rendimiento por volumen sembrado) en favor del sorgo más duro.



Estos rasgos sirven para restringir la producción agrícola del Kohistán occidental, y por ello el número de animales que pueden mantenerse durante la estación invernal. No hay restricciones paralelas que limiten la posibilidad del pastoreo de verano. Tanto el oriente como el occidente de Kohistán se distinguen por los enormes, abundantes pastos montañosos y los otros recursos para el pastoreo de verano, y son ricos en recursos naturales que los criadores de animales saben explotar. Sin embargo, estos pastos de las montañas son sólo estacionales; ninguna población puede depender de ellos para su sustento a lo largo del año. Consecuentemente, los patrones de trashumancia y de nomadismo se desarrollan para utilizar un área montañosa en su época productiva, mientras que en el resto del año se depende de otras áreas o de otras técnicas. Los auténticos nómadas se mueven a nichos ecológicos semejantes ubicados en otras áreas. Los que practican la trashumancia generalmente utilizan diferentes nichos recurriendo a técnicas alternativas, en uno la agricultura y en otro el almacenaje del forraje para los animales. Allí parece haber un balance en la productividad de estos dos nichos, tal como los explotan en el Kohistán oriental. También en el drenaje del Indo, los kohistanís pueden mantener a una población humana y animal de tamaño bastante grande a lo largo del invierno por medio de la agricultura y de comida almacenada, de tal modo que se usan plenamente los pastos de verano de las montañas circundantes. En un sentido ecológico, la población local llena ambos nichos. No hay tal balance en el Estado Swat. Las restricciones de la producción agrícola limitan la población humana y animal, e impiden la explotación plena de los pastos montañosos. Este nicho queda parcialmente vacante y es puesto a disposición de los gujars nómadas, que invernan en planicies bajas fuera del área. Además, las comunidades dispersas de los gujars trashumantes pueden encontrarse en las áreas occidentales, sobre todo en las cumbres de los valles. Con técnicas y patrones de consumo diferentes de aquellos de los kohistanís, ellos son capaces de sobrevivir localmente en áreas que se quedan cortas en los requisitos mínimos para la ocupación permanente kohistaní. La presente distribución de gujars en Kohistán, limitándolos a la mitad occidental del área, parece ser el resultado de estos factores.

Un punto final, simple pero crucial, debe incorporarse a este análisis: ¿por qué los kohistanís tienen la primera opción, por así decirlo, y los gujars sólo entran a aquellos nichos que les han dejado disponibles? Si ellos son capaces de explotar el área más ampliamente, uno habría de esperar que los gujars eventualmente reemplazaran a los kohistanís. Fuerzas organizativas entran aquí. Los kohistanís forman aldeas compactas, políticamente organizadas de regular tamaño. El ciclo estacional de los gujars impide un desarrollo semejante entre ellos. En el invierno, ellos descienden a las áreas pathanes, o aún fuera del territorio tribal y hacia las áreas administrativas de Paquistán. Están así sujetos a organizaciones más poderosas que la suya propia y son forzados a infiltrarse hacia territorios controlados por aquellas organizaciones en sus migraciones estacionales. Tienen que acomodarse a esta situación viajando discretamente en pequeños grupos e invernando en asentamientos pequeños. Aunque puede pensarse que los gujars podrían llegar a desarrollar el grado de organización política necesaria para reemplazar a los kohistanís en un ambiente exclusivamente kohistaní, su dependencia de unas áreas vecinas más organizadas hacen esto imposible.

Los asentamientos trashumantes gujars en Kohistán representan a grupos de antiguos nómadas a quienes los vecinos kohistanís les dieron permiso para asentarse, y son mantenidos políticamente subordinados. La superioridad organizativa de los kohistanís ya establecidos les impide, al igual que a

los nómadas, apropiarse de cualquier derecho sobre los medios productivos o áreas. Qué cambios ocurrirán bajo el presente control del Estado Swat es un asunto diferente.

Este ejemplo puede servir para ilustrar ciertos puntos de vista aplicables a la discusión de los factores ecológicos en la distribución de los grupos étnicos, culturas o economías, y el problema de la co-residencia de tipo "mosaico" en varias partes del Asia.

(1) La distribución de los grupos étnicos está controlada no por "áreas naturales" objetivas y fijas, sino por la distribución de los nichos ecológicos específicos que el grupo puede explotar con su particular organización económica y política. En el presente ejemplo, lo que aparece para los kohistanís como un área natural única está subdividida en lo que respecta a los pathanes, y esta división está entrecortada con relación a las necesidades específicas de los gujars.

(2) Los diferentes grupos étnicos se asentarán en estable co-residencia en un área si explotan nichos ecológicos distintos, y especialmente si pueden establecer relaciones económicas simbióticas entre sí, como las que hay entre los pathanes y los gujars en el Swat.

(3) Si grupos étnicos diferentes son capaces de explotar plenamente los mismos nichos ecológicos, normalmente los militares más poderosos reemplazarán al más débil, como los pathanes han reemplazado a los kohistanís.

(4) Si diferentes grupos étnicos explotan los mismos nichos ecológicos, pero el más débil de ellos es capaz de utilizar los medios marginales, los grupos serán co-residentes en un área, como los gujars y los kohistanís en el Kohistán occidental.

Donde estos principios son operativos tal como lo son en muchas partes del oeste y sur del Asia, el concepto de "áreas culturales" tal como fue desarrollado para Norteamérica nativa, resultará inaplicable. Grupos étnicos y tipos culturales diferentes tendrán distribuciones sobrepuestas y fronteras inadecuadas, y estarán socialmente relacionados en diferentes grados, desde "la cuidadosa co-residencia" de los kohistanís y gujars hasta la estrecha simbiosis económica, política y ritual del sistema de castas indio. Ese tipo de correspondencia que Kroeber (1939) documentó para Norteamérica entre una clasificación ecológica gruesa y la distribución étnica será rara, si acaso pudiera encontrarse alguna vez. Otros instrumentos conceptuales son necesarios para el estudio de la distribución de las culturas en Asia. Al parecer su desarrollo dependerá del análisis de distribuciones específicas y detalladas en un marco ecológico, y no por medio de especulaciones a partir de una gran escala geográfica.

Traducción: Roberto Melville.<sup>4</sup>

#### NOTAS

· Artículo publicado en *American Anthropologist*, vol. 58 (1956), págs. 1079-1089 y traducido por Roberto Melville.

<sup>1</sup> Con base en el trabajo de campo realizado de febrero a noviembre de 1954, con la ayuda del Royal Norwegian Research Council.

<sup>2</sup> Cuatro lenguas Dardic principales se hablan en el Estado Swat: Torwaliu, Gawri, y los dialectos oriental y occidental del Kohistán o May\_n (Barth y Morgenstierne Ms.).

<sup>3</sup> La actitud pathán con respecto al área kohistani podría quedar mejor ilustrada probablemente mediante las advertencias que yo recibí cuando planeaba visitar el área: "Llena de montañas terribles cubiertas con nieves de todos colores que emiten gases venenosos que provocan dolores de cabeza y del estómago cuando usted cruza las brechas más altas; está poblado por ladrones, y por serpientes que se enroscan y saltan unos diez pies en el aire; no hay aldeas, solo casas aisladas en las cumbres de las montañas".

<sup>4</sup> La labor de traducción ha sido estimulada con correcciones y sugerencias de colegas y amigos: G. Artís, M. Bertran, D. Brown y F. Lartigue.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Allee, W. C. *et al*, 1949, *Principles of animal ecology*, W. B. Saunders Company, Filadelfia.
- Barth, Fredrik, 1956, *Indus and Swat Kohistan -an ethnographic study*, Studies honoring the centennial of Universitetets Etnografiske Museum Vol. II, Oslo.
- Barth, Fredrik y George Morgenstern, s/f, *Sample of some Southern Dardic dialects*, Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap, en prensa.
- Bacon, Elizabeth, 1946, "A preliminary attempt to determine the culture areas of Asia", *Southwestern Journal of Anthropology*, 2: 117-132.
- Coon, Carleton S., 1951, *Caravan*, Henry Holt & Co., Nueva York.
- Furnivall, J. S., 1944, *Netherlands India -a study of plural economy*, Cambridge University Press.
- Kroeber, A. L., 1939, *Cultural and natural areas of native North America*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- , 1947, "Culture groupings in Asia", *Southwestern Journal of Anthropology*, 3:322-330.
- Miller, Robert J., 1953, Areas and institutions in Eastern Asia, *Southwestern Journal of Anthropology*, 9:203-211.
- Roberts, Field Marshal Lord, 1898, *Forty-one years in India*, Richard Bentley & Son, Londres.
- Spate, O. H. K., 1954, *India and Pakistan*, Methuen, London.
- Stein, Sir Aurel, 1929, *On Alexander's track to the Indus*, Macmillan & Co., Londres.

## EL PREDICAMENTO DE UN JEFE AFRICANO MODERNO: UN EJEMPLO DE UGANDA\*

*Lloyd Fallers - Princeton University*

El papel del jefe africano moderno plantea difíciles problemas para el análisis, porque éste es un papel que se juega en una matriz de diversas instituciones que son frecuentemente conflictivas. Quizás sería mejor decir que el jefe ocupa muchos roles. Por un lado, tiene una serie de roles en las instituciones nativas de la sociedad africana y por otro, ocupa roles en las instituciones importadas del gobierno colonial. Por supuesto, en varias partes de África las instituciones de origen africano y europeo se han juntado bajo las más variadas circunstancias y se han intercalado en distintos grados, pero casi en cualquier parte el efecto es confuso y bizarro. En Uganda, por ejemplo, si fuésemos a visitar a un jefe lo podríamos encontrar en una reunión, ayudando a elaborar un presupuesto para el próximo año fiscal. Si le pidiéramos una cita, seríamos recibidos en una moderna oficina equipada con máquinas de escribir, teléfonos, archiveros, y otros equipos de la burocracia moderna. Si por casualidad hubiéramos llegado otro día, nuestro jefe no estaría disponible para atendernos. Él estaría reunido con sus compañeros del clan en la choza techada con paja de su tío paterno, y la plática versaría sobre refinamientos genealógicos y sobre los deseos de los ancestros. Si nos invitaran a la casa del jefe a tomar el té por la tarde, seríamos presentados a varias de sus mujeres, y esto nos sorprendería porque nosotros hemos oído que él es el sostén de una parroquia anglicana y patrocinador de un grupo de niños exploradores. Yo he seleccionado este ejemplo bastante extremo, pero no alejado de la realidad. Leyendo lo que se ha escrito acerca de varias regiones del África moderna, uno queda impresionado por el carácter parchado del medio social en el que vive un jefe. Se parece a una colección de fragmentos y pedazos tomados al azar de muy variados sistemas. La sociedad africana moderna como conjunto frecuentemente deja esta impresión; pero en el caso del jefe, el efecto es más acentuado porque su rol es muy comúnmente el punto de contacto, el punto de articulación, entre los diferentes elementos del diseño parchado.

Quizás a esta confusa diversidad de elementos en el mundo social del jefe deba atribuirse que en la literatura de las ciencias sociales acerca de África haya relativamente pocos intentos de analizar en sistemáticamente este rol del jefe. Hay, por supuesto importantes excepciones, notoriamente los artículos de Gluckman y sus colegas del Instituto Rhodesia-Livingstone acerca del jefe aldeano en África Central Británica (Barnes 1948; Gluckman, Mitchell y Barnes 1949; Mitchell 1949) y el libro reciente de Busia (1951) acerca del jefe entre los Ashanti de hoy en día. Probablemente hay otros más. Generalmente, sin embargo, los materiales publicados que están disponibles son de dos tipos: hay primero un conjunto creciente de textos oficiales y semioficiales que se refieren a lo que podría

llamarse estructura ideal de la actividad política en África, tal como la conciben los gobiernos coloniales. Entre estos se encuentran destacadamente los cinco volúmenes de Lord Hailey (1950, 1953) acerca de las dependencias británicas y gran parte de los materiales que se publican en el *Journal of African Administration*. Esta es la literatura de lo que se ha llamado en los territorios británicos "la administración nativa", y trata de aquellas instituciones que son el resultado de la planificación explícita de parte del poder administrativo. Algunas veces estas instituciones incorporan muchos elementos de las instituciones nativas; algunas veces son completamente, o casi completamente, nuevas. En todas partes representan intentos de la administración colonial de crear instituciones interventoras, con personal africano, entre ellos y los pueblos africanos. Es esencial que el estudiante de la política africana esté familiarizado con esta literatura relativa a la administración nativa por supuesto, pero por su misma naturaleza ésta rara vez llega en el análisis del proceso político a niveles profundos de sutileza. Se refiere a los arreglos formales, a las vías por las que el poder debe fluir, y trata estos arreglos en una forma tan general, enfatizando lo que es común a la administración nativa en amplias regiones que, sin embargo, frecuentemente contienen gran diversidad de estructuras sociales indígenas. Muy rara vez trata con las vías por las cuales estas diversidades indígenas se combinan con las instituciones formales y oficiales para formar un padrón real de política dentro de la región tribal o étnica.

El segundo tipo de materiales disponibles ha sido reunido por los antropólogos en el curso de las investigaciones sobre las estructuras tradicionales de las sociedades africanas. Estos estudios muy frecuentemente están orientados hacia el rol del jefe en la estructura política *tradicional* y tienden a tratar esos rasgos de su papel que son resultantes de las condiciones modernas como marginales al objeto principal de su estudio. Si la literatura oficial relativa a la administración nativa mira al jefe como éste *debiera ser*, o como el funcionario de distrito desea que sea en el futuro, el grueso de la literatura antropológica lo mira como fue en el pasado. Estas son las razones para este énfasis. Correctamente o no, los antropólogos han definido frecuentemente que su tarea principal consiste en documentar todas las variaciones de la sociedad humana. Ellos por tanto se han dedicado precisamente al análisis de estos rasgos de la sociedad africana que existían antes del contacto con los europeos. Los desarrollos modernos son comúnmente mencionados en las monografías, pero muy frecuentemente como indicadores de la destrucción de los sistemas sociales integrados que existían antes. Juzgados por la tarea que ellos se impusieron a sí mismos —el análisis de las instituciones nativas— el trabajo de los antropólogos en África ha alcanzado un nivel muy alto, representando quizás el más rico conjunto de materiales monográficos de que dispone la antropología hoy. Sin embargo, estos estudios frecuentemente no permiten un análisis completo del rol actual del jefe africano.

La razón por la cual nosotros tenemos tan pocos estudios de rol del jefe moderno puede encontrarse, pienso, en ciertas características de los esquemas conceptuales comúnmente aplicados por los estudiantes de las sociedades africanas. Los estudios acerca de África han sido el hogar por excelencia del análisis estructural de la sociología y de la antropología social, una tradición fundada por Durkheim, elaborada por Radcliffe-Brown, y más recientemente aplicada tan brillantemente por la investigación empírica de Fortes y Evans-Pritchard. Las virtudes de este marco de referencia son obvias y conocidas para cualquiera que esté familiarizado con los grandes clásicos de las ciencias

sociales cuyos frutos han sido éstos. Su preocupación principal es analizar las vías por las cuales las instituciones se enlazan entre sí para formar un conjunto integrado —para ponerlo de otra manera, las vías por las cuales son armonizadas las demandas que las instituciones hacen a los individuos de tal manera que las demandas de la institución X no vayan en contra de las demandas de la institución Y, sino más bien que las complementen y refuerce. Como resultado de estos estudios ahora tenemos, por ejemplo, excelentes análisis detallados de las relaciones entre las instituciones políticas y religiosas de los Nuer (Evans-Pritchard 1940, 1951, 1953) y de los Tallensi (Fortes 1945, 1949).

La dificultad que surge cuando este punto de vista se aplica al rol actual del jefe africano o, para el caso, de muchos rasgos de la sociedad africana moderna, es que mucho de lo que observamos aparece, como habíamos dicho antes, como si fuera un diseño de parches con elementos diversos y conflictivos. Las instituciones se están constantemente interfiriendo las unas a las otras, y los individuos están constantemente recibiendo demandas institucionales que los obligan a hacer cosas encontradas. Si nuestro punto de partida es una concepción del sistema social integrado, nosotros sólo podemos decir de tales situaciones que esa "sociedad se ha desorganizado" o que "las culturas se han estrellado". Pienso que podemos decir relativamente poco con respecto a por qué ocurren esos tipos particulares de desorden que observamos. Sin embargo, necesitamos cada vez mayor conocimiento de este tipo en concreto.

Pienso que una clave para escapar de este dilema consiste en el reconocimiento de que la noción de "orden social" o "sistema social" puede tener dos referencias, ambas válidas, pero que deben distinguirse. Una se refiere al orden o sistema en el sentido de integración armoniosa, la noción que pienso que la antropología social estructural ha enfatizado. El orden en este sentido existe en el grado que las instituciones que conforman el sistema social se refuerzan mutuamente y se apoyan unas a otras. La otra se refiere al orden en el sentido de que los fenómenos observados pueden ser sometidos a un análisis sistemático que conduzca a una mayor comprensión para el analista de las interconexiones entre los eventos, sea que dichos eventos se relacionen al orden o al desorden. Pienso que este significado corresponde a la noción del científico naturista de "orden en la naturaleza", dejando a un lado la cuestión filosófica de si el orden realmente existe en la naturaleza o sólo en la cabeza del científico. En este último sentido, una sociedad que contiene grandes elementos de desarmonía o conflicto puede ser estudiada tan provechosamente como aquellas armónicas, pues presuntamente ninguna sociedad ha estado nunca completamente integrada o completamente en conflicto consigo misma. Si estoy en lo correcto al pensar que hay dos posibles concepciones del orden y del sistema en la vida social, de allí se sigue que la segunda concepción, aquella de la vida social como objeto de un análisis sistemático sin atender al carácter armonioso o conflictivo, es la más importante. Está en la naturaleza del primer supuesto que nosotros debemos hacer si vamos a estudiar los elementos desarmoniosos en las sociedades. La primera concepción entonces, aquella de que el orden en el sentido de armonía, tiene un lugar en nuestro marco de referencia en la siguiente etapa y éste define el rango de variación. Los elementos que conforman un sistema social serán armoniosos o desarmoniosos en variados grados y formas, y nosotros necesitaremos conceptos para hablar acerca de esos variados grados y tipos de desarmonía.

Al nivel más general, los conceptos de este tipo no son difíciles de encontrar. Delinear los elementos involucrados en un sistema social *funcionando integrada* o *armoniosamente* ha sido una de las grandes preocupaciones de los científicos sociales, y las listas de aquellos elementos pueden encontrarse en casi cualquier texto o volumen teórico. El requisito necesario para utilizar esta lista para el estudio de la relativa armonía-desarmonía consiste en tratar a cada una de las características del sistema social integrado como susceptible de variación. Quizás la característica de un sistema social más integrado con la que casi todos están conformes es que sus miembros comparten un sistema común de valores. Si las acciones de los individuos que son miembros del sistema son mutuamente apoyadoras, estas acciones deben fundamentarse sobre concepciones comunes de lo que es correcto y adecuado. Las acciones que están de acuerdo a la norma común serán premiadas, y aquellas contrarias a ella serán castigadas. Algunas veces es útil distinguir los "medios" de los "fines" en el campo general de los valores comunes. O uno encontrará útil distinguir entre aquellas situaciones en las que la integración de valores demanda que se compartan de hecho los valores comunes y aquellas otras en las que sólo se requiere que los valores que sostienen los individuos dentro del sistema sean compatibles. Pueden marcarse más distinciones dentro de este rubro general, pero resulta claro que la integración de los valores que sostienen sus miembros es una de las características de un sistema social funcionando armoniosamente. Sin embargo, también queda claro que en los sistemas sociales concretos el grado de integración del sistema de valores puede tener una gran variación.

Una segunda característica general de un sistema social integrado es la participación en creencias o en un sistema común de conocimiento y comunicación. Las personas deben compartir no sólo un sistema de medios y fines, sino también un sistema común de símbolos que les permita interpretar la conducta de los otros, así como otros sucesos, en una forma común. Para que el tráfico fluya sin dificultad en una calle transitada, los conductores deben no sólo compartir el valor común de obedecer a la ley, pero también deben interpretar las luces rojas y verdes de la misma manera. Aunque no siempre se comparten los símbolos en forma completa y puede esperarse que encontremos sistemas sociales en donde la mala comunicación es un fenómeno común.

Así mismo, el sistema social integrado es aquel donde las motivaciones de los individuos que lo componen son complementarias en muy alto grado con los sistemas compartidos de valor y creencias. De hecho, esto es sólo la otra cara de la moneda social. En la medida en que los valores y creencias son de hecho compartidos, las personas querrán hacer "lo bueno" y creer en "lo correcto" y estarán a la expectativa de las recompensas y los castigos que los llevan del brazo o inducen en esa dirección. Los valores y creencias comunes del sistema social serán incorporados a las personalidades de sus miembros de tal manera que ellos estarán adecuadamente motivados para hacer las cosas que otros esperan que ellos hagan. Donde se tiene en común un sistema de valores y creencias y sus partes están armónicamente integradas, se supone que las personas no harán cosas incompatibles. Todo esto, sin embargo, está claramente sujeto a gran variabilidad en los sistemas sociales concretos. Los individuos pueden estar insuficientemente motivados para la conducta socialmente apreciada, o pudieran estar situados entre demandas sociales conflictivas.





Me he tomado el trabajo de aclarar este punto que pudiera parecer obvio a algunos e irrelevante a otros, porque creo que éste tiene una importancia directa en las perspectivas de una investigación provechosa acerca del rol del jefe en el África moderna. En muchas regiones el jefe vive en un mundo social desordenado y flotando sobre conflictos, y si queremos llegar a un entendimiento de esta posición del jefe, es importante que podamos hablar acerca de este conflicto y desorden de una manera ordenada, si me permiten que lo diga así. En muchas regiones de África en la actualidad, y también en muchas otras regiones coloniales y semicoloniales, la situación no es simplemente la de dos diferentes sistemas sociales estrellándose de frente y, como si así fuera, manteniéndose el uno al otro a distancia. Aunque una situación parecida a ésta exista en alguna parte, ésta no es la generalidad. Más comúnmente, los sistemas sociales africanos y europeos se han entrelazado resultando la aparición de nuevos sistemas sociales que incorporan elementos diferentes y conflictivos. Por ello debemos estar preparados para analizar sistemáticamente las situaciones donde los miembros de un mismo sistema social comparten ampliamente valores y creencias incompatibles, donde los individuos son regularmente motivados hacia conductas que a los ojos de otros son raras y donde otros individuos tienen motivaciones conflictivas que corresponden a discontinuidades entre los valores del sistema social. Debemos ser capaces de pensar analíticamente acerca de estos elementos de relativa desarmonía y determinar sus consecuencias para el funcionamiento de esos sistemas como conjuntos.

Algo de lo que tengo en mente pudiera ilustrarse con la situación del jefe actual del Distrito Busoga de Uganda, donde he realizado investigación de campo bajo los auspicios del East Africa Institute of Social Research y del Programa Fulbright. Las condiciones de Busoga, y también de toda Uganda, ofrecen quizás la situación óptima para el ajuste armonioso entre los sistemas sociales africano y europeo. La ausencia de un asentamiento europeo amplio significa que ha habido poca o casi nula competencia por la tierra. La importación exitosa de pequeñas propiedades de algodón, café y tubérculos ha proporcionado una economía de cultivos comerciales en la cual se pudo construir un ascendente nivel de vida sin detrimento de los cultivos destinados a la alimentación. La política administrativa ha impulsado el reconocimiento y el ajuste gradual de las instituciones políticas nativas sin cortes bruscos con el pasado. En esta situación, las instituciones europeas y africanas se han fusionado en un grado sorprendente, pero el resultado consiste en un sistema social que contiene grandes elementos de desarmonía y conflicto. En gran medida, el rol del jefe es el foco de este conflicto.

Busoga fue "descubierta" por los europeos en 1862 y se convirtió en administración británica en 1892; la línea de base temporal para el análisis del cambio en el sistema político Soga se traza por esta razón en la última parte del siglo diecinueve. En este tiempo, Busoga no era una entidad política. Tenía suficiente unidad cultural general y lingüística para diferenciarla de otras regiones de hablantes de Bantú en el sur de Uganda, de tal suerte que en 1862 le dijeron a John Hanning Speke, el primer explorador europeo del área, que la "Usoga" comprendía el área delimitada por el lago Victoria, el lago Kyoga, el río Nilo y el río Mpologoma. Estas son las fronteras del actual Distrito Busoga (véase el mapa). Los habitantes de la región Busoga, aparentemente sumaban alrededor de medio millón. Eran sedentarios cultivadores de subsistencia y criadores de ganado, dependiendo para los alimentos comerciales de sus jardines permanentes de plátanos y de sus parcelas sembradas con sorgo, papas y

maíz. El país fue descrito por los primeros viajeros como muy fértil y densamente poblado, particularmente al sur a lo largo de la orilla del lago Victoria.

Políticamente, Busoga fue dividida entre unos 15 pequeños reinos-estados, que oscilaban ampliamente en su tamaño, pero que compartían un rasgo similar fundamental en la estructura. Los elementos de esta estructura política común pueden verse en las tres instituciones claves: *parentesco patrilineal*, *la relación con los gobernantes (rulership)* y *clientelismo*.

En sus aspectos fundamentales, el parentesco Soga sigue un patrón común en el África oriental. La descendencia se traza por la línea patrilineal, y los parientes que comparten una descendencia común patrilineal forman grupos corporados que eran importantes unidades de la estructura social. La terminología de parentesco era del tipo Omaha. La unidad más importante formada a partir del parentesco patrilineal era el linaje, que abarca a todas aquellas personas dentro de una área local que son capaces de trazar las relaciones genealógicas patrilineales entre ellos. Este grupo de linaje era importante en la tenencia de la tierra, por los derechos que ejercían sobre la herencia y sucesión de sus miembros. Un individuo era libre para seleccionar a su heredero de entre sus hijos, pero su testamento estaba sujeto a la confirmación o revisión por el consejo de sus pares en el linaje, reunidos en su funeral. El linaje jugó también un rol preeminente en su matrimonio. La mayoría de los jóvenes no eran capaces de reunir con sus propios recursos el pago del matrimonio reclamado por los parientes de la novia y por tanto dependían de la ayuda de sus compañeros del linaje. Esta dependencia le otorgaba al linaje al menos una influencia potencial en la elección que sus miembros hacían de las parejas matrimoniales e introducía un interés en la estabilidad del matrimonio. Finalmente, la importancia del linaje en asuntos temporales era balanceada y complementada por su papel en relación con lo sobrenatural. El rasgo más destacado de la religión Soga era el culto a los ancestros, fundado en la creencia de que los ancestros patrilineales mantenían un interés y una influencia en el bienestar y buena conducta de sus descendientes vivos. La descendencia común implicaba por ello un interés común sagrado en los ancestros, y a su vez a través de las tumbas de los ancestros, que eran el foco del culto, se reforzaba el interés económico y legal corporado de los miembros del linaje en la tierra.

Otras unidades distintas de las del linaje se formaban también sobre la base del parentesco patrilineal. El hogar individual estaba localizado en el espacio por la costumbre de la residencia patrilocal, y allí donde se iban formando unidades domésticas extendidas, éstas tomaban la forma de un pequeño grupo de linaje formado por un hombre y sus hijos junto con sus mujeres y sus hijos. Más allá del linaje, grupos de linajes que sabían que tenían lazos patrilineales pero que no eran capaces de trazar los vínculos genealógicos precisos entre ellos formaban clanes que estaban unidos por un nombre clánico común, abstinencias clánicas comunes, y la norma de la exogamia. El parentesco patrilineal definía por ello un gran segmento de la vida de un individuo; controlaba la herencia y la sucesión, el matrimonio estructurado, daba forma a la religión e influenciaba fuertemente la distribución espacial de las casas.

Sin embargo, la sociedad Soga no era una sociedad segmentaria en la cual el parentesco unilineal constituía el único principio de organización. A través de la institución del gobernante, los miembros de muchos grupos patrilineales se juntaban para formar reinos-estados en los cuales la membresía

estaba definida, no en términos de parentesco, sino en términos de límites territoriales y de lealtades comunes al gobernante. En cada uno de los reinos-estados había un clan o linaje real (en el caso del grupo real, el clan y el linaje tendían a tener los mismos límites porque las genealogías reales eran mejor recordadas), que se colocaba arriba de los grupos de plebeyos en forma de un rango más alto y de una disposición innata para gobernar. La posición del gobernante era hereditaria dentro del clan regio. Él era la cabeza activa del reino y señor soberano de cualquiera otro portador de autoridad. También era el sacerdote en jefe porque, así como los ancestros de los linajes plebeyos estaban instruidos para auxiliar y controlar la conducta de sus descendientes, igualmente los ancestros reales eran en cierto sentido ancestros *nacionales* que tomaban un interés semejante en los asuntos de la nación como conjunto. El gobernante, que era su descendiente, era apoyado y controlado por ellos en su conducta respecto a los asuntos nacionales y era el intermediario a través del cual había que acercarse a ellos en representación de la nación. La pompa real heredada y un estilo de vida de la corte que se centraba alrededor de una construcción impresionante de la capital simbolizaban y reforzaban el poder político del gobernante.

Para completar este esbozo de la estructura política Soga tradicional se necesita añadir la tercera de las instituciones arriba mencionadas: el del clientelismo. El cuerpo administrativo a través del cual los gobernantes de cada uno de los reinos gobiernan fue reclutado no por el parentesco patrilineal en los linajes plebeyos ni a través de la membresía en el grupo real. Los principales tenientes del gobernante —el primer ministro y los jefes de las divisiones territoriales— eran plebeyos ligados al gobernante por lealtad personal. Frecuentemente ellos fueron escogidos entre los muchachos sirvientes, hijos de campesinos ordinarios, que eran enviados para prestar servicio en el palacio y en búsqueda de ascenso social. Este modo de reclutamiento para las posiciones de poder subordinado fue una solución parcial al problema que aparentemente afligía a la mayoría de los reinos Bantú en la región de los Grandes Lagos. Todos los miembros del grupo real comparten de alguna manera esa disposición innata para gobernar, pero en el grupo real no había una norma clara de primacía o antigüedad. En todo el reino había príncipes —miembros jóvenes del grupo real— que controlaban aldeas o grupos de aldeas, y estas personas eran una amenaza potencial para la autoridad suprema del gobernante. Cuando surgía el problema de la sucesión, cualquier miembro del grupo real que podía asegurarse un poco de apoyo podía presentar su aspiración al puesto de gobernante y la lucha explotaba con no poca frecuencia. La institución del clientelismo, a través de la cual los plebeyos con habilidades administrativas y militares eran elevados por el gobernante a posiciones de autoridad y así quedaban ligados a él como seguidores personales, proporcionaba un cuerpo administrativo al cual se podía confiar el poder. Como no compartían el rango heredado de los príncipes, ellos no eran usurpadores potenciales. En tiempos de sucesión, los grandes clientes del anterior gobernante participaban junto con los miembros del clan real en la selección del nuevo gobernante y así ejercían una influencia desinteresada y estabilizadora sobre los príncipes ambiciosos. Ellos también actuaban como un freno del poder del gobernante, pues si éste fallaba al gobernar dentro de los límites de la costumbre ellos podrían sumarse con su apoyo a un príncipe rival y sacarlo de su posición.

La sociedad tradicional Soga tomó la forma de una jerarquía. En la cumbre había un gobernante hereditario —el supremo portador de autoridad y el símbolo central de la unidad del reino. En los niveles intermedios estaban los príncipes administrando aldeas o grupos de aldeas y, equilibrados por

el cuerpo administrativo del gobernante, formado por clientes-jefes que administraban otras aldeas y grupos de aldeas a nombre del gobernante. Las comunidades de agricultores plebeyos organizados en grupos patrilineales corporados formaban la base amplia de la sociedad. El plebeyo y el miembro de la realeza, el pariente y el pariente, el patrón y el cliente estaban ligados por derechos y obligaciones personalísimas. Los subordinados deben a sus superiores apoyo económico a través del pago del tributo, apoyo militar en la guerra, el reconocimiento de la autoridad judicial y administrativa, y lealtad personal. Los subordinados recibían a cambio ayuda y protección paternalista.

Los sesenta años que han pasado desde el establecimiento del Protectorado Británico de Uganda han visto la reconstrucción radical de este sistema político, en gran medida como consecuencia de una planificación explícita de la administración. Sin embargo, las innovaciones fueron introducidas gradualmente y bajo circunstancias que contribuyeron favorablemente a la disposición de los Busoga a aceptarlas. Durante los primeros años, muy pocos cambios ocurrieron en la estructura formal de las instituciones políticas Soga, aunque el funcionamiento cotidiano fue sustancialmente alterado. Inicialmente las metas de la administración se circunscribían al establecimiento de "la ley y el orden", lo que significaba poner fin a la guerra, y la creación de un sistema de impuestos y de comercio. En la búsqueda de estas metas limitadas, la estructura política nativa fue simplemente adoptada tal cual, se le asignaron nuevas tareas y se le permitió que continuara funcionando bajo la supervisión de los funcionarios administrativos. Los gobernantes de varios reinos siguieron accediendo al puesto por la vía hereditaria y reclutaban a sus administradores por medio de clientelismo personal. Los poderes judiciales y administrativos de los gobernantes y jefes fueron reconocidos y aún reforzados por la legislación del Protectorado, que los convirtió en jueces estatutarios y les dio la autoridad para expedir ordenes administrativas que tenían la fuerza de la ley. Continuaron siendo sostenidos por medio del tributo que la población plebeya pagaba. En reconocimiento de la autoridad del gobierno colonial, ellos estaban obligados a cobrar los impuestos, colaborar en las obras públicas y sujetar sus decisiones judiciales a la revisión de funcionarios administrativos. La mayor innovación estructural fue el establecimiento de un Consejo Distrital compuesto por los gobernantes de varios reinos.

Aún durante el período inicial de metas limitadas, tuvieron lugar, sin embargo, importantes desarrollos en la sociedad Soga. Aunque las funciones adicionales que fueron impuestas a la estructura política nativa eran mínimas, éstas suponían un cambio importante. Este fue la introducción del alfabetismo. El cobro de impuestos implicaba la contabilidad y la supervisión administrativa de las cortes requería que se guardaran expedientes escritos de las querellas. Cada jefe o gobernante ahora tenía que saber leer y escribir o tenía que contratar a un empleado que supiera. Este desarrollo fue posible, y era a su vez estimulado, por el desarrollo de la educación misionera. Pronto los hijos de gobernantes y jefes importantes, y finalmente los gobernantes y jefes mismos, fueron educados en las misiones y cristianizados.

La pérdida de la independencia política y las innovaciones que la acompañaron eran más aceptables para los gobernantes y los jefes por el apoyo que recibían de la administración y por las nuevas fuentes de riqueza. Como he anotado arriba, la posición de gobernante o jefe en la sociedad Soga tradicional no estaba particularmente segura. La guerra era más o menos endémica y la amenaza de una revuelta servía como freno constante al ejercicio que el gobernante hacía del poder. Ahora, las

autoridades tradicionales no sólo estaban respaldadas por el poder superior de la administración británica, sino que también mejoraron su posición económica. El algodón fue introducido más o menos durante la Primera Guerra Mundial y pronto se extendió como una actividad agrícola campesina. Las parcelas de algodón de los gobernantes o jefes no estaban sujetas al cobro del tributo en efectivo o en trabajo. En unos pocos años se desarrolló un estilo de vida propio de los jefes, que incluía consumo de bienes importados, tales como ropa europea, casas, automóviles e incidentalmente educación misionera pagando cuotas.

En este periodo temprano tuvo lugar pues el desarrollo de una nueva clase de posición elitista entre las autoridades tradicionales de la sociedad Soga. Con más poder y enfatizado el diferencial de riqueza, ellos estaban ahora por encima de la gente ordinaria en formas que no eran posibles en tiempos anteriores a la administración británica. Esta situación era muy gratificante para ellos. Pienso, que no cuesta mucho explicar por qué estaban tan dispuestos a aceptar la supervisión de los funcionarios de la administración y por qué, un poco después, estaban dispuestos a aceptar innovaciones más profundas en la estructura política. Ellos en gran medida se habían comprometido con las nuevas condiciones.

El período inicial, caracterizado por metas administrativas limitadas y por el establecimiento de autoridades tradicionales llegó a su fin en las décadas de 1920 y 1930. La nueva política de la administración resultó ser de remodelación del sistema político tradicional en la dirección del servicio civil burocrático al estilo europeo y la democracia electoral. En una serie de etapas entre 1926 y 1936, el tributo fue abolido y los jefes y gobernantes comenzaron a recibir salarios fijos de la tesorería de la administración nativa. La pérdida del tributo fue dolorosa para los jefes y gobernantes, no sólo porque significaba una reducción de sus ingresos monetarios, sino porque el tributo era por sí mismo un símbolo importante de su poder y prestigio. Sin embargo, en parte por las razones mencionadas, el cambio fue aceptado. Fue introducido un cambio aún más importante que tocaba las bases del reclutamiento para ocupar un puesto. Durante algunos años, la administración estuvo insistiendo una y otra vez en el reclutamiento de los jefes a partir de bases objetivas de capacidad y durante la década de 1940 quedó establecido que no solamente los jefes serían seleccionados a partir de este criterio, pero también los gobernantes, que hasta entonces habían sido hereditarios.

Al principio, cuando los hijos de los gobernantes y los jefes tendían a monopolizar las escuelas misionales, "el reclutamiento basándose en la capacidad" significaba, esencialmente el reclutamiento de los más aptos de este grupo. Mientras más se extendía la educación, el grupo del cual se reclutaban a los jefes se fue haciendo más grande. De nuevo no hubo mayor resistencia. Lo que era antes una jerarquía de gobernantes, príncipes y jefes-clientelares hereditarios se convirtió así en sentido estricto en una jerarquía de empleados burocráticos, reclutados basándose en su capacidad, principalmente mediante indicadores de educación formal; pagada con salarios fijos provenientes de los ingresos resultantes de los impuestos generales; sujetos a la transferencia burocrática y a la promoción; y pensionados cuando se retiraran.

En los años más recientes, esta burocracia se ha extendido más y más pues el gobierno de Uganda ha impulsado su política que favorece la entrega de más y más responsabilidad a la administración

nativa, conocida hoy como el Gobierno Local Africano. La jerarquía de jefes del servicio civil que reemplazó a la jerarquía tradicional de gobernantes y jefes-clientelares ha sido apoyada con funcionarios especializados para tomar a su cargo asuntos de los departamentos del Protectorado en las ramas de finanzas, obras públicas, agricultura y bosques, salud pública y policía. Preocupados porque esta burocracia no se convierta en un monolito irresponsable, el gobierno también ha impulsado la formación de consejos electos, encaminados a ser un Consejo Distrital responsable de aconsejar a la burocracia, preparar leyes y formular un presupuesto anual. El vigor de esta tendencia hacia la devolución de la responsabilidad a un Gobierno Local Africano puede verse en el hecho de que la proporción de los impuestos cobrados destinada a la hacienda del Gobierno Local Africano es ahora cuatro veces mayor que aquel que reunía el gobierno del Protectorado. En 1952, el presupuesto del Gobierno Local Africano anticipaba la cobranza y gasto de un cuarto de millón de libras.

Durante la administración británica, la estructura política Soga ha sido alterada radicalmente por la introducción de nuevas formas institucionales, que han alcanzado amplia aceptación entre los busoga. A los nuevos jefes de servicio civil se les trata con gran respeto y son popularmente reconocidos como legítimos herederos de la autoridad anterior de los gobernantes tradicionales y de los jefes-clientelares. Para un joven ambicioso, el nombramiento para un puesto en el servicio civil es considerado como una meta altamente deseable. La aceptación de las nuevas instituciones no significa, sin embargo, que el resultado sea un sistema social armónicamente integrado. En muchos casos, han sobrevivido las instituciones tradicionales que resultan en gran medida incompatibles con las nuevas. El resultado es un sistema social que muestra grandes desviaciones de la integración armoniosa en su sistema de valores, en su sistema de comunicación y creencias, y en las personalidades sociales de sus miembros.

Las instituciones políticas tradicionales Soga enfatizaban el valor de los derechos y obligaciones personales, un padrón que Parsons (1951) ha descrito con los términos *particularismo* y *difusionismo funcional*. Las relaciones eran particularistas pues enfatizaban la lealtad personal entre aquellos individuos que tenían unas relaciones de estatus particular con otros, por ejemplo de pariente a pariente, de patrón a cliente, de persona de condición real a plebeyo. Uno debía lealtad particular al pariente de uno, al patrón o cliente de uno, y al gobernante de uno como persona. Las relaciones eran funcionalmente difusas pues abarcaban un amplio segmento de las vidas de las personas involucradas. Se esperaba, por ejemplo, que los parientes se mantuvieran unidos como personas totales y que asumieran un legítimo interés en los aspectos más íntimos de las vidas de cada uno de ellos. Un patrón estaba igualmente relacionado con su cliente, como queda indicado en la dificultad de distinguir a un subordinado político de un sirviente personal y por la práctica común de vincular al cliente con su patrón en términos de lazos de afinidad. La virtud básica era la lealtad personal entre individuos particulares.

El sistema de valores asociado a la organización burocrática está en oposición en casi todos sus aspectos a este padrón. Aquí la norma que guía es, como la ha enunciado Max Weber, "...cumplimiento de la obligación sin ninguna consideraciones personales... A todos los que se encuentran en la misma situación empírica les corresponde el mismo trato" (1947:340). En tal sistema las relaciones deben ser, en palabras de Parsons, *universales y funcionalmente específicas* — universales en el sentido de que reglas universalmente aplicables y no los estatus particulares han de

ser los determinantes de la conducta y funcionalmente específicas en tanto que se relacionan a contextos específicos y no a la totalidad de la vida de los individuos. Como servidor público, uno debe tratar a todos de igual manera sin tomar en cuenta las consideraciones por los estatus particulares. Uno aplica reglas y procedimientos generales. La competencia de uno está muy limitada a lo que llaman "asuntos oficiales" y uno tiene órdenes de no involucrarse, ni siquiera saber acerca de las vidas privadas de aquellos con los cuales uno tiene relaciones como *funcionario público*. Esta norma de servicio desinteresado es por supuesto una meta constante de todos los sistemas políticos occidentales, y era un objetivo que se planteó la administración británica al introducir el sistema de servicio civil en Busoga.

Estos dos sistemas de valores existen hoy en día uno al lado del otro en Busoga, y ambos están representados en las grandes instituciones. El sistema de parentesco patrilineal es aún de gran importancia, en gran parte porque ha permanecido intacta su base de sostenimiento: el sistema tradicional de tenencia de la tierra. Los grupos corporados del linaje continúan ejerciendo jurisdicción sobre la herencia y la sucesión y esto mantiene los lazos de parentesco vivos y vigorosos. Sin embargo, el vigor de los lazos de parentesco constituye una amenaza constante a la norma de conducta desinteresada del sistema de servicio civil. La gran extensión de los lazos del parentesco significa que el jefe está colocado frecuentemente en la situación donde tiene que elegir entre su obligación de favorecer a parientes particulares y su obligación de actuar desinteresadamente. Por ejemplo, le pueden pedir que le haga un favor a un pariente en una querrela legal o bien que lo libere de la obligación de pagar impuestos. Así la institución de clientelismo sobrevive y mantiene una existencia "*sub rosa*" dentro del servicio civil. Aunque formalmente los funcionarios públicos son seleccionados por su competencia objetiva, surgen oportunidades para ir construyendo una red personal de clientes. Los miembros con mayor antigüedad en el Gobierno Local Africano, a través de su influencia en la administración, pueden ejercer una enorme influencia en los nombramientos y promociones de los subordinados y así pueden construir maquinarias políticas personales. Quiero enfatizar que *ambos* sistemas de valores se han institucionalizado en la sociedad Soga y que ambos son aceptados por los busoga como legítimos en algún sentido.

El sistema de creencias y comunicación también es foco de desarmonía dentro del sistema social. La difusión relativamente amplia de la educación primaria y la influencia de los medios de comunicación masiva han producido una situación en la cual por lo menos dos conjuntos de símbolos y dos perspectivas acerca de la naturaleza del mundo están vigentes en la sociedad. Al igual que en el sistema de valores, no se trata de que grupos diferentes de individuos interpretan los sucesos de formas distintas sino que los mismos individuos tratan de operar con dos sistemas de símbolos al mismo tiempo. Por ejemplo, un jefe puede leer un periódico y tener un buen conocimiento de la política mundial, pero él puede estar aún inseguro de que los europeos no son caníbales o de que la brujería no funciona. Nuevamente estas desarmonías en el sistema de creencias y comunicación se centran en el jefe porque él es quien está simultáneamente más involucrado en los dos sistemas a través de sus relaciones con funcionarios europeos por un lado y con los campesinos por el otro.

Las discontinuidades en los sistemas de valores y de creencias se reflejan en las inconsistencias en las personalidades sociales de las personas que juegan roles en el sistema. Como ambos sistemas,

tanto la norma del servicio prestado desinteresadamente, como los lazos personales del parentesco y clientelismo, están institucionalizados, ambas están también internalizadas en las personalidades de los individuos. Al parecer el caso es que, los jefes y otros busogas tienen ambos sistemas de valores y ambos sistemas de creencias al mismo tiempo, aunque resulta un poco difícil pensarlo así. Esto tiene como resultado conflictos frecuentes entre personas y al interior de las personas. En la interacción social, un individuo muy probablemente sostendrá un valor o creencia que le parece ventajosa en una situación dada. El pariente de un jefe espera seguramente trato preferencial en el juzgado y ejercerá la presión de su grupo de linaje sobre el jefe si éste no le otorga ese trato preferencial. Sin embargo, ese mismo individuo se pondrá furioso si otra persona hace la misma cosa. De manera semejante, el jefe seguramente buscará "una recomendación" de un patrón con puesto elevado, si puede, para conseguir la promoción, pero despotricará de tal actitud al verla en otros. Al jefe que le piden favoritismo para ayudar a un pariente o a un amigo lo colocan literalmente en una posición imposible. Tanto sus valores internalizados como las sanciones de la sociedad a las que se hace acreedor lo jalan en direcciones opuestas. Cualquiera que sea la dirección que él escoja, será castigado, tanto por el remordimiento de haber contravenido los valores que son parte de su personalidad, como por sanciones impuestas por otros.

Una de las consecuencias de estos conflictos y discontinuidades es la alta tasa de víctimas entre los jefes. Donde las demandas conflictivas lo jalaban en direcciones opuestas, resulta muy difícil que el jefe pueda evitar ser víctima de sanciones. La administración, por supuesto mantiene con vigor la norma del servicio civil. Si a un jefe lo atrapan en faltas de nepotismo o enriquecimiento lo despiden. Pero también puede ser corrido por obedecer la norma del servicio civil. Si él ofende a un superior prominente rehusándose a satisfacer sus demandas particulares, podría entonces descubrir que le "fabricaron" cargos de corrupción en su contra, y entonces puede ser despedido por aquella misma cosa que él ha rehusado en principio a hacer. Dada la mala comunicación prevaleciente entre los busoga y la administración y por la dependencia de ésta última con respecto a la información que manejan los viejos jefes es improbable que estas acusaciones falsas se hagan públicas.

Por eso, desde el punto de vista del jefe desempeñándose como tal, las discontinuidades en el sistema social Soga imponen cargas severas. Es posible ver estas discontinuidades también desde el punto de vista de las consecuencias para el sistema como conjunto. Desde este punto de vista, parecería que algunos de los conflictos arriba mencionados operan para estabilizar el sistema en el período de cambio institucional radical. He enfatizado el punto de que estos conflictos no consisten primariamente en grupos discretos de individuos que sostienen sistemas opuestos de valores y creencias; consisten más bien en que *las mismas* personas, abarcando en gran medida al conjunto de la sociedad, sostienen dos sistemas incompatibles de creencias y valores. *En acción* éstos aparecen como conflictos entre *personas*. Un jefe que actúa en términos de la norma del servicio civil de trato desinteresado y es castigado por otros que desean que el actuara en términos de obligaciones particularistas. *Las personas* en tales situaciones, sin embargo, son intercambiables; en otra ocasión el mismo jefe actuaría para cumplir sus obligaciones particularistas y las mismas personas que ahora quieren que actúe desinteresadamente, provocarían que sea sancionado. Sugiero que esta *incorporación hacia dentro* de las personalidades sociales de los individuos de conflictos, que de otra manera se expresarían como conflictos entre grupos discretos de personas, actúa para mantener alguna



unidad y estabilidad en el sistema. Muy frecuentemente, quizás casi siempre, esta última situación ocurre en las sociedades que experimentan un cambio acelerado. La sociedad se ha dividido intransigentemente en dos facciones o partidos opuestos con el resultado de que el consenso puede restablecerse sólo mediante la derrota, frecuentemente por la violencia, de un grupo por otro. Por supuesto que cuál de estas alternativas es considerada "la mejor" dependerá completamente de la propia posición valoral de uno.

He descrito el sistema político Soga sólo esquemáticamente como un ejemplo del tipo de situación desarmónica que pienso que debemos estar preparados para estudiar si queremos entender mejor el papel actual del jefe africano. La situación por supuesto es mucho más complicada de lo que yo he podido señalar. Si tuviera más tiempo, me hubiera gustado decir algo de lo que parecen ser las consecuencias de este tipo de dilema institucional descrito para la personalidad de los jefes. Hay indicios de que los jefes que logran evadir el peso de las sanciones y que permanecen en el cargo, consiguen este éxito con un costo síquico enorme. El East African Institute for Social Research está actualmente involucrado en un programa de investigaciones en varios sistemas políticos contemporáneos del África oriental y esperamos que mediante una combinación de análisis institucionales y de personalidades, podamos arrojar alguna luz acerca de las reacciones de las personalidades ante esas situaciones y acerca de otros aspectos del proceso político en esos sistemas.

Quisiera añadir sólo algo más acerca de la situación que he descrito en una perspectiva comparativa. Esta situación, que pienso que es típica de Uganda en su conjunto y en sus lineamientos generales, probablemente es poco común en el marco general de África. En Uganda ha habido pocas ocasiones para el conflicto entre los sistemas europeo y africano como tales. Las condiciones económicas han sido favorables y la política administrativa ha enfatizado el cambio gradual y ordenado, y también sostenido. El resultado ha sido la aceptación africana en grado realmente sorprendente de las cosas europeas y la disponibilidad para embarcarse en un cambio institucional radical. Nuevas instituciones han sido incorporadas silenciosamente al lado de las viejas, y los conflictos entre las nuevas y las viejas instituciones se han incorporado dentro de las personalidades de los individuos que tienen roles en ellas. Con un gran costo para los individuos que lo componen, el sistema social ha avanzado en una transformación radical sin dividirse en facciones opuestas y sin un enfrentamiento serio con los innovadores europeos.

En otras partes del África británica, dos tipos de situaciones nuevas son las que parecen más comunes. En los territorios con un clásico "gobierno indirecto", tal como en los territorios de la Costa de Oro y del Alto Comisionado de Sudáfrica, también había como lo hubo en las primeras etapas de Uganda, un reconocimiento de las instituciones políticas nativas, pero al parecer hubo mucho menos énfasis en esos territorios en la remodelación de dichas instituciones y en el desarrollo en ellas de nuevas responsabilidades. Los sistemas políticos tradicionales han sido preservados casi en su forma original, de tal suerte que cuando se desarrollan nuevas instituciones políticas se dejan de lado las tradicionales y permanecen como centros de oposición conservadora. Tal proceso parece haber ocurrido entre los Ashanti donde, uno sospecha, que el movimiento de Muchachos surgió como una oposición "progresista" al movimiento "conservador" de los jefes apoyados por el gobierno y finalmente contribuyó substancialmente al movimiento de autogobierno que fue más hostil aún a las

instituciones políticas tradicionales. Otro tipo de situación parece existir en regiones tales como la Unión de Sudáfrica, partes del África Central, y en Kenya, donde la política ha insistido en la rápida adaptación de los africanos a los requerimientos de las comunidades de colonos europeos. Allí otra vez vemos que las sociedades africanas se dividen en grupos conflictivos: las autoridades tradicionales que tienen poco reconocimiento y que han perdido poco a poco su posición e influencia, los funcionarios de gobierno designados que frecuentemente son vistos con desdén por otros como comparsas, y ocasionalmente, los líderes carismáticos de movimientos radicales que se oponen a los anteriores. Las comparaciones con las regiones africanas francesa y belga podrían ser iluminadoras, pero yo estoy muy poco familiarizado con esos territorios como para intentar tales comparaciones. Uno sin embargo tiene la impresión de que la política francesa de "asimilación" y el énfasis belga en el desarrollo económico en contra del desarrollo político han producido situaciones sustancialmente diferentes de aquellas que se hallan en los territorios británicos (véase, por ejemplo, Delavignette 1950).

Quisiera finalizar con una invitación a emprender más estudios empíricos acerca de las actividades políticas africanas contemporáneas. La gran complejidad y la diversidad de fenómenos políticos proporcionan un campo fértil para los científicos sociales de diversos intereses y disciplinas.

#### NOTA

\* Publicado en *American Anthropologist*, vol. 57 (1955): 290-305; y traducido por Roberto Melville

#### REFERENCIAS CITADAS

- Barnes, J. A., 1948, "Some aspects of political development among the Fort Jameson Ngoni", *African Studies* VII: 99-109.
- Busia, K. A., 1951, *The position of the chief in the modern political system of Ashanti*, Oxford University Press, Londres.
- Delavignette, R., 1950, *Freedom and authority in French West Africa*, Oxford University Press, Londres.
- Evans-Pritchard, E. E., 1940, *The Nuer*, Oxford University Press, Londres.
- , 1951, *Kinship and marriage among the Nuer*, Oxford University Press, Londres.
- , 1953, "The Nuer conception of the spirit in its relation to the social order", *American Anthropologist*, 55: 201-214.
- Fortes, M., 1945 *The dynamics of claniship among the Tallensi*, Oxford University Press, Londres.
- , 1949, *The web of kinship among the Tallensi*, London, Oxford University Press, Londres.
- Gluckman, M., 1949, "The village headman in British Central Africa", *Africa*, XIX: 89-106.
- Hailey, Lord, 1950, *Native administration in the British African territories*, Her Majesty's Stationary Office, Londres.
- Mitchell, J. C., 1949, "The political organization of the Yao of Southern Nyasaland", *African Studies*, VII: 141-159.

Parsons, T., 1951, *The social system*, Free Press, Glencoe, Illinois.

Weber, M., 1947, *The theory of social and economic organization*, T. Parsons (ed. y trad.), New York, Oxford University Press, Nueva York.

## LO HÚMEDO Y LO SECO: LA IRRIGACIÓN TRADICIONAL EN BALI Y EN MARRUECOS\*

*Clifford Geertz - Institute for Advance Study, Princeton.*

*La perspectiva comparativa tiene una importancia central para el análisis efectivo de la ecología humana. Este artículo compara los sistemas de riego "tradicional" en dos contextos muy diferentes: la parte oriental del centro de Marruecos y la parte suroriental de Bali. La isla de Bali, con un clima tropical y abundantes fuentes de agua, presenta un enfoque fuertemente colectivo para la organización de las instalaciones de irrigación. Marruecos, que es esencialmente un país árido, ofrece por el contrario un enfoque marcadamente individualista basado en el principio de propiedad con respecto a la reglamentación hidráulica. Se describe la organización interna de estos dos regímenes y se trazan sus conexiones con factores culturales y ecológicos más generales con la pretensión de demostrar que los esquemas de adaptación son susceptibles de ser analizados con el mismo esquema que otros aspectos de la vida social y cultural. El contraste entre el enfoque balinés con una fuerte orientación grupal para establecer el control y la distribución del agua y el otro enfoque marroquí extremadamente individualista parecen corresponder en forma general a los estilos de ambas sociedades.*

### INTRODUCCIÓN

Los estudios pioneros emprendidos por el antropólogo Julian Steward en lo que el posteriormente vino a llamarse ecología cultural eran expresamente comparativos, bien sea entre diferentes tipos de bandas cazadoras-recolectoras o diferentes tipos de civilizaciones de regadío (Steward 1955). Sin embargo, los estudios más recientes han ido perdiendo esta dimensión y se concentran en el análisis monográfico de una sola sociedad al estilo convencional de la antropología. Pero, como Steward sabía, todo intento de descubrir generalidades amplias en las relaciones entre procesos naturales y culturales demanda una perspectiva comparativa al menos implícitamente (y preferiblemente en forma explícita). Cualquier régimen adaptativo establecido desde tiempo atrás, al considerarlo solamente en sí mismo, en esa perspectiva tiende a incorporar no sólo lo inevitable sino también lo más destacado. La doctrina de que lo que es será correcto ya no es atractiva ni en la antropología, ni tampoco en la ética. Pero resulta muy fácil recurrir a ella cuando uno mira demasiado fijamente a un solo caso.

El enfoque comparativo en la ecología humana restituye la sensación de que las cosas fácilmente podrían ser de otra manera de lo que son, y esto no es lo mismo que decir que podrían ser cualquier otra cosa. Impide que los aspectos culturales se descompongan como un mero reflejo de lo ecológico y todo el esfuerzo resulte en un mero ejercicio de materialismo reduccionista. Cuando los regímenes adaptativos similares en lo general son observados en sus contextos disímiles en general, aún a los teóricos más monomaniáticos les resulta muy difícil evadir el reconocimiento de que esos regímenes son determinados de múltiples maneras. El propósito original del programa de Steward era integrar las variables física y biótica al análisis cultural, y no separarlos como determinantes extrahumanos de la cultura dentro de la cual se buscaban leyes sin condicionamientos. El análisis comparativo tiende a conservar este propósito en el centro de la atención al poner en relieve el hecho de que los presupuestos culturales surgidos de fuentes cuyas interconexiones con las limitaciones adaptativas (si existen) son muy distantes, pueden sin embargo tener un efecto profundo en las respuestas adaptativas. Los estudios de casos singulares por supuesto que también pueden lograr eso y muchos estudios lo hacen. Pero la proposición de que el paisaje, el clima, el arroz o los puercos hacen al hombre puede resultar más plausible aún cuando no hay ningún caso de contraste o comparativo para cuestionar las inferencias resultantes del ejemplo inmediato y exhaustivamente detallado.

En este espíritu, en parte polémico, en parte constructivo, y en parte —debo admitirlo— solamente voluntarioso, discutiré aquí la irrigación "tradicional" en dos escenarios —la parte centro-oriental de Marruecos y el sureste de Bali— tan diferentes el uno del otro como pueden ser dos circunstancias. También intentaré mostrar como las formas radicalmente diferentes en la forma como se maneja el agua en esas dos situaciones lleva a algunas reflexiones generales acerca de las culturas igualmente muy diferentes ubicadas en ellas.<sup>1</sup>

#### ALGUNOS CONTRASTES GENERALES ENTRE MARRUECOS E INDONESIA

Marruecos e Indonesia tienen muchos aspectos en común —el Islam, la pobreza, el nacionalismo, el gobierno autoritario, la sobrepoblación, el aire limpio, los escenarios espectaculares y el pasado colonial—, pero algo que no tienen en común es el clima.

En la base, el contraste es casi del tipo levi-straussiano por su simplicidad: lo húmedo y lo seco.<sup>2</sup> La precipitación anual en Java central, el corazón de Indonesia, tiene un promedio cercano a los 2000 mm (i.e., casi el doble que la de Chicago), mientras que en algunas partes de Sumatra y Borneo alcanza los 3,500 mm. En el triángulo Fez-Meknes-Marrakesh, el corazón de Marruecos, ésta tiene un promedio cercano a los 500 mm. (i.e., casi la mitad de la de Chicago), mientras que en el sur, pre-Sahara, cae tan bajo como los 50 mm al año.

Más aún, no sólo los totales de la media anual ocupan los extremos opuestos en la escala mundial, pero el ritmo de la lluvia también se encuentra en los extremos. En Indonesia, la variación anual es muy pequeña, así como la variación del régimen de precipitación a lo largo de un año con respecto al siguiente. En Marruecos, no sólo la variación anual de la precipitación es enorme, pero también la forma de la variación a lo largo del año. Para poder predecir el clima en Indonesia con su régimen de monzón, lo único que hay que saber es en qué dirección sopla el viento; para hacer esto mismo en Marruecos es necesario poder penetrar a la mente divina.

En el área estudiada de Bali, en la precipitación anual a lo largo de 10 años ha habido una variación entre los 2200 mm y los 2500 mm con un coeficiente de variación de 5.8%. En el área de Marruecos, en un periodo semejante la variación fue entre los 350 mm y los 900 mm, con un coeficiente de variación de 29.4 %. Mientras que en Bali los totales mensuales de lluvia en el mismo periodo fueron muy consistentes —cuanto llovió en julio, enero o cualquier otro mes—, casi sin variaciones, en Marruecos éstos fueron asombrosamente impredecibles. En enero de 1959 cayeron 15 mm de lluvia; en enero del año siguiente cayeron 190 mm. Hubo más lluvia en julio (i.e., a la mitad del verano de 1959) que en febrero (i.e., a la mitad del invierno) de 1961, aunque los totales de esos dos años resultaron casi completamente idénticos.

Uno obtiene la misma impresión con el resto de los indicadores climáticos —temperatura (en Bali, 80° F constantes a lo largo del año; en Marruecos, variación de 55° F de mediados del verano a mediados del invierno, y variaciones semejantes a lo largo del día) viento, luz solar, y otras más. El mismo contraste podría extenderse a todos los parámetros meteorológicos establecidos: constancia, regularidad homogeneidad en un lugar, inconsistencia, irregularidad y heterogeneidad en el otro.

Sin recurrir a las razones de estas diferencias sistemáticas, ni tampoco a otros contrastes ambientales (suelos, topografía), resulta claro que éstas van a proporcionar muy diferentes tipos de hábitats de vida al hombre agrario. Bali es por supuesto un sitio de arrozales irrigados; el centro de Marruecos es el sitio del trigo y de la aceituna (y en las áreas de pastoreo de las ovejas). Las miles de pequeñas terrazas de arroz, cuidadosamente irrigadas, separadas con bordos de lodo, que enclavadas como ruinas antiguas en el labrado panorama del primer sitio, y las miles de pequeñas y estrechas franjas, semejantes a las parcelas de secano medievales, que se resquebrajan en la superficie calcinada del segundo sitio pueden colocarse como imágenes paradigmáticas (como ocurre frecuentemente en tarjetas postales) de los dos países.

Uno puede proseguir estos contrastes en muchas direcciones —densidad de población, métodos de cultivo, patrones de asentamiento, comercio.<sup>3</sup> Pero en lo que toca a nuestro punto de atención (la irrigación), las principales diferencias consisten en que en Bali hay una gran cantidad de agua, casi todo el tiempo, y en cambio en Marruecos hay muchísima menos agua —desde el punto de vista de los agricultores hay una absoluta escasez de agua— distribuida irregularmente tanto en el tiempo como en el espacio.

Hablando en general, en el sur de Bali la irrigación está extensamente distribuida a tal punto que es universal; en el centro de Marruecos está restringida a localidades claramente delimitadas, comúnmente muy estrechas, micro-ambientes en el sentido más micro de la palabra. Mientras que desde esta perspectiva, Bali es una especie de acuario gigante y abierto, o más bien una multitud de pequeños acuarios apretados unos al lado de otros; desde la misma perspectiva, Marruecos es una colección de oasis dispersos (o discontinuos), pequeñas manchas de vegetación en un paisaje desértico.<sup>4</sup>

La irrigación balinesa es un sistema enorme, homogéneo, calibrado con mucha precisión, de muchos niveles y extraordinariamente efectivo. La irrigación marroquí (y para subrayarlo de nuevo, la agricultura marroquí en su mayor parte no dispone de riego) es un sistema de escala pequeña, muy heterogéneo, calibrado en forma general cuando mucho, de un solo nivel, pero moderadamente

efectivo. Estas diferencias generales en los sistemas de riego establecidos de tiempo atrás están relacionadas claramente con diferencias semejantes en los esquemas tecnológicos, sociológicos y culturales, de tal suerte que se han creado dos ecosistemas muy contrastados con sus respectivas propiedades. El medio ambiente en la formación de la vida balinesa o marroquí, es por lo tanto, y lo ha sido por mucho tiempo, un factor mucho más que pasivo, residual o limitante.<sup>5</sup> Es y ha sido un factor activo, central y creativo.

#### EL *SUBAK* EN BALI

El rasgo que define al sistema de irrigación de Bali, algo que lo hace, si no completamente único, ciertamente raro, es que está organizado en forma social separada, independiente, completamente autónoma, llamada *subak* y traducida un poco extrañamente pero atinadamente como "sociedad de riego".<sup>6</sup> Un *subak* antes que nada y sobre todo es una organización social diferenciada, corporada y auto-contenida, destinada específica y exclusivamente a la agricultura de riego, principalmente (mas no sólo) en terrazas arroceras —una especie de "aldea de riego" en contraposición a la de secano o seca donde la gente reside. De hecho, esta expresión es comúnmente utilizada por los balineses para referirse a ella.

En términos espaciales, un *subak* consiste en todas las terrazas irrigadas a partir de una fuente principal de agua (*telabah gde*). Este canal corre hacia abajo desde la cumbre del volcán hacia las planicies de Bali a partir de una presa de tierra y piedra. El sur de Bali está peinado por muy hondas barrancas que quiebran las laderas montañosas cada mil yardas o más, y es en ellas donde se construyen estas presas, una cada tres o cuatro millas. La presa (*empelan*) se encuentra a una distancia de unas 5 o 10 millas, y a veces más, arriba del *subak* al que sirve, es propiedad del *subak* como entidad corporada. El canal también [es propiedad del *subak*], frecuentemente atraviesa túneles subterráneos, acueductos elevados y embalses, para dirigirse desde la presa hasta los campos regados propiamente.

Las parcelas propiamente dichas, las terrazas, son continuas y forman un territorio claramente delimitado. Al igual que las aldeas "de secano", los *subak* tienen nombres individuales. Toda la gente que posee tierra, y lo hace en forma de propiedad individual en ese territorio o dominio, son miembros del *subak*. Esta membresía es completamente independiente de cualquier otra característica social —residencia (todos los *subaks* tienen gente de varias aldeas, y cualquier individuo con mucha tierra pertenecerá a varios *subaks*), casta, parentesco y otras por el estilo.

Así, el *subak* es al mismo tiempo una unidad tecnológica, señalada por la posesión colectiva de la presa y el canal; una unidad física, como área de tierra terraceada con un límite claro alrededor de ella; y una unidad social, esto es una corporación integrada por gente poseedora de tierra en esa área, servida por una presa y un canal. También es, como veremos, una unidad religiosa.

En la medida en que el canal principal se aproxima a las parcelas, éste se parte en dos canales más pequeños mediante ingeniosos distribuidores de agua hechos de bambú, y subsecuentemente esos canales pequeños se dividen nuevamente en mitades o tercios por medio de distribuidores de segundo rango, proceso que se repite en los *subaks* grandes una tercera y cuarta vez.<sup>7</sup> El resultado final de esta distribución previa a la terraza es la creación de entre 6 y 12 entradas separadas a las terrazas como

conjunto. Cada una de las entradas define una subsección distinta del *subak* llamada *tempek*, que, si el *subak* es una aldea de riego, ésta sería un caserío hidráulico, y de hecho a veces así se refieren a él. Esta organización previa a la terraza puede volverse muy complicada, pero el punto esencial consiste en dividir y subdividir y así la distribución del agua por *tempek* queda fija y no puede cambiarse (o, a lo sumo, cambia pero muy, muy gradual y marginalmente), está enraizada en una honda costumbre, que aquí de hecho está escrita en la constitución del *subak* en hojas de palma (*awig-awig subak*). La red técnica, la estructura de canales y compuertas resultante, adopta la forma de un sistema, de su esqueleto. Ocasionalmente se hacen cambios, pero no resultan fáciles, ni se hacen con frecuencia.

Después de que el agua llega a las terrazas propiamente, ésta se divide en mitades, tercios o cuartos, ocasionalmente en sextos, para crear subunidades más pequeñas aún (*ketjoran*), barrios de agua, digamos, que consisten entre unas seis y sesenta u ochenta terrazas, y que también tienen nombre. Y por último, dentro de estas subunidades hay separaciones más pequeñas capaces de establecer divisiones tan finas como una décima (dados los riachuelos que a ese nivel enfrentan), para distribuir el agua hacia los canales terminales que definen la unidad básica del *subak*, llamado *tenah*.

Dentro de cualquier *subak* (no entre ellos, por supuesto) estas unidades finales *tenah* representan, en teoría, y dada la precisión técnica involucrada, casi con exactitud la fracción correspondiente del abastecimiento de agua, cualquiera que ésta sea en general, o en un momento y otro, siendo la red distribuidora muy cuidadosamente construida para producir este resultado.<sup>8</sup>

Esta es la estructura física de un *subak*. Pero como he dicho, también es una estructura social, porque la organización del *subak*, y la agricultura de riego para el arroz en general, corre paralela a este esqueleto técnico con una exactitud virtual tan explícitamente perfecta. La estructura del *subak* como un cuerpo corporado, como un sistema social, y como régimen de cultivo está dada por (más si es esa una forma muy determinista de decirlo) es congruente con, la estructura del *subak* como mecanismo físico para mover el agua de los ríos a los campos.

La mejor manera de ver esto es mirando brevemente el cultivo como tal. Las labores de arar, sembrar, desyerbar y cosechar en las terrazas están organizadas y son llevadas a cabo por los dueños individuales de las terrazas, independientemente de la estructura del *subak*, *excepto*, y éste es como veremos un punto crítico, *en lo que toca a los tiempos*. Cuando plantar no es un asunto dejado a la decisión individual: todos en un *subak* deben plantar al mismo tiempo.<sup>9</sup>

La irrigación propiamente dicha, como asunto técnico y complejo, es totalmente un asunto colectivo del *subak*. El mantenimiento de las diferentes estructuras, desde la presa grande y principal hasta los pequeños canales, es llevado a cabo por grupos de trabajo formados con miembros del *subak*, pero aquí podemos dejar de lado los detalles de la formación de esos grupos, su modo de operar y sus compensaciones. La estructura social del grupo de trabajo es sumamente compleja, y está escalonada como la red misma en unidades grandes y pequeñas, que se ocupan de las tareas correspondientes a los diferentes niveles del *subak*. El aspecto principal consiste en que éstos no son grupos *ad hoc*, sino brazos oficiales del *subak*. La apertura y cierre de las compuertas es igualmente un asunto del *subak*. Así, salvo el trabajo completamente confinado al interior de la terraza individual, y aún allí indirectamente, el cultivo está regulado, puesto a tiempo si se quiere, por el *subak* como un conjunto de



grupos grandes y pequeños de miembros organizados en unidades de trabajo guiadas por los oficiales apropiados.

En la cumbre de esta jerarquía política, social y técnica está el jefe del *subak* (*klian subak*), electo por los miembros y la asamblea del *subak*, que reúne a todos los miembros, cada uno con un voto independientemente del tamaño de la parcela de tierra. La asamblea establece la política general dentro de los límites de la constitución escrita y elige a varios oficiales. Puede imponer multas por infracciones y lo hace todo el tiempo. En caso de contumacia, puede quitarle a un individuo la tierra, pero las cosas rara vez llegan a ese extremo. Cobra los impuestos para mantener al *subak* y toma de allí dinero para gastos en mejoras. Nombra a los sacerdotes que llevan a cabo los rituales apropiados en los santuarios de *subak*. Con una mínima burocracia, un parlamento de todos, grupos de trabajo con tareas especializadas, y facultades de vigilancia y cobro de impuestos, y un sistema de rituales entrelazados, el *subak* es no solamente una unidad técnica desarrollada sino también es una unidad social muy orgánica, una corporación con forma y dirección propias.

Al mismo tiempo, también tiene que subrayarse que el *subak* no es una granja colectiva. El campesino individual es su propio amo en su propiedad (la cual puede vender, rentar, dar en aparcería o lo que quiera), dentro de las reglas, marcadas por el *subak*, trabaja a su manera, consume (o vende) su propia producción. El *subak* nunca se involucra en el proceso productivo como tal, y tampoco como digo en la comercialización; éste regula la irrigación y eso es todo lo que hace. Y para hacer eso (con resultados que para el Sudeste Asiático son los más productivos de toda la región) éste establece importantes limitaciones a las decisiones del cultivador individual. Pero el proceso mismo de cultivo dentro de esos límites ha sido siempre un asunto específicamente ajeno a su competencia y su interés (y esto está también escrito, como un código de derechos agrarios, en la constitución de hojas de palma). El *subak* está especializado técnicamente, es una unidad cooperativa de propiedad pública, pero no es una granja colectiva.

En el sur de Bali, en términos cuantitativos, no se usa toda el agua que se podría idealmente usar, pero sí prácticamente toda el agua que de hecho puede utilizarse, la cantidad total del agua es de menor interés, lo que está en cuestión son los tiempos o calendarización de su aplicación a los campos. Por esta razón, un sistema ritual muy elaborado, al que he aludido varias veces, es tan crítico para el funcionamiento del *subak* como los aspectos socio-estructurales y políticos que he examinado.

Este ritual está enfocado al culto de la deidad del arroz, de cuyo contenido preciso no tenemos necesidad de ocuparnos ahora, y se celebra en cada uno de los niveles del *subak* desde la terraza individual, luego en cada una de las subsecciones del *subak*, hasta el *subak* como un todo.<sup>10</sup> En los niveles más altos hay templos específicos, con sacerdotes asignados, ceremonias especiales con tiempos determinados, y altares, dioses, ofrendas y plegarias específicas. Estas diferentes ceremonias están simbólicamente vinculadas con el cultivo de tal manera que marcan el paso a las fases de cultivo con un ritmo firme y explícito.

Aún más interesante, sin embargo, resulta que el sistema ritual no sólo hace esto al interior del *subak*, pero se extiende más allá del *subak* individual para lograr una coordinación entre los *subaks* dentro de una región dada —una región digamos de 15 millas de ancho y 35 o más de longitud,

abriéndose como abanico en la medida en que uno descende hacia el mar desde la montaña. Para ver como ocurre esto, es necesario proporcionar una descripción muy general y estandarizada del culto.

El culto consiste en nueve pasos o etapas. Estos pasos siguen un orden fijo a un ritmo generalmente determinado, una vez que se dio el primer paso, por los ritmos ecológicos intrínsecos del crecimiento del arroz. El culto es uniforme para una región entera y se difunde a todos los niveles del sistema desde la terraza individual hasta el nivel supra-*subak*, esto es, rituales simultáneos que tienen lugar en todos los niveles. Las nueve etapas son: (1) inauguración del agua, (2) apertura de las terrazas, (3) siembra, (4) purificación del agua, (5) darle de comer a los dioses con agua sagrada y otras ofrendas, (6) las matas de arroz florecen (como a los 100 días después de la siembra), (7) el arroz se "amarillenta" (y se acerca la cosecha), (8) cosecha, (9) almacenar en las trojes el arroz cosechado.<sup>11</sup>

La primera etapa de "apertura del agua" para varios *subak* en un área de drenaje (esto es, el día en que durante las ceremonias en el templo de la presa se desvía el agua de la presa situada en el río hacia el canal principal del *subak*) se programa de tal manera que entre más elevado esté el *subak* en el gradiente montañoso, más temprano se celebra la inauguración del agua. En diciembre, los *subaks* situados en lo alto del sistema comienzan el ciclo ceremonial y con él la secuencia del cultivo; los *subaks* de abajo, cerca de la costa, comienzan en abril; y aquellos situados en puntos topográficamente intermedios inician entre esas dos fechas.

El resultado consiste en que en cualquier momento, el área de drenaje como conjunto muestra una progresión paso por paso de la secuencia del cultivo, en la medida en que uno se mueve en la dirección de la pendiente. Cuando el *subak* de abajo está inundando la tierra, el de arriba está plantando. Cuando el de abajo está celebrando la maduración del maíz, un mes antes de la cosecha esperada, el de arriba ya está llevando las gavillas a las trojes.

La progresión temporal incrustada en el ciclo ceremonial (que un sacerdote supremo arranca y continúa en un templo fluvial regional situado a la orilla del lago volcánico en la cumbre) está representado en la base también, y además de fijar el ritmo de la secuencia del cultivo en cada *subak* separadamente, también articula aquellas secuencias separadas de tal suerte que proporciona una secuencia general a toda la región.

El efecto ecológico principal de este sistema es estabilizar las demandas de agua durante el año agrícola, en lugar de permitir que éstas fluctuasen tremendamente, si el sistema no existiera. Simplificando un poco, el crecimiento del arroz en las terrazas de riego requiere de una inversión máxima de agua al principio o un poco después del inicio del ciclo, y después va disminuyendo sostenidamente este insumo en la medida que el ciclo avanza, hasta el final cuando la cosecha se realiza en los campos completamente drenados y secos. Si coincidieran los ciclos de todos los *subaks* de una misma cuenca de drenaje, o peor aún, a lo largo de un mismo río, el resultado sería que los recursos hidráulicos estarían demandados en exceso al principio del ciclo y subutilizados enormemente durante las últimas etapas, particularmente porque –de nuevo simplificando un poco– la cantidad de agua no varía mayormente a lo largo del año. Como el agua es el principal factor limitante en el ecosistema *subak*, si los ciclos de los *subak* no estuvieran escalonados, el cultivo de arroz con riego no se podría

lograr en Bali, y la superficie cultivada que como he dicho es muy extensa sólo sería una pequeña fracción de ella.

### EL SISTEMA DE RIEGO EN MARRUECOS

Al trasladarnos al esquema de Marruecos central, voy a hacer algo que en principio preferiría no hacer: esto es describirlo en oposición a otra cosa, al caso balinés, en lugar de describirlo independientemente y antes de la comparación. Siendo un sistema desarrollado, articulado y, a su manera y según su ubicación útil, se merece una caracterización más positiva, una formulada en términos de lo que es, y no de lo que no es. Pero para propósitos de exposición resulta sin embargo útil describirlo en forma negativa. Esto no es ideal, pero aun siguiendo esta descripción negativa se ponen de relieve los rasgos más importantes del sistema, y en un tiempo más breve, siempre y cuando se recuerde que el sistema de irrigación marroquí no es sólo una versión muy inferior del sistema balinés. De hecho, no es para nada una versión de sistema balinés, que jamás podría funcionar en Marruecos, sino una forma adaptativa, un ecosistema diferente por sí mismo.

Habiendo dicho esto, la manera más rápida de introducir al sistema marroquí es señalar que aquí no hay nada parecido al *subak*, no hay para nada una organización de grupo corporado de la irrigación. Al contrario, el principio básico en Marruecos es la propiedad individual y personal del agua. Esta funciona de varias maneras, pero en el fondo de todas ellas está el concepto de que el agua, al igual que la tierra, las casas, el vestido, las mujeres, los hijos, los amigos, las ovejas, la santidad y los antropólogos, es una propiedad, algo que alguien posee.

Pero a diferencia de la tierra, las mujeres, los antropólogos, etcétera, [el agua] no es una entidad fija sino un recurso fluido. Esto plantea varios problemas importantes de coordinación y, también en cierta forma fastidiosa, de cooperación. Pero estos problemas no son abordados mediante ninguna versión del método de un servicio público, sino mediante un sistema preciso y elaborado de leyes sobre la propiedad consuetudinaria, un sistema de conceptos legales del tipo de la ley común que definen los derechos individuales en algo que uno puede poseer sólo como un medio, mas no como un objeto, pero no por ello con menos firmeza.

En cualquier caso, en lugar de profundas barrancas que cada mil yardas sirven agua desde las laderas del volcán, lo que aquí tenemos al menos en el área que yo estudié son manantiales irregularmente dispersos, unos muy abundantes, otros triviales y la gran mayoría a la mitad que riegan áreas muy restringidas: los oasis, en el más extenso sentido de la palabra. Hay otras fuentes, pero el sistema irrigación en base a manantiales es en esta región de la que me ocupó el principal de todos ellos, y voy a concentrar mi atención sólo en éste.<sup>12</sup>

Esta área particular –formada por una ciudad pequeña más sus áreas aledañas a unos 30 kilómetros al sur de Fez– está marcada por tres subregiones bastante diferentes. Atrás de la ciudad, se eleva la parte central de las montañas Atlas, donde el tipo de adaptación es el pastoreo de ovejas y cabras. Hay unas pequeñísimas áreas de cultivo, principalmente de maíz, aún aquí en sitios favorecidos por la irrigación. Pero en general los manantiales son escasos, muy dispersos y con un hilo de agua. En dirección norte, hacia Fez, el territorio es una pradera ondulada, un prólogo o anticipo de la enorme

planicie del Sais que constituye el granero del país. Y en esta pradera hay una mezcla de fincas grandes con fuerte inversión de capital, que anteriormente eran propiedades francesas, y ahora en su mayoría son bienes nacionalizados o comprados por los miembros de la élite marroquí, y cientos de pequeñas fincas, la mayoría de ellas –al igual que las fincas grandes– sembradas de trigo. A pesar de que sólo muy pocas fincas con inversión de capital han instalado bombas mecánicas para la irrigación, en esta área también escasean los manantiales dispersos y depende casi completamente de la lluvia como fuente de agua. Entre estas dos áreas, en el piemonte, hay sin embargo una banda delgada, de unas 15 millas de ancho, donde existen una gran cantidad de manantiales, muchos de ellos muy abundantes y sobre todo muy confiables. En esta subregión es donde se encuentra casi toda la irrigación intensiva del área, donde hay una agricultura diversificada de frutos de alto valor comercial, tales como verduras, aceitunas y granos, [y también] aldeas grandes, pueblos rodeados por predios hortícolas y una población relativamente densa (aunque por supuesto nada parecido a la densidad de Bali).

Dadas las variaciones microambientales particularmente en esta región del piemonte, cada uno de los sistemas específicos difiere un poco del otro, porque los problemas que tiene que enfrentar son un poco diferentes. Pero el parecido familiar entre todos ellos es extraordinario. Por eso, en lugar de usar el enfoque del tipo ideal que yo utilicé para el *subak*, donde también hay algunas variaciones, pero mucho menos ajustada a la expresión, describiré y sólo en forma esquemática un ejemplo específico bastante desarrollado seleccionado de esta área, añadiendo solamente la nota que otros sistemas en el área que pudiera yo haber descrito, hubieran mostrado pequeñas peculiaridades y rarezas, pero que resultarían en general la misma cosa.

El área indicada consiste en cuatro o cinco caseríos, dependiendo de como se cuenten, dispersos y apartados varios cientos de yardas entre sí, en una sección de unas cinco millas al pie de las montañas, justo antes de que el terreno se allane hacia la pradera.<sup>13</sup> El núcleo de estos asentamientos consiste en cuatro linajes que hablan árabe, considerando que cada uno descende de uno de los cuatro hijos del famoso santo del siglo diez y siete que está enterrado, dicen, en un santuario ubicado en el más grande de los caseríos. Hay alguna tendencia de los linajes a tener una correspondencia con los asentamientos, pero no es absoluta. Hay en ellos también una tendencia a la endogamia, separada y colectivamente, pero esto tampoco es un principio absoluto. Además, hay otras gentes que viven en los asentamientos que no son miembros de estos santos linajes.

Aquí no es necesario entrar más a fondo en la estructura social, salvo para decir que aunque el área –los cuatro o cinco asentamientos– está bastante bien definida tanto en términos de parentesco como religiosos (esto es, esencialmente en términos de su propia imagen), en conjunto ésta no es una unidad política, y a este respecto tampoco lo son cada uno de los asentamientos; hay muy pocos elementos del tipo corporativo en ninguno de los agrupamientos sociales-linaje, asentamiento o caserío. Conceptualmente el área es una entidad, pero socialmente más bien no lo es; ésta es una paradoja o una aparente paradoja que caracteriza a Marruecos en general.

En lo que toca a la irrigación, el aspecto importante consiste en que aunque la gente de esta área se sirve de recursos hidráulicos comunes, ellos lo hacen de tal manera tan diferente de la forma corporada del *subak* balinés como es posible sin caer en una guerra al estilo de Hobbes.

Comenzando como lo hice en el caso de Bali, con los aspectos específicamente técnicos, el primer punto es que en lugar de una sola fuente de riego como la presa para derivar el agua del río, aquí hay muchas fuentes, los diferentes manantiales locales. Uno de ellos llamado "el manantial del Sultán" (*ʿayn seltan*), es el más importante, porque produce mucha agua y es el más confiable, pero hay otros, grandes, pequeños y medianos. Desde estos manantiales salen los canales, que aquí son burdos surcos si se les comparan con los elaborados canales de Bali, cuya forma y dirección pueden cambiarse, no caprichosamente, pero sí con relativa facilidad con un margen bastante grande. La estructura de la red de canales no organiza aquí la distribución del agua, sino que la distribución del agua organiza la red.

Hay, siendo menos aforístico, dos métodos para regar las parcelas desde los manantiales. En algunos casos, quizás para los pequeños manantiales que riegan racimos de parcelas locales, hay un orden sucesivo en términos de qué parcelas individuales se van regando. Esto quiere decir que la parcela A se riega hasta que haya recibido suficiente agua, luego B, C, ... N, y entonces le toca de nuevo a A. Que tan rápido da la vuelta el ciclo depende de la cantidad de agua, del número y tamaño de las parcelas, y no en menor medida de la capacidad de alegar de sus dueños. En otros casos, principalmente relacionados con los manantiales más grandes, como el manantial del Sultán, el agua va rotando conforme al reloj entre las diferentes parcelas: la sección A dispone de tres horas; B tres horas; luego C con seis; D con dos y así sucesivamente siguiendo el ciclo. Aunque el segundo tipo es más complicado, y ahora que hay relojes en lugar de los tiempos de oración para medir el tiempo, en forma quizás más precisa y probablemente más flexible, el principio básico es el mismo: los individuos tienen derechos individuales al agua.<sup>14</sup>

Un individuo es propietario de su lugar en el ciclo, ya sea midiéndolo en horas o esperando su turno en cola, de la misma manera que él posee otras cosas, y aunque hay ciertas limitaciones naturales en lo que él puede hacer con estos derechos –porque una de las cosas que Bali y Marruecos tienen en común es que el agua en ambos lugares fluye hacia abajo– no hay ninguna limitación que surja de una determinación comunitaria que defina esto como un bien público. Aquí no hay "una comunidad de agua". Hay reglas, una gran cantidad de ellas, pero todas ellas están redactadas en términos de derechos individuales y no de necesidades colectivas, como obligaciones contractuales, no como obligaciones cívicas.

En primer lugar, los derechos del agua y los derechos agrarios aquí no están vinculados. Uno puede vender unos sin los otros, puede poseer derechos de agua para los cuales no tiene la tierra apropiada, y puede rentarla a alguien que sí la tenga. Uno también puede –y esto ocurre constantemente– dar y tomar agua prestada de una parcela a otra, algunas veces separadas varias millas entre sí. (Por ejemplo, un señor que posee aguas abajo tres horas, puede también utilizarlas aguas arriba si quiere y la topografía se lo permite, y viceversa). Cuando muere este individuo, a uno de sus herederos puede tocarle la tierra y al otro el agua. Y así por el estilo.

En segundo lugar, no hay una estructura política superior de alguna importancia ligada a la irrigación. Hay algunos funcionarios (*jarri*) de poca importancia que miden el tiempo y el curso del agua (aunque cada uno hace esto por su cuenta también), pero no hay ninguna asamblea, jefe de irrigación, constitución, multas, impuestos, trabajo colectivo organizado, autoridades con facultades para castigar, etc. Cuando los canales (*saquiya*) tienen que ser limpiados, abiertos o cerrados, o lo que

sea, aquellos interesados simplemente lo hacen ellos mismos; en ausencia de construcciones elaboradas, todos los trabajos son menores e involucran a poca gente. En raras ocasiones cuando se presenta una tarea grande, se forma un grupo *ad hoc*, o los dueños pagan jornaleros para que hagan el trabajo. Y cuando hay diferencias de opinión, lo cual ocurre todo el tiempo, la gente simplemente alega, y ocasionalmente se lía a golpes.

Lo que mantiene el control de este sistema es una elaborada ley de la propiedad. La manera más simple de aclarar este asunto sin entrar en detalles formales al respecto, que son numerosos y complicados, es dar dos ejemplos típicos, uno desde el punto de vista del agricultor y el otro desde el punto de vista, por así decirlo, del agua.

Como preludeo hay que saber que todas las parcelas, aun las que no han sido cultivadas, y todas las unidades de agua tienen nombres individuales, nombres propios por así decirlo (*Hariga, Hasun*, etc.). En el caso del agua, estas unidades son fracciones de la producción de un manantial particular, digamos el manantial del Sultán, determinados como digo en términos temporales o en forma de turnos; en el caso de la tierra estas son parcelas específicas. Para simplificarlo, voy a representar estos nombres de unidades de tierra y agua con las letras A, B, ..., Z.

Tomemos ahora a Muhammad. Muhammad tiene cuatro parcelas irrigadas, distribuidas en varias partes de esta microregión.<sup>15</sup> El es propietario de cuatro –¿cómo las llamaremos?– ¿aguas? Una de éstas, A, es de tres horas nocturnas en el manantial del Sultán que le tocan como una vez cada seis noches. Otra, B, es de cuatro horas diurnas en el mismo manantial que le tocan una vez cada diez días. Otra, C, es de una hora diurna en otro manantial que le toca cada 12 días. Y finalmente para D, él tiene derechos del tipo de turno en un pequeño manantial cuyo ciclo depende de cuanta agua haya.

Ahora bien, Muhammad riega sus cuatro parcelas irrigadas W, X, Y, y Z de esta manera: W con las cuatro horas diurnas de B, una de las cuatro veces que le tocan (esto es, cada cuarenta días) y una hora nocturna de las cuatro que le tocan de A. X con una hora nocturna de las cuatro de A, las cuatro horas diurnas de B una de las cuatro veces que le tocan y el derecho al turno de agua según sea más o menos necesaria y ésta esté disponible. Y con una hora nocturna de A una vez cada cuatro que le corresponden, las cuatro horas diurnas de B una de cada cuatro veces más una hora de C una de las dos veces que le tocan (esto es, cada 24 días). Z lo mismo que Y.

Este no es sólo un ejemplo ordinario, sino también más simple que uno común y corriente. Además he dejado de lado todos los préstamos de agua, los arrendamientos de derechos que van y vienen, que ocurren constantemente. De hecho, la forma como Muhammad despliega sus recursos varía según la época del año, lo que se ha sembrado y donde, y cosas por el estilo, por lo que es una versión estática y reducida de lo que hace Muhammad en la realidad.

Si uno mira la situación desde el otro punto de vista, desde el punto de vista de las unidades de agua –llamemos N a una unidad nocturna que completa su ciclo cada seis noches– también aparece la misma complejidad. Hay siete tenedores, propietarios, o como quiera que usted desee llamarlos, que poseen respectivamente 3,  $\frac{3}{4}$ ,  $\frac{3}{4}$ , 1, 1, 1,  $\frac{1}{2}$  horas de un total de 8 horas. Y este también es un ejemplo más simple que uno ordinario.

El punto de todo esto no consiste en los detalles como tales; es lo que éstos dicen especialmente teniendo como trasfondo al *subak*, acerca de qué clase de sistema es éste, acerca de qué forma social tiene. Este es un sistema en el cual la propiedad individual del agua es el principio organizativo, un principio desarrollado con muchos niveles de complejidad legal, que se presenta con un contraste muy marcado frente a la simplicidad técnica del sistema al que da sustento.

El área completa abarca solamente unos pocos cientos de hectáreas, ocupando tres parches discontinuos en esta pequeña cuenca en las colinas, pero el número de las grandes unidades de agua inmersos en el manantial principal, el manantial del Sultán, es de 23 (diez "días"; trece "noches") y éstas, como hemos visto, son luego fraccionadas por horas, o por medias, tercios o cuartos de hora<sup>16</sup>. Añadiendo la media docena de otros manantiales, uno de los cuales es bastante grande y complejamente subdividido, confío en que algo de la complejidad social de este sistema pueda por lo menos sentirse.

#### COMPARACION ENTRE LOS SISTEMAS DE RIEGO DE BALI Y DE MARRUECOS

En casi cualquier dimensión contrastan los esquemas del sureste de Bali y del oriente central de Marruecos. El esquema balinés es tecnológicamente complejo, en cambio el marroquí tecnológicamente casi da vergüenza. Mientras que el balinés está enmarcado en un grupo fuertemente corporado que explícita y firmemente hace cumplir sus normas, en cambio el marroquí está amarrado a un elaborado código de leyes que funciona como un marco para los conflictos, como un vocabulario para discutir, y nada más. Mientras que el sistema de Bali está exactamente adaptado y estructuralmente muy estricto, el de Marruecos es muy general, adaptado con soltura y estructuralmente muy flexible. La coordinación del sistema de Marruecos no solamente es mínima en términos absolutos, pero además –donde existe– está circunscrita a pequeños sistemas claramente delimitados, o a parte de ellos sin extenderse a grandes regiones, como en el sistema de Bali.

Aún en los aspectos religiosos, que no he mencionado en el caso marroquí, hay contrastes. En Marruecos no hay nada parecido al culto balinés al arroz. En tiempos de sequía hay rezos masivos, las relaciones simbólicas entre las fuentes de agua, lugares sagrados, jardines y el paraíso son muy sutiles y complicadas como para describirlas en un espacio tan corto, y hay una conciencia muy desarrollada con sustento religioso (islámico) de la realidad objetiva normada por el código de leyes personalizadas.

Por lo tanto, lo que estos dos casos tienen en común es que sus factores físicos, sociales y culturales están integrados en muy distintos ecosistemas, ecosistemas donde los seres humanos están incluidos. Difieren en la forma cómo estos sistemas están organizados y en sus funciones. Pero más interesante aún resulta que este orden general de diferencias dentro de una dimensión cultural singular --la adaptación al medio-- se extiende en una forma tan general al conjunto de las dos sociedades.

Los balineses tienen una pasión –esa es la única palabra para ello– para organizar todo en grupos autónomos, especializados, corporados, con articulaciones estructurales, y mutuamente independientes y luego pretenden ajustar las relaciones entre ellos en términos de un sistema ritual enormemente elaborado. Esta manera de "hacer las cosas" aparece en toda la sociedad, desde el parentesco y la organización de la aldea hasta el culto en el templo y la estructura del estado. De manera semejante, la

pasión de los marroquíes por organizarlo todo en términos del encuentro de frente entre los individuos de acuerdo a un código moral y legal, general y universal, que se usa como base para establecer contratos, discutir problemas, decidir conflictos, maximizar opciones y adaptarse en forma oportunista a la realidad cambiante, se filtra en todos los aspectos de la vida local allá. Si yo hubiera analizado la vida familiar o el mercado, o la administración civil habría aparecido una imagen más que reminiscente de la que he dado para la irrigación, y no sólo porque sea yo quien la está presentando.

La integración social balinesa se resume en una cuestión de adaptar las relaciones entre un número grande grupos organizados de manera semejante, aunque para diferentes asuntos, haya grupos muy corporados cuyas membresías se entrecruzan --*subaks*, linajes, aldeas, castas, grupos relacionados a templos; la integración social marroquí se sintetiza en la mediación de relaciones en el seno de una arena donde individuos competitivos, cada uno con una base un poco diferente de poder y cada uno moviéndose para abrirse camino entre las reglas generales del juego usando su ingenio y recursos. El pluralismo colectivista de Bali ('pluralistic collectivism'), como lo he llamado en otra parte, tiene su contrapartida como un tema penetrante, para usar otra frase, en el individualismo inagotable de Marruecos ('agonistic individualism').

Esto no es determinismo geográfico. Este es un argumento de que el tipo de análisis sociocultural que se aplica al parentesco, a la política aldeana, a la crianza de los niños o al drama ritual se aplica igualmente, y no sólo en estas dos sociedades, a las transacciones humanas con el medio ambiente. En la formación de la civilización balinesa o marroquí, el medio ambiente es sólo una variable entre muchas --o mejor aún, un conjunto de variables entre muchas otras. Esta es una variable cuya fuerza debe ser empíricamente determinada, y no descartada *a priori*.

Pero esta variable, o conjunto de ellas, y la separación familiar entre naturaleza y cultura que convierte a la primera en el escenario en el cual la segunda actúa ya no puede ser mantenida por más tiempo. Así como el camaleón se ajusta a su medio, creciendo en él como si fuese una de sus partes, como la roca café-grisácea o la hoja verde, una sociedad se armoniza con su paisaje, la ladera de la montaña, el delta de un río, el oasis en el piemonte, hasta que llega a parecer al observador foráneo que ésta no podría estar en otra parte más allá que donde está, y que situada donde está, no podría ser otra cosa que lo que es. Esta es una ilusión por supuesto, aunque algunos tipos de marxistas y cierta clase de románticos habitualmente quedan atrapados por ella. Esta ilusión surge del hecho de que una sociedad establecida es el resultado final de una larga historia de adaptación a su medio ambiente. Si un grupo de gente vive en un lugar durante bastante tiempo las características de este lugar se infiltrarán en la substancia de sus vidas.

Relacionar la irregularidad sin descanso de gran parte de la vida marroquí, el suspenso tenso y el oportunismo agresivo de ella, con la incertidumbre y estilo caprichoso de su clima, no significa hacer una concesión al materialismo vulgar, porque en parte ese clima es precisamente el que proyecta esa aureola de irregularidad y tensión, por lo menos a una persona con imaginación sensorial. De manera muy semejante, el estilo persistente, deliberado y sin titubeos --"derecho" como dicen ellos mismos-- de la vida campesina en Bali, moviendo un pie detrás del otro en surcos fijos no es un producto de aburrida monotonía del calor húmedo, sino más bien como un comentario acerca de él, así como el calor lo es acerca de esa vida. Los ambientes de las sociedades como la de Marruecos o Indonesia no



son algo externo a ellas, así como tampoco son externas las tormentas al drama de *Lear*, o los pantanos a lo que ocurre entre Cathy y Heathcliff en *Cumbres borrascosas*.

Aunque quizás sea más aparente en las llamadas civilizaciones "tradicionales", esta suerte de desdoblamiento del medio y de la sociedad no se circunscribe a ellas. Se solía pensar que, aunque el medio ambiente podría dar forma a la vida humana en los niveles primitivos, donde los hombres eran por así decirlo más dependientes de la naturaleza, el avance evolutivo de la cultura, especialmente el avance técnico, consistía en una progresiva liberación del hombre de este condicionamiento. Pero la crisis ecológica nos ha sacudido a todos nosotros de esa ilusión; más bien ahora resulta que el avance tecnológico nos ata aún más firmemente al hábitat que nosotros mismos hemos simultáneamente creado y habitado, que habiendo nosotros tenido un mayor impacto en el medio, ahora resulta que éste tiene mayor impacto en nosotros. No son sólo los balineses, que al mirar la perfecta geometría de sus terrazas irrigadas, o los marroquíes, que al observar la irregularidad *ad hoc* de sus canales de riego, pero también somos nosotros, los que al ver la nerviosa y contaminada confusión de nuestras calles, los que ven allí la imagen de sí mismos.

\* Publicado en *Human Ecology*, Vol. 1, num. 1, 1972, págs. 23-39; traducción del Dr. Roberto Melville.

#### NOTAS

<sup>1</sup> El trabajo de campo en el que este artículo está basado fue realizado en Indonesia durante 1957-58 y en Marruecos durante 1965-66 y en 1968-69. También hay que hacer notar que todos los términos vernáculos, balinés o arábigo marroquí, están dados en la forma singular solamente, y los plurales están indicados por las terminaciones inglesas (-s y -es).

<sup>2</sup> Para una revisión general del clima de Indonesia y su medio natural, véase Dobby (1954); para Marruecos, véase Martin *et al.* (1964).

<sup>3</sup> Tal intento de desarrollar estos temas para Indonesia en general y para Java en particular puede verse en Geertz (1963).

<sup>4</sup> Es necesario recordar continuamente en lo que sigue que la irrigación juega un papel en una pequeña proporción, pero muy productiva, de la agricultura de Marruecos. En particular, de ninguna manera la agricultura irrigada constituye la base exclusiva, o casi exclusiva, del régimen de subsistencia, pero está siempre ubicada en el contexto más amplio de la agricultura de temporal y/o del pastoreo. Las implicaciones de este hecho para un balance general de la adaptación marroquí son profundas pero no pueden ser analizadas aquí.

<sup>5</sup> La irrigación balinesa, aparentemente organizada con muy similares lineamientos a los actuales, se menciona en las inscripciones fechadas en los años de 896 (Goris 1954). Una descripción prácticamente idéntica a los patrones de irrigación marroquí que se describen más adelante puede encontrarse en Valencia medieval, ver Glick (1970).

<sup>6</sup> Otras descripciones del *subak* pueden hallarse en Grader, 1960: 268-288; Liefrinck 1886-1887: 1033-1059, 1213-1237, 1557-1568, 17-30, 182-189. 364-385, 515-552; Geertz, 1959: 991-1012; y Geertz 1967:210-243. La terminología del *subak* varía al interior de la isla; la que se presenta aquí es la Klungkung.

<sup>7</sup> En general, el *subak* aumenta de tamaño en la medida en que uno se mueve de arriba para abajo, hacia el mar en el área de drenaje. Los más elevados son muy pequeños; los que están cerca de la playa son grandes y abiertos. Una descripción completa del paisaje, de la estructura del *subak*, y de la organización política se presentará en una monografía acerca del estado tradicional en Bali, en preparación.

<sup>8</sup> Un *tenah* es simultáneamente una medida de agua y una medida de tierra, una medida de semilla y una medida de arroz. Un *tenah* de tierra es la superficie que se riega con un *tenah* de agua; una *tenah* de semilla es la cantidad necesaria para sembrar esa cantidad de tierra y un *tenah* de arroz, es el fruto allí cosechado. Acerca de todo esto, véase Geertz (1967).

<sup>9</sup> Tradicionalmente esto era cierto sólo en el caso del arroz, pero al aumentar la presión demográfica y diversificarse los cultivos, también esto es así en el caso de otros cultivos de secano (nonrice "dry" crops). Para detalles véase Geertz (1967).

<sup>10</sup> Véase a Swellengrebel (1960) para una descripción de la vida religiosa balinesa. Para una descripción del culto del arroz como tal, véase a Wirz (1927).

<sup>11</sup> Los nombres balineses de estas ceremonias son: (1) *Amapeg Toja*, (2) *Njamu Ngempelin Toja*, (3) *Mubuhin*, (4) *Toja Sutji*, (5) *Ngerestiti* (o más coloquialmente *Ngrahinin*), (6) *Membiju Kukung*. Las etapas (7), (8) y (9) están incluidos en el nombre general *Ngusaba*, más los calificativos apropiados, y en realidad son vistos como tres fases de una misma etapa.

<sup>12</sup> En otras partes de Marruecos es importante la irrigación mediante las avenidas de los ríos y mediante pozos, y también esos inventos tecnológicos de las ruedas persas, los embalses y los canales cubiertos (*gana*). Para una revisión general véase Martin *et al.* (1964).

<sup>13</sup> Para una descripción sociológica de este asentamiento véase Rabinow (1970).

<sup>14</sup> El sistema de medida por horas se llama *l-ma dyal s-sa`a* ("agua por hora") o *b-l magana* ("según el reloj"; hay un enorme reloj en la mezquita que es el estándar, aunque casi todos los hombres tienen sus relojes también); el sistema de turnos es conocido como *mubih*. Para el mismo contraste entre estos dos sistemas en la antigua España, véase Glick (1970).

<sup>15</sup> Muhammad también tiene nueve parcelas sin riego. Ignoraremos éstas aquí, aunque él no lo haga y un análisis ecológico completo tampoco lo haría.

<sup>16</sup> Hay unidades de hasta 80 y 50 minutos ocasionalmente. Este hiperfraccionamiento es seguramente un desarrollo reciente, impulsado por la presión de la población y hecho posible gracias a los relojes.

## BIBLIOGRAFÍA

Dobby, E. H. G. , 1954, *Southeast Asia* (4ª ed.), University of London Cathy Press, Londres.

Geertz, C., 1959, "Form and variation in Balinese village structure", *American Anthropologist* 61: 991-1012.

—, 1963, *Agricultural Involution*, University of Chicago Press, Berkeley.

Geertz, C., 1967, "Tihingan: A Balinese village", en R. T. (ed.), Koentjaraningrat, *Villages in Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca.

Glick, T. F, 1970, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, Harvard University Press, Cambridge.

Goris, R., 1954, *Prasasti Bali*, vol. I, Kirtya Lieftrinck-van der Tuuk, Bandung, Bali.

Grader, C. J., 1960, "The irrigation system in the region of Jembrana", en Swellengrebel, J. L. (ed.), *Bali: Life, Thought and Ritual*, La Haya-Bandung.

Lieftrinck, F. A., 1886-1887, De Rijstcultuur op Bali, *Indische Gids*.

Martin, J., Sover, H., Le Coz, J., Mauver, G., y Woin, D., 1964, *Geographie du Maroc*, Hatier, Paris Casablanca.

Rabinow, P., 1970, *The social history of a Moroccan village*, tesis de doctorado en antropología, University of Chicago.

Steward, J., 1955, *Theory of Cultural Change*, University of Illinois Press, Urbana.

Swellengrebel, J. L., 1960, "Introduction" en Swellengrebel, J. L. (ed.) *Bali: Life, Thought and Ritual*, La Haya-Bandung.

Wirz, P., 1927, "Der reisbau und die reisbaukulte auf Bali und Lombok", en *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, G. Kolff and Co., Batavia.

## EL LINAJE SEGMENTARIO: UNA ORGANIZACIÓN DE EXPANSIÓN DEPREDADORA<sup>1\*</sup>

*Marshall D. Sahlins/ Universidad de Michigan*

El planteamiento puede hacerse en un plano puramente formal: los tiv y los nuer están, en sus aspectos críticos, organizados en forma diferente respecto a otras sociedades que han sido clasificadas en la categoría de sistema de linaje segmentario.

Así, en su obra *Tribes Without Rulers*, Middleton y Tait fueron inducidos a clasificar a los tiv y a los nuer —junto con los lugbara, lo que parece incorrecto, como un *subtipo* de sistemas de linaje segmentario, de hecho como la variedad "clásica" de tales sistemas (1958: 29). Pero el género también puede considerarse desde la perspectiva evolutiva: la organización de linaje segmentario tiv-nuer, propiamente así llamada, es una variedad adaptiva específica dentro del nivel tribal de sociedad y cultura (los criterios de nivel tribal y de variedad adaptiva específica se explicarán más adelante).

Se adopta aquí la perspectiva evolutiva porque proporciona una base práctica para distinguir a los tiv-nuer de otras sociedades segmentarias y, al mismo tiempo, tiene el poder de sugerir y "explicar", por lo menos parcialmente, las circunstancias que provocan la organización de linaje segmentario. A la inversa —y contrariamente a la visión de Radcliffe-Brown para un enfoque comparativo-estructural—, el formalismo por sí sólo únicamente tenderá a oscurecer las características destacadas de la organización de linaje segmentario. Al enfocar tales semejanzas generales estructurales y funcionales como segmentación y oposición complementaria, la definición formal de linaje segmentario amenaza con hacerse tan amplia como la visión formal de linaje. La segmentación y la oposición complementaria son características de la organización social humana muy difundidas —casi universalmente—. Por lo que entonces no es de asombrar que los tiv y los nuer hayan sido agrupados junto con sociedades que virtualmente transitan en la gama evolutiva desde simples tribus hasta protoestados, tales como los alur (Southall 1956). Nuestra insatisfacción con este procedimiento se compara con el descontento de Fried, en cuanto al uso de linaje en la antropología social actual:

Cuando el marco analítico que conduce a un estudio funcional es transferido sin modificación a problemas que involucran comparaciones de ámbitos mayores o menores, seguramente surgirán complicaciones... Lo que sucede cuando las sociedades son clasificadas juntas, solamente porque utilizan el parentesco como un principio articulador, sin determinar la naturaleza o la calidad de estas relaciones, puede verse cuando Fortes liga a los hopi con los nuer, los beduinos, los yako, los tallensi, los gusii y los tikopia sobre la base de su posesión común de descendencia unilineal. Aunque esto es correcto, podemos también agregar inmediatamente *inter alia* a los tungus del Norte y a los chinos, lo que nos llevaría a establecer una serie de rangos que van desde

comunidades dedicadas al pastoreo y la caza hasta sofisticadas potencias mundiales (Fried 1957: 7-8).

El planteamiento para una visión evolutiva de la organización de linaje segmentario tiv-nuer —y para las distinciones taxonómicas trazadas para el propósito de la discusión— no descansa simplemente en la existencia de diferencias entre los tiv-nuer y otros, así llamados, sistemas de linaje segmentario. La importancia de percibir a los tiv-nuer como una forma tribal específica es que esto conduce a conclusiones empíricas susceptibles de comprobarse con respecto a su origen y alcance. Además, la perspectiva evolutiva no sustituye el análisis estructural sino que lo complementa y le añade ciertas interpretaciones que el análisis estructural por sí mismo parece incapaz de producir. Apenas es necesario repetir la reiterada observación de que considerar las relaciones entre las partes de un sistema no explica la existencia del sistema (o sus partes) —a menos de que se esté dispuesto a aceptar la tautología de que el sistema es lo que es porque es de esa manera—. Pero sin querer menospreciar el magnífico trabajo de Evans-Pritchard sobre los nuer —la posición de *Los nuer* como un clásico etnográfico es indiscutible— no logra, sin embargo, romper el círculo:

El ambiente físico, la forma de ganarse la vida, el modo de distribución, las escasas comunicaciones, la economía simple, etc. explican, hasta cierto punto, la incidencia de las divisiones políticas de los nuer, pero la tendencia hacia la segmentación parece ser inherente a su misma estructura política (1940a: 284).

O, tal vez aún más explícitamente, Evans-Pritchard escribe que los factores ecológicos:

...hasta cierto punto explican las características demográficas de la segmentación política de los nuer, pero la tendencia hacia la segmentación debe definirse como un principio fundamental de su estructura social (1940b: 148).

En suma, Evans-Pritchard parece rechazar, por su limitado valor, la visión adaptiva, dejando la impresión de que los nuer tienen una organización segmentaria por el "principio" segmentario de su organización.

La alternativa que aquí se anticipa es que un sistema de linaje segmentario es un medio social de intromisión y competencia en un nicho ecológico previamente ocupado. Aún más, es una organización limitada para sociedades de un cierto nivel de desarrollo, el nivel *tribal*, que se distingue de las bandas menos desarrolladas y de las *jefaturas* más desarrolladas. Finalmente, el linaje segmentario es una sociedad exitosamente depredadora en conflicto con otras tribus, aunque tal vez, innecesaria contra las bandas y poco efectiva contra las jefaturas y Estados; se desarrolla, específicamente, en una sociedad tribal que se mueve en contra de otras tribus, en un *ambiente tribal intercultural*.

## EL NIVEL TRIBAL DE EVOLUCIÓN CULTURAL

La evolución de la cultura puede ser vista como un movimiento que se dirige al incremento de la utilización de los recursos de la Tierra, o alternativamente, al aumento de la transformación de la energía disponible en sistemas culturales. Este amplio movimiento tiene dos aspectos. Por un lado, la cultura tiende a diversificarse en culturas específicas a través de la selección y la adaptación. Esta es

evolución específica, el aspecto ramificador, diversificador y especializador, de la homogeneidad a la heterogeneidad. Por el otro lado, surgen formas superiores de cultura que sobrepasan las menos desarrolladas. La cultura produce sucesivamente *niveles* de organización superiores así como nuevas formas capaces de limitar cantidades crecientes de energía. En términos populares éste es el movimiento de la cultura hacia la complejidad, el aspecto progresivo general de la evolución.<sup>2</sup>

Nos ocuparemos aquí del nivel tribal de progreso general y, para efectos comparativos, del nivel precedente de las bandas y del subsecuente nivel de la jefatura. Todos estos están por debajo del nivel general de Estado o civilización y, justificadamente, son referidos como "primitivos". La discusión se centra, en principio, en asuntos políticos y sociales, dejando de lado otras características de la evolución general; por eso, la designación de niveles en términos sociales es particularmente apropiada.

Dentro de la evolución general de la sociedad hay un movimiento hacia la multiplicación y especialización de los grupos sociales, partes de la sociedad y hacia la creciente integración del todo. A este respecto, las sociedades de bandas se encuentran claramente menos desarrolladas. Se trata de pequeños grupos territorialmente autónomos formados por un promedio 20 a 50 personas. Están indiferenciados, y consisten en únicamente dos tipos de unidades sociales: familias y grupos de familias relacionadas. Están relativamente desintegrados. Existe un control limitado de la economía, existe una autonomía relativa económica y política de las familias. Y para la integración y conducción no existe liderazgo más allá de la "influencia moral" ejercida por los ancianos o por los cazadores más hábiles. Las sociedades de bandas fueron el tipo dominante del paleolítico. Hasta épocas recientes sobrevivieron marginalmente cazadores y recolectores como los bosquimanos, esquimales, shoshoni, semang y otros.

El nivel tribal pudo haber surgido en algunos ambientes excepcionalmente favorables en la etapa de la recolección de alimentos de la era paleolítica. Sin embargo fue la revolución neolítica la que anunció el *dominio* de la forma tribal, lo que precipitó a grandes sectores del mundo cultural hacia un nuevo nivel de posición general. Aun en los tiempos modernos, las tribus que operan sobre una base neolítica simple, constituyen una proporción significativa de las culturas conocidas etnográficamente.

Ejemplos bien documentados incluyen la mayor parte de los indios norteamericanos —sin considerar algunos grupos de Canadá y la Gran Cuenca, y jefaturas de la costa noreste y sureste— muchos grupos de la selva sudamericana, la mayoría de las sociedades melanesias, la mayor parte de los grupos siberianos, pueblos del altiplano del sureste asiático, y un número de sociedades africanas.

Las bandas son una simple asociación de familias, mientras que la tribu es un asociación de grupos de parentesco que a su vez están formados por familias. Una tribu es una sociedad mayor y más segmentada. Sin insinuar esto como el curso específico del desarrollo de las tribus podemos, sin embargo, ver a una tribu como una fusión de grupos multifamiliares cada uno del orden de una banda. En esto, la evolución general de la sociedad coincide con el progreso biológico total; lo que en una etapa es un organismo completo (la célula, la banda) después se convierte solamente en parte de un organismo superior (el metazoario, la tribu).

Una tribu es una organización segmentaria. Está compuesta por un número equivalente de grupos multifamiliares sin especialización, cada uno duplica la estructura del otro: una tribu es un conglomerado de grupos de parentesco. Los segmentos son las unidades residenciales y (normalmente) propietarias de la tribu, las personas que se establecen o vagan juntas en un sector dado de los dominios tribales y que separadamente explotan un sector de recursos estratégicos. En algunas ocasiones es posible hablar de varios niveles de segmentación. Entre los indios de las planicies, por ejemplo, los segmentos primarios, pequeños grupos de parientes reconociendo a un líder, vagaban errantes separados del resto de la tribu durante parte del año, combinándose con unidades similares de bandas más grandes (segmentos secundarios) en otras estaciones del año, y uniéndose brevemente con la tribu completa para ceremonias anuales. El segmento tribal primario se define como el grupo multifamiliar más pequeño que explota colectivamente un área de los recursos tribales y forma una entidad residencial todo el año o la mayor parte de éste. Es aventurado hablar de números absolutos en vista de la gran diversidad de sociedades tribales, pero en la mayoría de los casos los segmentos primarios parecen ser de entre 50 y 250 personas. La estructura del segmento primario y superior (si lo hay) varía igualmente. El segmento primario puede ser un linaje (por ejemplo los iroqueses), un grupo de descendencia no lineal (los indios carriers y los malaita) o un parentesco vagamente organizado (los lapp, los iban o los indios de las planicies). Éste es otro producto de la diversificación adaptativa, la evolución específica. Las características generales de los segmentos tribales son lo que más nos interesa ahora.

Los segmentos tribales pequeños —a menudo primarios—, localizados, tienden a ser económica y políticamente autónomos. Una tribu, como un todo, normalmente no es una organización política sino una entidad étnico-sociocultural. Se mantiene unida por similitudes entre sus segmentos (solidaridad mecánica) y por instituciones pantribales, tales como un sistema de clanes inter-matrimoniales, grupos de edades o sociedades militares o religiosas, que entrecruzan los segmentos primarios. Las instituciones pan-tribales hacen de la tribu un organismo socialmente más integrado (aunque sea débilmente) que una banda unida solamente inter-matrimonialmente, pero tribus como éstas carecen virtualmente de solidaridad orgánica.<sup>3</sup> La tribu bien puede considerarse a sí misma un pueblo, a menudo él pueblo. Pero, y en el mejor de los casos, un sistema de orden, uniendo los diferentes segmentos de parentesco y representando los intereses del todo en lugar de los diversos intereses de las partes, sólo es real efímeramente —de hecho nunca se logra.

El simple modo de producción neolítico es la clave para el carácter fragmentado de la sociedad política tribal. En la mayoría de las áreas del mundo el neolítico no trajo inmediatamente tecnología avanzada que requiriera una división intensiva del trabajo o la socialización del proceso productivo en regiones extensas. La cooperación económica neolítica es generalmente localizada, normalmente se limita a los segmentos tribales primarios. Además, las técnicas comunes neolíticas como la agricultura rotativa y el pastoreo simple, característicamente dispersan a la población y confinan la concentración (nucleización) a un nivel bajo. En consecuencia, la unidad tribal sufre.

En muchas tribus la autonomía económica de los segmentos primarios se expresa formalmente por la colectividad: el segmento primario es un ente autosostenible que ejerce un control social sobre sus recursos productivos. El grupo lleva sus propios asuntos y está sumamente unido contra el exterior, actuando como una colectividad en defensa de sus propiedades y personas. Pero aun donde no se

expresa por la incorporación, los pequeños segmentos territorial-familiares de una tribu tienden a ser cuerpos económica y políticamente autosostenibles. Cada uno tiene una organización equivalente; ninguno es funcionalmente dependiente de otro, pero cada uno realiza por él mismo lo que los demás hacen por ellos mismos.

La solidaridad política no necesariamente es confinada completamente a pequeños segmentos tribales. En la medida en que las condiciones ecológicas obligan a los segmentos a tener contacto durante ciertas épocas, un sentimiento de unidad y de necesidad de terminar con hostilidades puede desarrollarse en una mayor o menor parte de la tribu. De esta manera, pueden existir segmentos secundarios o superiores como secciones tribales territorialmente definidas (grupos subtribales). Pero esto, en sí mismo, raramente requiere de uniones organizadas en el sentido de que la subtribu tiene una estructura que es más que la suma de sus partes. Por otro lado la subtribu no es, normalmente, la unidad de acción política.

Es un hecho que la colectividad, considerada como una entidad territorial, se defiende contra el exterior mientras mantiene la paz internamente, la unidad política de la tribu es típicamente variable en extensión. El nivel de concentración política se contrae y se expande: los segmentos primarios que en un momento dado se unen para atacar o repeler al enemigo, pueden, en otro momento, fraccionarse por la disputa de tierras o por injurias personales. Por otra parte, el grado del que procede la consolidación política depende, típicamente, de circunstancias externas a la tribu. La existencia de vecinos depredadores bien organizados, o viceversa, la oportunidad de someter a alguna sociedad cercana, impulsarán la confederación. La autonomía local se derrumba, en mayor o menor escala, proporcionalmente a la cantidad —o a la duración— de acciones concertadas en contra de otras sociedades. En un ambiente ganado sin oposición, los segmentos primarios de la tribu mostrarán cierta inclinación hacia la consolidación. Y si, al mismo tiempo, el crecimiento interno de la población hace aumentar el valor de la tierra, la pastura u otros recursos vitales, la tribu podrá existir en un virtual estado de anarquía, de hostilidad permanente entre los segmentos de pequeña escala.

Tomamos los siguientes como los hechos fundamentales de la vida política de la tribu:

1. En la medida en que los pequeños segmentos tribales equivalentes tienden a ser económica y socialmente autosostenibles, iguales y autónomos, el estado político normal tiende hacia su desunión. No existe una confederación organizada permanente de estos segmentos.
2. Los segmentos pequeños de una tribu se consolidarán, sin embargo, para enfrentar competencia externa. La naturaleza específica de la estructura tribal permite, desde luego, aumentar o disminuir el grado de consolidación en diferentes casos. Pero dejando de lado esto, por el momento, el nivel de consolidación política dentro de la tribu es generalmente proporcional a los requerimientos de la competencia externa.
3. Pero una tribu regresará automáticamente al estado de desunión —autonomía local— y permanecerá así mientras la competencia esté latente.

Se sigue de ahí que el liderazgo se encuentra débilmente desarrollado en el nivel tribal. El liderazgo más allá de los segmentos pequeños —normalmente los primarios— únicamente puede ser



efímero, porque la organización por encima de este nivel es efímera. No hay necesidad ni terreno para un liderazgo tribal permanente. Cuando los objetivos que inducen a la confederación han desaparecido, la confederación se disuelve de facto en varios segmentos, y los líderes que habían surgido caen en el olvido social o, en el mejor de los casos, retienen únicamente su influencia local. Una vez que el liderazgo se vuelve localizado tiende, además, a volverse por ello superfluo. Un segmento primario es una organización cara a cara de parientes; aquí el buen orden se establece a través de un protocolo de parentesco con sus sanciones personales al ridículo, el chisme y el ostracismo. Un líder típico en una sociedad tribal es sólo la contraparte glorificada del anciano influyente en una sociedad cazadora y recolectora. Como este último, él adquiere su status en virtud de sus características personales o, visto de otra manera, consigue seguidores sobre la base de lazos establecidos personalmente. Él consigue lealtades a través de generosidad, consentimiento temeroso a través de la magia; inclinación a aceptar sus opiniones a través de demostraciones de sabiduría, habilidades oratorias y cosas parecidas. El liderazgo aquí es una relación carismática interpersonal y, dado que se basa en lazos personales y en cualidades, no es hereditario. No se trata de un puesto dentro de un grupo definido: no se trata de una jefatura.

Un hombre influyente puede, por supuesto, "hacerse un nombre" —a menudo esta expresión se encuentra etnográficamente en el nivel tribal— conocido más allá de su grupo local. Y si cuenta con las cualidades especiales para los tiempos de confederación, como habilidad para pelear, él dirigirá la confederación. Pero tan pronto como se disuelva la confederación, que es tan pronto como ella pueda, se encontrará con muy pocos seguidores. El hombre podrá tener una pequeña influencia aun dentro de su segmento primario debido a que las cualidades que lo elevaron a esa posición en tiempos de la confederación, tales como la beligerancia temeraria, lo apartarán si las despliega en el contexto pacífico de su círculo de parentesco cercano. Puede estar sin honor en su propio terreno.

Tal vez el lector ya ha inferido la distinción que hacemos entre tribus y jefaturas. Los últimos, a diferencia de los primeros, atestiguan el desarrollo de una estructura política permanente y de la socialización del proceso económico sobre una amplia zona, abarcando los diferentes segmentos locales. Los distintos segmentos de una jefatura no están separados, no son iguales ni autónomos. Más bien, se encuentran ordenados en relación con los demás —y por lo general también ordenados internamente— y sus líderes, verdaderos jefes, ocupan su cargo como corresponde en una sociedad política extensa. En las jefaturas más desarrolladas (muchas sociedades polinesias, por ejemplo), esta estructura política se vuelve colindante con los límites sociales y culturales.

#### LA ORGANIZACIÓN DE LINAJE SEGMENTARIO TIV-NUER

El significado de la discusión precedente radica en esto: los tiv y los nuer son sociedades tribales, variedades adaptivas del tipo general. Sus economías son neolíticas; los tiv son agricultores en pequeña escala, y los nuer son labradores trashumantes con tendencia al pastoreo. Ambos tienen segmentos autónomos, primarios y solidarios: la aldea nuer y el territorio —mínimo— tar tiv (grupo de componentes relacionados).<sup>4</sup> Como muchas tribus, ninguna está permanentemente organizada (integrada) por encima de este nivel. Pero ambas están expandiéndose o mejor aún, invadiendo los dominios ecológicos ocupados por otros pueblos, y el éxito de su intrusión por alcanzar espacio vital depende precisa y directamente de su habilidad de movilización sobre el nivel del segmento primario

para desplegar toda la presión concentrada de muchos grupos locales en las fronteras de la tribu. El sistema de linaje segmentario tiv-nuer es un mecanismo para la consolidación política a gran escala en ausencia de cualquier nivel superior permanente de organización tribal. Utilizando las acertadas frases de los Bohannan, el sistema tiene la función decisiva de unificar "dentro" con el propósito de mantenerse "contra". Evans-Pritchard vio esto, en su manifestación de conflicto, como un medio de preservar el equilibrio en la sociedad nuer. Aun en una perspectiva más grande y reveladora del entorno intercultural, su significado es precisamente que perturba el equilibrio.

Por el contexto en el que el sistema de linaje segmentario opera, y por su singular función como una estructura cuasi-política, se trata de una clase diferente de organización. Pero antes de examinar detalladamente los elementos formales del sistema sería bueno presentar una breve descripción de él.<sup>5</sup>

Los nuer son el caso típico, por decirlo así, del sistema de linaje segmentario. Pero los tiv son un ejemplo más perfecto. Entre los tiv, los hombres del tar mínimo pertenecen generalmente a la línea paterna focal, esto es, a la línea cuyas conexiones externas con otras líneas es la base de una alianza con otros segmentos. En las aldeas nuer, sólo una minoría —algunas veces ninguno— necesita ser de la línea focal (los clanes o linajes "dominantes" en los términos de Evans-Pritchard). El ejemplo de los tiv es más perfecto porque su sistema segmentario se expande a través de toda la tribu, abarcando a todos los tiv en un patrilineaje único, mientras que el sistema nuer termina debajo del nivel de los nuer como un pueblo.<sup>6</sup>

Debe quedar establecido de inmediato que linaje no describe el segmento básico entre los tiv, ni entre los nuer. El sistema de linajes es una serie de relaciones entre segmentos primarios; el tar mínimo tiv y la aldea nuer son por sí mismos compuestos residenciales de líneas paternas diferentes. Esas líneas del grupo local, diferentes del focal, están relacionadas consanguíneamente o de otras maneras, lo cual es la racionalización social de su participación en las conexiones externas de la línea focal.

El sistema de linaje segmentario consiste en lo siguiente: las líneas focales de los segmentos primarios pueden colocarse en una genealogía consanguínea simple que cuenta para muchos de la tribu (para todos en el caso de los tiv). Entre más cercana es la relación genealógica entre líneas focales, más cercanos están sus respectivos segmentos en la base. Los segmentos primarios (o mínimos) cuya línea focal de sus ancestros son hermanos comprenden una entidad territorial de orden superior, un segmento menor, que normalmente se llama como su antecesor común, el padre de los hermanos. Sin embargo, ellos comprenden una entidad sólo con referencia y por oposición a un segmento de linaje equivalente, el que desciende del hermano de su antepasado común. Por su parte, los segmentos menores comprenden una entidad de nivel superior, un linaje mayor, por oposición a los descendientes del hermano de su antepasado común. La construcción de segmentos inclusivos puede proceder del nivel de la tribu. Siempre el nivel de consolidación tiene su contraparte espacial; todos los segmentos del mismo segmento inclusivo forman un bloque geográfico. La oposición complementaria y la relatividad estructural deben ser acentuadas: ninguna entidad por encima del segmento primario existe como tal, solamente se adquiere conciencia por referencia a su segmento genealógicamente equivalente.

Para hacer esta descripción más concreta citamos extensamente una de las lúcidas discusiones de Paul Bohannon sobre los tiv. También incluimos uno de sus diagramas (figura 1).

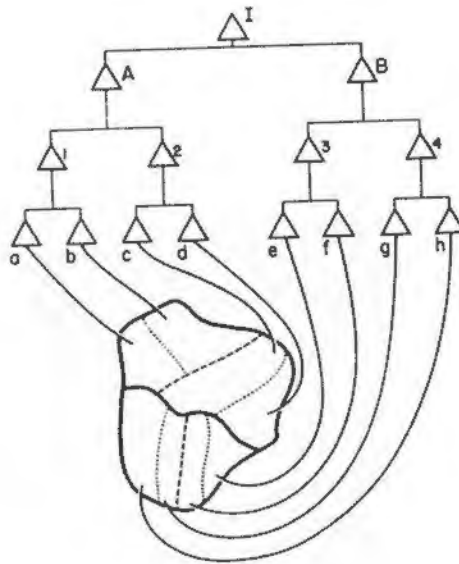


FIG. 1

El linaje cuyo antepasado más alto está de tres a seis generaciones distante de los ancianos vivos y quienes están asociados con el territorio más pequeño (tar), lo llamo el segmento mínimo... puede variar en población de 200 hasta más de mil personas... El territorio de un segmento mínimo colinda con el territorio de su segmento mínimo hermano. Así, el linaje que comprende dos segmentos mínimos también tiene un territorio distinto y es, por su parte, un segmento de un linaje y un territorio más inclusivos. En la figura 1 se puede apreciar el sistema en su conjunto: el padre o fundador del segmento "a" era hermano del fundador del segmento "b". Cada uno es hoy un segmento mínimo, y cada uno tiene su propio territorio. Los dos segmentos considerados juntos, descienden ambos de "1" y se les conoce por su nombre —los hijos de "1"—. De igual manera, el territorio del linaje "1" constituido por los territorios mínimos "a" y "b", se combina con el territorio del linaje "2", constituido por los territorios mínimos "c" y "d" para formar el territorio "A", ocupado por el segmento de linaje "A", y todos descienden del mismo antepasado (A). Este proceso se extiende indefinidamente justo hasta la cima de la genealogía, hasta el tiempo del fundador que engendró al pueblo entero, y fuera en el espacio hasta las orillas de la tierra tiv. Los 800 mil tiv, completos, forman un solo linaje (nongo), y una tierra llamada tar tiv. La posición geográfica de los territorios deriva de la división genealógica en linajes (Bohannon 1954a:3).

El sistema de linaje segmentario es un complejo de características formal-funcionales. Algunos de los elementos de la organización pueden aparecer y aparecen solos o en varias combinaciones en otras sociedades, lo que es la causa aparente de la tendencia popular de aplicar tan ampliamente el concepto de sistema segmentario. Sin embargo, opinamos que todo complemento ocurre únicamente en sociedades tribales en expansión. En otros casos las tendencias segmentarias permanecen incompletas y, por estar incrustadas en distintos contextos sociales, tienen distintos valores funcionales, diferentes roles en la sociedad.

Hemos separado seis elementos sobresalientes de la organización de linaje segmentario: linealidad, segmentación, segmentación local-genealógica, sociabilidad segmentaria, oposición complementaria (o efecto de masificación) y relatividad estructural.

*Linealidad:* Mientras que un linaje segmentado se extiende a través de parte o de toda la tribu entre los tiv y los nuer, la linealidad en realidad tiene, comparativamente, funciones limitadas. Los tiv y los nuer no tienen linajes corporados en el sentido en que tomamos el término. Los grupos corporados son agregados domésticos de diferentes líneas consanguíneas. Así, la linealidad no define segmentos primarios de residentes-propietarios, más bien organiza las relaciones entre ellos de acuerdo a los lazos genealógicos entre sus líneas focales.

No es necesario insistir en la ausencia de linajes corporados domésticos como una característica indicativa del sistema de linaje segmentario, lo que es crítico es la presencia de una superestructura de linaje uniendo a los grupos domésticos.<sup>7</sup> Por otro lado, la mera presencia en una sociedad de linajes segmentados no es suficiente para incluirlos en la clasificación. Y el fracaso de organizar el gobierno en un modelo de linaje unitario lo descalifica, sin importar que otros elementos "segmentarios" estén presentes (por ejemplo los tallensi y, en Tribes Without Rulers, los din-ka, los bwamba y los konkamba.)

La linealidad sugiere algunas precondiciones ecológicas para que se desarrolle el linaje segmentario. Linajes y linealidad se encuentran típicamente junto con un modo de producción que involucra el uso repetitivo y periódico de recursos restringidos, como en las selvas secundarias o en la agricultura de riego y en muchas formas de pastoreo. La norma de descendencia de los linajes es un aspecto social del uso, a largo plazo, de los mismos recursos. Otro aspecto es el desarrollo de los derechos de propiedad colectiva de esos recursos. La norma de descendencia hace que un grupo esté unido perpetuamente a una propiedad con valor estratégico perpetuo o, visto de otra manera, coloca a las personas con respecto a su forma de ganarse la vida. Los linajes no se forman si no hay recursos explotables de dominio restringido a largo plazo. No existen cuando los recursos (y, por lo tanto, la gente) varían continuamente en su distribución temporal y espacial, como sucede entre las tribus de las planicies, cazadoras de búfalos, o entre agricultores primarios como los iban de Borneo. Si las condiciones ecológicas impiden los linajes (o la linealidad), igualmente impedirán el sistema de linaje segmentario.

*Segmentación:* Un segmento es, genéricamente, "una parte de un número indefinido de partes que forman un todo, en el que cada una es igual a la otra en composición, estructura y función" (White 1959: 143). Un grupo social o una sociedad como un todo está segmentado (es segmental, es segmentario, muestra segmentación) si se compone de subgrupos con este carácter. La segmentación también se refiere al proceso común de crecimiento por divisiones en partes equivalentes (escisión). La organización tiv-nuer es segmentaria en el sentido de que, a través de la integración de pequeñas partes equivalentes, se llega a niveles superiores de organización política. Parece también que esa organización crece por segmentación.

Pero todas las clases de sociedades y muchas variedades de grupos sociales son segmentarios en este sentido genérico. La Universidad de Michigan tiene segmentos mínimos, departamentales (antropología, química, etcétera), que son parte de divisiones semioficiales (ciencias sociales, ciencias naturales), que son parte de colegios (Colegio de Literatura, Escuela de Ingeniería, etcétera), todos juntos componen la Universidad —excluyendo la Administración (por un descuido)—. Obviamente la existencia de segmentación por sí sola no califica a la sociedad como un sistema de linaje segmentario. Y, aunque un sistema de linajes unitarios sea la organización de la segmentación política, no es un sistema de linaje segmentario a menos que estén presentes otros elementos como, especialmente la relatividad estructural (ver más abajo).

*Segmentación genealógica-local*: Una estructura política es frecuentemente un sistema de segmentación local. Esto es, segmentos del mismo orden dentro del mismo cuerpo político son contiguos. Entre los tiv y los nuer, las segmentaciones locales son simultáneamente segmentaciones de linaje (ver figura 1). No se trata simplemente de que cada entidad territorial esté identificada con un segmento de linaje, sino también que los segmentos contiguos de la misma entidad territorial inclusiva se identifiquen con ramas equivalentes del mismo linaje inclusivo. Los niveles políticos superiores son al mismo tiempo niveles de linaje superiores. Así, se puede decir que el sistema de linaje provee la estructura para la consolidación política, aunque existe plena evidencia de que, al menos entre los nuer, en el origen el proceso a veces trabaja al contrario, que la genealogía se ajusta a las realidades políticas (entre los nuer, la segmentación genealógica-local es cortada en lo alto, en un nivel subtribal, pero como la confederación raramente se presenta debajo de ese nivel, la alianza política mantiene consistentemente la alianza de linajes).

Una sociedad puede tener segmentos políticos locales y, al mismo tiempo, linajes segmentarios. Sin embargo, si la segmentación genealógica no corresponde consistentemente con la segmentación local no tiene un sistema de linaje segmentario.

*Sociabilidad segmentaria (ama a vuestro vecino)*: Entre más cercana sea la posición social de dos grupos en una organización segmentaria, más solidarias serán sus relaciones; subgrupos del mismo grupo inclusivo son más sociables que subgrupos de diferentes segmentos inclusivos. Este muy general (y vago) hecho sociológico puede aplicarse en muchos contextos. Sin embargo, la sociabilidad segmentaria es particularmente marcada si la segmentación se organiza genealógicamente, porque el parentesco por sí mismo tiene una connotación de sociabilidad y, en muchas sociedades, implica específicamente "paz". Entre más cercana sea la relación familiar es mayor la sociabilidad y la vida pacífica; es menor, entre más distante o menos cercano sea el parentesco.

No queremos decir que la hostilidad esté ausente en relaciones segmentarias con parentescos cercanos. Probablemente es más fácil demostrar —considerando como tales las relaciones interpersonales— que la hostilidad es mayor entre más cercanos sean los lazos sociales. Sin embargo, no es la hostilidad lo que está en juicio, sino la necesidad de reprimirla o, contrariamente, la posibilidad de disfrutarla. Entre más cercanas sean las relaciones, mayor será la represión hacia la violencia o beligerancia y entre más distantes menor la represión. Entre los tiv y los nuer, dada la calidad de parentesco de la segmentación, la sociabilidad segmentaria es particularmente notable y está virtualmente institucionalizada. La hostilidad es dominada eficazmente dentro de la aldea nuer o

del territorio mínimo tar de los tiv: si brota la división se arregla la dificultad o una de las facciones tendrá que emigrar. Existen grupos con parentesco cercano que tienen que mantener su integridad frente al exterior y, en este contexto, una acción antisocial es pecaminosa. El rechazo moral es acompañado con la prohibición del uso de armas peligrosas. A mayor distancia entre linajes segmentarios, más peligrosos los medios violentos permitidos —desde los puños hasta los garrotes, las flechas, las flechas envenenadas, etcétera— y más difícil la solución de las hostilidades. En correspondencia, la violencia se vuelve más honrosa en proporción con la distancia segmentaria, alcanzando el extremo de negociaciones con tribus foráneas. Aquí la violencia es un acto apreciado —prácticamente no hay límite en las atrocidades y un estado de guerra puede asumirse como una relación normal—. El valor de la sociabilidad segmentaria —o la falta de ella— es obvio para una expansión depredadora, la violencia es reprimida centripetamente entre grupos contiguos y de relaciones cercanas, pero se dirige centrífugamente contra grupos distantes y pueblos vecinos.

La sociabilidad segmentaria es por sí misma un fenómeno político común. Pero es notable en los sistemas de linaje segmentario porque, en ausencia de una estructura política tribal permanente, es el mecanismo característico del proceso político. Operando automáticamente para determinar el nivel de acción política colectiva, se trata del termostato interno de una máquina política autorregulable. La manifestación formal de sociabilidad segmentaria es la oposición complementaria.

*Oposición complementaria o efecto masificador:* Entre los tiv y los nuer la sociabilidad segmentaria se materializa en la oposición complementaria, la masificación de segmentos equivalentes para la defensa o la prolongación de sus respectivos privilegios. En cualquier oposición entre los grupos A y B, todos aquellos más cercanamente relacionados con A que con B se unirán con A contra B, y viceversa. Los segmentos se oponen contra segmentos equivalentes: cualquier oposición entre grupos (o sus miembros) extiende automáticamente la oposición entre los linajes mayores de los que los contendientes son miembros respectivamente. El efecto masificador es tanto auto-limitante como autoexpansivo. Desaparece cuando grupos de hermanos están unidos porque los linajes equivalentes al linaje inclusivo contienen grupos de hermanos enfrentados, que están igualmente relacionados (o no relacionados) con los contendientes.

Evans Pritchard describe la oposición complementaria entre segmentos de linajes locales entre los nuer de esta manera (el término "sección" usado por Evans-Pritchard en este pasaje puede entenderse tanto en términos de linaje como en términos territoriales):

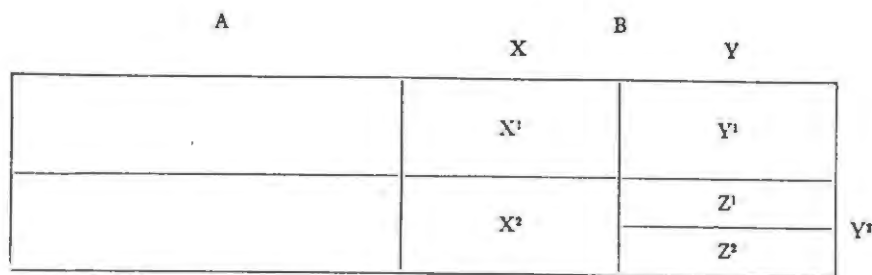


FIG. 2 (From Evans-Pritchard 1940b:144)



El principio de segmentación y la oposición entre segmentos es la misma en cada sección de la tribu [nuestra "subtribu"] y se extiende más allá de la tribu a relaciones entre tribus... Puede afirmarse, en términos hipotéticos, por lo mismos nuer, y puede ser representado de esta manera. En el diagrama... cuando Z1 lucha contra Z2, ninguna otra sección está involucrada. Cuando Z1 lucha contra Y1, Z1 y Z2 se unen como Y2. Cuando Z1 lucha contra X1, Y1 y Y2 se unen, y lo mismo hacen X1 y X2. Cuando X1 lucha contra A, X1, X2, Y1 y Y2 se unen todos como B. Cuando A ataca a los dinka, A y B pueden unirse. [Una descripción precisa de la oposición segmentaria entre los tiv, puede lograrse sustituyendo las letras y figuras de la figura 1 en el pasaje de Evans-Pritchard (figura 2)].

Entonces, los conflictos entre los tiv y los nuer —aun aquellos que resultan de injurias personales— entre individuos de segmentos primarios equivalentes convocan en masa a sus respectivos grupos primarios; se convierte en una lucha entre segmentos. Con la misma lógica, la de la sociabilidad segmentaria, los linajes, menores o mayores, pueden enfrentarse uno al otro. De esta manera, el sistema de linaje segmentario opera como una máquina política. Entre menor sea la distancia espacial de los linajes entre los grupos se alcanzará la paz más efectivamente, no simplemente por mandato moral o por un sentimiento obligatorio para negociar, sino porque los más pequeños son las partes opuestas. Sin embargo, entre mayor sea la distancia del segmento más eficazmente se libra la guerra porque, además del uso de armas peligrosas y de la poca inclinación a negociar, el tamaño de las partes contendientes se incrementa proporcionalmente.

La oposición complementaria no es peculiar de los tiv ni de los nuer —ocurre en mayor o menor extensión en todas partes—. La peculiaridad de la oposición complementaria tiv-nuer es que ése es su sistema político. La oposición complementaria crea la estructura: sin oposición no existen los segmentos más altos. Las masas no están organizadas por estructuras sociales, más bien, las organizaciones están hechas por masificación. Esto nos conduce a la característica final y definitiva del sistema de linaje segmentario, la relatividad estructural. Pero uno no puede abstenerse de notar de antemano las ventajas decisivas legadas por la oposición complementaria en la guerra intertribal. Los tiv y los nuer pueden librar eficazmente una guerra contra tribus vecinas, porque, aunque haya sido iniciada por un segmento pequeño, nos enfrenta a "todos nosotros" contra "ellos". Más que eso, las sociedades atacadas no forman tales alianzas intertribales por lo tanto es normalmente "todos nosotros" contra "pocos de ellos".

*Relatividad estructural:* Los linajes tiv-nuer no existen excepto a través del efecto masificador, en oposición a los grupos equivalentes. No son permanentes, no son entidades sociales absolutas sino relativas. Cobran existencia cuando, por circunstancias externas, el nivel de organización alcanzado llega a estar en proporción directa con el orden social opuesto, y el segmento del linaje cesa de funcionar como tal cuando la oposición está en suspenso. El segmento del linaje no puede sostenerse solo, únicamente se sostiene cuando está en "contra". En correspondencia, ningún linaje es más que la suma de sus partes; carece de estructura interna y no tiene esqueleto tal como un sistema de jefes segmentarios. Los segmentos de linaje tienen únicamente dermatoesqueleto y están cristalizados, en uno u otro nivel, por presiones externas de menor o mayor grado.



En cierto sentido la relatividad estructural es endémica en cualquier orden social que sea segmental. Cuando menos se manifiesta en "relatividad de referencia", que viene al caso para determinar el respectivo status de grupo o personas interactuando. Así, en la figura 1, una persona habla de sí misma como un miembro del grupo "a", dirigiéndose a los del grupo "b". Pero la misma persona es miembro de "1" en referencia con "c" o "d" (que son 2) y de "A" en referencia a los de "B", etcétera. Evans-Pritchard utiliza un ejemplo muy familiar de la relatividad estructural, así, con una pincelada, demuestra su generalidad en las sociedades humanas, a la vez que ilustra su material sobre los nuer:

Si uno conoce a un hombre inglés en Alemania y le pregunta donde vive, él contestará que en Inglaterra. Si uno conoce al mismo hombre en Londres y le hace la misma pregunta, él le dirá que vive en Oxfordshire; en tanto que si uno lo encuentra en ese condado, dirá el nombre del pueblo o aldea en donde vive. Si se le interroga en su pueblo o aldea, mencionará su calle particular, y si se le pregunta en su calle, indicará su casa (1940b: 136).

La relatividad estructural entre los tiv y los nuer es más que un asunto de determinación del status de individuos. Además, no es simplemente una tendencia para definir, en ciertos contextos, el "propio grupo" por oposición, tales tendencias existen en otras sociedades con otra organización. Esto es, si se nos permite, relatividad completa: el nivel de organización política que surge como una colectividad es siempre relativo a la oposición.

Una comparación de los linajes segmentarios tiv-nuer con los grupos polinesios puede resultar ilustrativa (Cfr. Firth 1957; Kaberry 1959; Sahlins 1958). Los grupos polinesios tienen muchas características del sistema de linaje segmentario: linealidad, segmentación genealógica-local (en algunas islas), sociabilidad segmentaria y, en política interna y en sus asuntos políticos, pueden mostrar oposición complementaria y relatividad. Pero los grupos polinesios son permanentes, de estructuras absolutas con funciones económicas y políticas continuas. Los segmentos de estos grupos están ordenados y el rango del segmento corresponde a sus derechos y obligaciones tanto económicos como políticos. Los segmentos de los grupos de cada orden tienen jefes, que representan y encarnan a sus grupos y actúan para ellos. Existe un orden político del todo, que opera tanto en los asuntos internos como en los externos. Un nivel superior de integración económica y política ha sido irreversiblemente establecido y trasciende la esfera del primer segmento. El sistema polinesio es una organización del nivel de jefatura de evolución general.

Pero el sistema de linaje segmentario es una institución tribal. Se desarrolla en un contexto económico y político comparativamente restringido, en el de pequeños grupos de parientes localizados, iguales y autónomos. Puede operar en el ordenamiento interno de la sociedad (a través de la sociabilidad segmentaria), pero es únicamente derivado de la función dominante de consolidar a distintos grupos primarios autónomos para una acción externa concertada. No existen segmentos de linaje permanentes más allá del grupo primario, únicamente segmentos temporales de distinta magnitud, desarrollándose al nivel necesario para encontrar oposición.

Nosotros sugeriríamos que los grupos políticos de los nuer se definen... por las relaciones entre sus segmentos y sus interrelaciones como segmentos de un sistema mayor en una organización social en ciertas situaciones sociales, y no como partes de un esquema fijo dentro del que vive la gente [Evans-Pritchard 1940b: 149; subrayados nuestros].

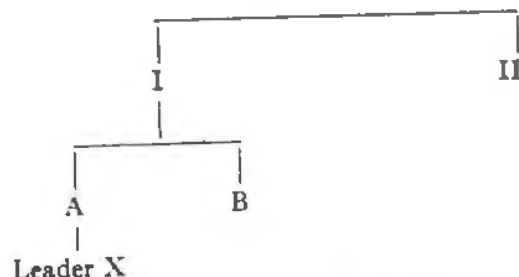


FIG. 3 (From L. and P. Bohannan 1953:32)

La relatividad estructural en un sistema de linaje segmentario es comparable con la relatividad del liderazgo. Un hombre puede conseguir cierta fama —personal y carismática— más allá de su grupo primario, suficiente tal vez para influir entre segmentos cercanos. En la medida en que estos segmentos se combinen con el suyo propio en oposición con otros grupos ese hombre puede actuar como el vocero y el líder del todo. Pero cuando su propio segmento primario se enfrenta a un equivalente, cercanamente relacionado con una enemistad o disputa por la tierra, entonces ya no será tomado en cuenta por el segmento opuesto y será líder únicamente de los suyos. Los Bohannan describen muy bien la relatividad del liderazgo de los tiv (figura 3):

El mismo principio segmentario permite que aparezcan grandes unidades en oposición a unidades equivalentes hace imposible para cualquier unidad, desde el punto de vista interno, estar unida. De esta manera, en cualquier incidente entre "I" y "II", aparece "X" como líder de "I". Si el asunto únicamente concierne a "I", "X" aparece como el líder de "A"... cualquier informe sobre el liderazgo de los tiv debe hablar de los dos aspectos: "contra" y "dentro" o, si uno prefiere, recordará que el nivel de linaje implicado es contextual, asuntos "foráneos" e "internos". Sin embargo, la estructura del linaje por sí misma, por asociación o por unión con la oposición trae consigo que los sentimientos de "dentro" y de unidad, en cualquier segmento dado, sean más fuertes cuando estén implicados asuntos "foráneos", y que el surgimiento de una división latente sea más prominente y el logro de la unidad sea más difícil en asuntos "internos". Esto es, un líder ejerce su mayor influencia "dentro", cuando es un líder "contra". Este principio no necesita modificación si recordamos que la amplitud del linaje es variable. Únicamente si uno intenta fijar el liderazgo a un linaje definitivo (I), se derrumbará, a menos que uno especifique que dentro de "I", "X" es el líder de "A", dentro de "A" él es el líder de "i" y así sucesivamente, literalmente hasta el punto en el que él mismo esté en "contra" de su propio hermano (L y P. Bohannan 1953: 31-32).

Los tiv y los nuer, como muchas otras sociedades tribales, son activamente igualitarias —el corolario de una sociedad política y una economía familiar fragmentada—. De hecho, los tiv tienen purgas periódicas de supuestos tiranos (P. Bohannan 1958). Aunque los tiv son capaces de oponerse masivamente a otras tribus, aun aquí se demuestra la inherente debilidad de su sociedad política tribal.

Pequeños grupos con parentesco cercano pelean paralelamente uno contra otro; no existe un despliegue coordinado, ni una estrategia maestra, ni tampoco una división de las labores militares; de esta manera, el alcance del liderazgo permanece limitado. Respecto a los nuer, los hombres más influyentes en el sistema tradicional, los jefes piel de leopardo, se sitúan de manera característica "fuera" del sistema de linajes. Normalmente no son miembros consanguíneos de las líneas focales de su región, y no son líderes del segmento. El suyo es un oficio ritual, virtualmente sin poder profano, y su función es la de arreglar conflictos entre los segmentos de linaje, en lugar de organizar facciones en conflicto.

La relatividad estructural revela el carácter del sistema de linaje segmentario. La función unilateral del sistema, organización por oposición externa, también sugiere las circunstancias adaptativas específicas a las que se enfrenta: la competencia intertribal.

#### EXPANSIÓN DEPREDADORA: "NO TENEMOS FRONTERA; TENEMOS UNA DISPUTA "

Los tiv se concentran en la provincia norte de Nigeria, desperdigados en las dos orillas del río Benue. De acuerdo con sus tradiciones los tiv llegaron a esa área provenientes del Sureste; la ocupación de la planicie norte del Benue es relativamente reciente y la intrusión de los tiv en este sector sigue en proceso. Mientras la expansión de los tiv no se caracteriza mucho por movimientos en una sola dirección, sí lo hace por tenerlo en todas direcciones. Visto desde la periferia, y más específicamente desde el punto de vista de los pueblos de los alrededores, una migración centrífuga es el factor más importante acerca de los tiv (L. y P. Bohannan 1953: 54). El avance de los tiv ha sido impedido hacia el Sur sólo por los límites señalados por los británicos, y no por falta de inclinación por parte de los tiv para ir más lejos.

La migración de los tiv ha sido específicamente a expensas de otros pueblos, quienes han tenido que retroceder por los tiv, o que han sufrido infiltraciones en sus tierras por las crecientes colonias de los tiv, algunas veces hasta el punto de que estos pueblos existen ahora como enclaves aislados dentro del territorio tiv. Esta fantástica invasión depredadora es más una reminiscencia de las hordas nómadas conquistadoras que la de unos simples campesinos del neolítico:

Hacia el Este están viviendo entremezclados con los "uke": los abak-wariga que hablan hausa, los jukun, los chamba jukunizados y otros pueblos; aun han empezado a empujar hacia la provincia Adamawa. Al Norte se están moviendo (y dejándolos como enclaves) hacia grupos tales como los arago y los ankwe, que están lingüísticamente relacionados con los idoma... Al Oeste están ejerciendo presión sobre los idoma y sobre otros grupos a los que los tiv llaman "akpoto". Los tiv de áreas contiguas dicen que ellos despojaron a los akpoto de las tierras en las que ellos viven ahora. (P. Bohannan 1953: 10).

Muchos tiv han emigrado, hacia las provincias del este y han establecido sus hogares entre las pequeñas tribus de la provincia de Ogoja, conocidas por los tiv como las udam (P. Bohannan 1954b :2).

La administración británica encontró migraciones tiv casi tan pronto como encontraron a los tiv en 1912. Como resultado fue construido el "Muro Munshi [es decir Tiv]", entre los Gaav de Jechira [un linaje grande de los tiv] y el pueblo vecino de Ogoja. El muro significaba "mantener a los

munshi en su lugar —al norte del muro—”, pero los munshi simplemente se lo han brincado (L. y P. Bohannan 1953: 54).

Evidentemente los tiv se introducen en cualquier parte donde puedan cultivar y donde encuentren una débil oposición. Ellos suman ahora más de 800 mil personas, son por mucho el mayor grupo tribal pagano del Norte de Nigeria. El factor decisivo en este fenómeno parece ser su sistema de linaje segmentario: ellos son capaces de ejercer presión masiva en sus fronteras, mientras que los pueblos sometidos a esta presión son incapaces de defender sus territorios en una escala equivalente. Muchos de estos desventurados pueblos son pequeños grupos tribales, las tribus rotas del Norte, por ejemplo, o "muchas de las pequeñas tribus congéneres de los bantú o que hablan bantú" en el Sur (P. Bohannan 1958: 33). Refiriéndose en general a los vecinos de los tiv, L. Bohannan destaca:

La mayoría de esas sociedades parecen surgir de pequeños grupos de descendencia —algunas veces territorialmente diferentes, otras veces dispersos— cruzados e integrados por lazos de parentesco, jefatura y religión... Por su organización política los tiv no son, de ninguna manera, representativos de la región en la que viven (1958: 33).

Los empujes expansivos de los tiv germinan en los niveles más bajos de la estructura segmentaria y se desarrollan hacia arriba en los niveles superiores y hacia las fronteras exteriores de la tierra tiv. No existen, en los tiv, fronteras naturales o artificiales distintas de las propiedades bajo cultivo. "No tenemos fronteras; tenemos una disputa". Cada año se limpian nuevas parcelas al mismo tiempo que, las que están en explotación, se barbechan y, como P. Bohannan expone, cada jefe de campamento dentro del segmento mínimo tiene derecho a tener suficiente tierra de labranza. El barbecho existente entre segmentos adyacentes mínimos posiblemente es disputado cuando tales derechos se ejercen y se disputan por grupos comparativamente grandes. La dirección de la expansión de los cultivos está manejada por consideraciones tácticas: uno se mueve contra los segmentos fronterizos más lejanamente relacionados y producen así el efecto masificador en su máxima expresión (P. Bohannan 1954a: 5).

Ahora, cuando se considera que los segmentos de linaje están localizados en todos los niveles, un empuje expansivo así instigado puede reverberar a través de gran parte de la estructura segmentaria, aumentando inexorablemente una intensa presión centrífuga. Los segmentos menores, los mayores, los de nivel más alto se movilizan —a través de la oposición complementaria— contra sus equivalentes. Aquellos que son empujados desde el interior son inducidos a expandirse exteriormente, el movimiento automáticamente une, tanto a los que presionan como a los presionados, como segmentos acompañantes, contra linajes tiv de orden más alto y, finalmente, un gran sector de los tiv presiona a extranjeros. Los Bohannan presentan un interesante modelo hipotético de este proceso —demasiado largo para citarlo aquí— en el cual un hombre tratando de extender sus posesiones contra segmentos acompañantes recuerda, cada momento, que los segmentos son hermanos, y que uno debe tomar tierras de un linaje equivalente de nivel superior hasta que se vuelve relevante que: "Todos los tiv son hermanos, la tierra la debes tomar de los extranjeros" (L. y P. Bohannan 1953: 56, cfr. P. Bohannan 1954a: 59). El sistema de linaje segmentario canaliza consistentemente su expansión hacia afuera, liberando presiones internas en explosiones contra otros pueblos.

Un linaje fronterizo puede ser forzado, por presión interna, para moverse en masa contra otra tribu; los Bohannan apropiadamente llaman a esto expansión arrolladora. Seguirá una "guerra larga y amarga" (P. Bohannan 1954a: 7). El movimiento concertado de una aldea fronteriza puede darse enteramente contra su voluntad, el linaje simplemente sale en tropel mientras el lado tiv de sus tierras es consumido por el apetito de otros tiv (P. Bohannan 1954a: 7). Por supuesto, en la frontera los linajes internos tiv se unen a sus hermanos en la defensa. Habiendo avanzado el linaje fronterizo los linajes internos ocupan entonces las tierras deshabitadas manteniendo siempre las mismas posiciones relativas. Cada linaje que no confina extranjeros sabe "exactamente cuales linajes 'siguen' (chir) ellos y —aunque posiblemente empujen (kpolom)— ayudarán a los que están enfrente en el desplazamiento de extranjeros" (P. Bohannan 1954a: 7). La expansión arrolladora de los tiv es más característica en el Sur, donde hay una competencia intensa con las tribus vecinas. En el Norte la migración tipo "salto de rana" es más común: un grupo de un segmento interno se brinca la frontera y se infiltra en una nueva área. Eventualmente se unen personas de segmentos emparentados al núcleo invasor y se distribuyen todo entre ellos, de acuerdo a la distancia genealógica, igualando sus posiciones originales.

En territorio africano, en los pastizales inundados periódicamente alrededor del Alto Nilo, se representa un drama de expansión similar. Los principales protagonistas en esta arena son los nuer, y sus víctimas principales los dinka. La invasión de los nuer al territorio dinka —así como, más hacia el Oriente, al territorio anuak— puede describirse como un *Drang nach Osten*. Esta es la tendencia principal aunque existe otra tendencia a expandirse en otras direcciones, especialmente contra los dinka del Sur y los del Oeste. Si el mapa tribal del área pudiera ser usado para descifrar su historia aparecería que los nuer simplemente desmembraron a los dinka, los dividieron en secciones separadas en el Suroeste y en el Noreste del Nilo (figura 4).

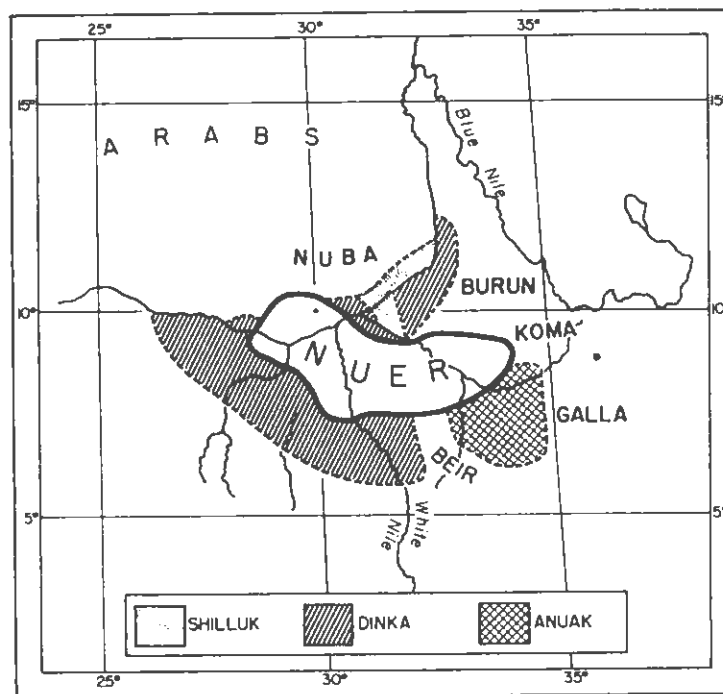


FIG. 4

Los esquemas más importantes de las incursiones de los nuer en el Alto Nilo fueron resumidos por Evans-Pritchard:

Tan lejos como la historia y la tradición retroceden, y en la perspectiva del mito más allá de su más lejano alcance siempre ha habido enemistad entre los dos pueblos. Casi siempre los nuer han sido los agresores... Cada tribu nuer atacó a los dinka por lo menos cada dos o tres años, y alguna parte del territorio dinka fue atacado anualmente... Los primeros viajeros registran que los nuer poseían ambas orillas del Nilo, pero es probable que la isla entera de Zeraf fuera en algún tiempo ocupada por los dinka, y es seguro que la totalidad del país, desde Zeraf hasta el Pibor y al Norte del Sobat y desde los confines del territorio Shilluk hasta las orillas etíopes, estaba, con excepción de los asentamientos de los anuak, todavía en sus manos hasta la mitad del siglo pasado, cuando los nuer se apoderaron de ellos... La conquista, la cual parece haber resultado más bien por absorción y mestizaje que por exterminación fue tan rápida y exitosa que el total de su vasta área está hoy todavía ocupada por los nuer, con excepción de unos cuantos grupos aislados de dinkas. Algunas tribus dinka se refugiaron con compatriotas en el Sur donde los gaawar (nuer) y los lou (nuer) continuaron atacándolos. Del mismo modo, los nuer del Oeste atacaron persistentemente a todas las tribus dinka que los rodeaban, particularmente a las del Sur y a las del Oeste, logrando una ascendencia moral sobre ellas convenciéndolos de retirarse cada vez más lejos de sus fronteras. De todos los dinka únicamente los ngok del Sur del Sobat fueron dejados en paz, probablemente por la pobreza de su ganado y sus pasturas... (Evans-Pritchard 1940b: 125-127).

La expansión nuer representa la exitosa expansión de un nicho ecológico particular; la auténtica sabana del Sudán. Las relaciones de los nuer con los pueblos vecinos han estado basadas directamente en las potencialidades de sus áreas para el modo de producción nuer. De esta manera, no sólo los anuak y los ngok dinka ribereños escaparon de los estragos de los nuer, ya que los nuer han tenido poco que hacer frente al poderoso reino de los shilluk porque está situado en tierras de pastura pobre (a la inversa, probablemente los shilluk han preferido tolerar a los nuer que atacarlos, porque el

territorio nuer es marginal al modo de producción de los shilluk). Los anuak fueron empujados al Este dentro de selvas infestadas de mosquitos tse-tse; la oleada de los nuer se agotó ella misma contra esta barrera ecológica. Los dinka han sido la víctima consistente de la depredación nuer, precisamente porque "de todas las áreas vecinas sólo el territorio dinka no presenta desventajas ecológicas serias a los pueblos pastoriles" (1940b: 68, 133). [Puede ser entonces que los dinka del Oeste desplieguen una ingenuidad considerable al conformarse con su destino, porque ellos contrastan con los moradores nuer de la sabana, básicamente porque son "un pueblo de asentamiento de sabana-selvática" (Lienhardt 1958: 99)].

La expansión de los nuer es tal vez un ejemplo sobresaliente de la ley de la dominación cultural, del principio de que, en un ambiente particular, los sistemas culturales más eficaces se extenderán ahí a expensas de sistemas termodinámicamente menos eficaces (Kaplan 1960). De todos modos, es claro que los nuer han sido capaces de expulsar a los dinka por la superioridad militar de su sistema de linaje segmentario. Aunque los nuer y los dinka son parecidos en su cultura, tienen diferencias en su organización social. Por el lado de los dinka estas diferencias equivalen al trágico defecto que los condenó a una historia de retiro.

Usando los términos de Lienhardt (1958), los dinka están divididos en grupos tribales, a su vez subdivididos en tribus, subtribus y en segmentos todavía más pequeños. Sin embargo, no se trata de segmentos genealógicos —no pueden ser colocados en una genealogía consanguínea única— ni están dispuestos en una segmentación genealógica local; de hecho, las tribus no son necesariamente bloques geográficos. Las unidades políticas entre los dinka no están fijadas por oposición complementaria. En vez de eso, las subtribus y aun los segmentos más pequeños, despliegan una notable tendencia a fragmentarse en entidades absolutamente independientes. Las subtribus concretan alrededor de dos o más linajes no emparentados, uno en un grupo sacerdotal y otro en una línea guerrera, representando a la subtribu que es, en sí misma, un campamento en la temporada de lluvias y se concentra también (en uno o dos lugares) en la época de secas. La cuestión crítica es que esta tendencia de los segmentos a dividirse no corresponde con una fusión de segmentos de linajes equivalentes en grupos de niveles superiores. Los dinka carecen del mecanismo termostático para masificarse contra el exterior, una deficiencia que ha sido fatal:

En el siglo diecinueve, cuando gran parte del Oeste del territorio dinka fue saqueado por esclavistas y aventureros, hubo cooperación en pequeña escala contra el enemigo común. Es sabido que las tribus vecinas a los dinka se acosaron unas a otras en alianzas temporales junto con los invasores, hasta que empezaron a entender la magnitud de la sojuzgación a la que todos ellos estaban invitando. Sin embargo, aun ahora muchos dinka reconocen que los nuer son capaces de unirse en mayor escala que los dinka (Lienhardt 1958: 108; [subrayados nuestros]).

Esta diferencia entre los nuer y los dinka está, creemos, relacionada con su ocupación respectiva del Sudán. Los dinka parecen haberse extendido sin gran oposición. Ellos fueron primero. Ellos crecieron naturalmente por segmentación, y las unidades escindidas pudieron, en ausencia de amenazas externas, organizarse como pequeñas entidades virtualmente autosuficientes. Los dinka suponen que los pequeños asentamientos crecen inevitablemente y se separan en grupos distintos capaces de sostenerse cada uno. Lienhardt observa que: "una teoría así... sólo se desarrolla entre pueblos que se saben ellos mismos libres para alejarse uno del otro; para ocupar regiones de países

vacíos, o débilmente ocupados y para encontrar nuevos pastizales (1958: 114; [subrayados nuestros]). De acuerdo con Lienhardt, no existe otra evidencia que confirme esto. Sin embargo, la enorme población de los dinka (alrededor de 900 mil) —asociada con el débil y fragmentado gobierno— ciertamente sugiere que se han instalado en un gran dominio indisputable.

Los nuer, en contraste, fueron invasores. Se extendieron a través de un nicho previamente ocupado, uno en posesión de los dinka, y la extensa población nuer, más de 200 mil, es testimonio de su éxito. Los nuer tuvieron diferentes problemas de adaptación que los dinka, precisamente porque los dinka ya estaban ahí. Esta circunstancia selectiva dio un gran valor a la habilidad tanto de fusionar como de segmentar, en la oposición complementaria. La organización de linaje segmentario fue la respuesta adaptiva nuer. Los dinka, cuyo desarrollo en un ambiente abierto había favorecido la segmentación y minimizado la fusión, se encontraron entonces mal equipados para enfrentarse a la depredación nuer.<sup>8</sup>

Ellos sabían bien que los movimientos estacionales de los nuer imponían una forma de expansión particular. Parecía que el ataque hacia el exterior se originaba por la dispersión en busca de agua y pasturas en la temporada de secas. Es significativo que los segmentos de linajes de niveles relativamente bajos —para Evans-Pritchard secciones terciarias, compuestas por un número de aldeas, o también las secciones secundarias los de un orden mayor— se abrían peculiarmente en forma de abanico en distintas direcciones durante este periodo crítico (aunque una direccionalidad hacia el oriente en los diferentes movimientos puede observarse en los mapas de Evans-Pritchard, por ej. 1940: 56).<sup>9</sup> Por un lado, por supuesto, esto minimiza la competencia por agua y pastura entre segmentos equivalentes de linajes mayores de los nuer. Por el otro lado, cada segmento nuer es así puesto en yuxtaposición con los intrusos, que son típicamente dinka. En este momento los nuer están demasiado dispersos en el ciclo de tomar total ventaja del efecto de masificación potencial. Pero sí se dan algunos enfrentamientos con extranjeros durante la dispersión de la temporada de secas.

Las guerras con todas las de la ley y los ataques promovidos por sectores mayores de los nuer (las secciones componentes de una tribu en términos de Evans-Pritchard) ocurren al final de la temporada de lluvias. De manera crónica los nuer atacan a los dinka por ganado o herramientas de acero, pero el ataque puede convertirse en una verdadera invasión. Los invasores sistemáticamente se establecerán y extenderán la esfera de terror hasta obligar a los dinka a retirarse (Evans-Pritchard 1940b: 128). Las filas de los invasores podrían engrosarse con emigrantes adicionales, así como por los dinka cautivos y por asentamientos de enclave. Estos dinka fueron integrados dentro del linaje de los núcleos invadidos (la conquista y absorción de este tipo en oposición a la conquista y dominio, parece característica del nivel tribal, donde los medios económicos y políticos que pudieran hacer factible este último, no se han alcanzado aún).

Como nota final podemos examinar si la presión demográfica puede ser tomada como responsable de la expansión de los tiv en Nigeria y de las incursiones de los nuer en el Este de África. Ciertos recursos, particularmente el agua y la pastura en la época de secas son evidentemente escasos entre los nuer y Evans-Pritchard está de acuerdo con que la expansión de los nuer se debe a la sobrepoblación (Evans-Pritchard 1940b: 110-111). Entre los tiv la densidad de la población es extrema y la tierra ha estado sometida a un uso peligrosamente intensivo en algunas partes del Sur, evidentemente como



consecuencia de restricciones modernas de la migración de los tiv. Pero en este sector de rápida y reciente expansión la densidad de población de la frontera Norte cae a niveles por debajo de la mitad del nivel promedio del territorio tiv, 25 personas por kilómetro cuadrado.

Tal vez la presión de la población en localidades centrales críticas impulsan ambas depredaciones, la de los tiv y la de los nuer. Nos parece que todavía se requiere de una cierta relatividad para valorar el hambre de tierras entre sociedades compitiendo por la ocupación de un hábitat específico. Ya que el éxito de uno de los contendientes se da necesariamente en detrimento del otro ninguno tiene suficiente tierra hasta que el otro es eliminado. La necesidad de "espacio vital" está incorporada: se convierte en una actitud y teoría cultural, particularmente en la sociedad que tiene la ventaja competitiva decisiva. Entre los invasores, un incremento natural de población más allá de la capacidad de los recursos actuales será tomado como un hecho y, cuando menos para ellos, el hambre por la tierra existirá —la idea tiene sus ventajas— aun cuando exista suficiente tierra para mantener a la población actual. De esta manera en el Norte y en el extremo Sureste de la tierra tiv, "donde la escasez de tierra no existe", la búsqueda de más tierras es prominentemente articulada por los tiv como una causa para la migración(L. y P. Bohannan 1953: 1953: 54). Desde un punto de vista adaptivo, esto no es una paradoja.

## CONCLUSIONES

El sistema de linaje segmentario es una institución que aparece en el nivel tribal de la evolución cultural general; no es característico de las bandas, cacicazgos o de otras formas de civilización. Se desarrolla entre sociedades con un modo de producción neolítico simple y con una tendencia a formar grupos pequeños, política y económicamente autónomos. El sistema de linaje segmentario es un medio social de consolidación temporal de esta sociedad política tribal fragmentada para acciones externas concertadas. Es, en cierto sentido, un sustituto de una estructura política fija, la cual es incapaz de mantener una sociedad tribal.

Sin embargo, no se encontrará entre todas las tribus. Ciertas condiciones sociales están presupuestas para la existencia de linealidad o linajes. En cambio, la linealidad es un producto del uso repetitivo a largo plazo de recursos escasos. Si este factor ecológico está ausente no parece probable que aparezca un sistema de linaje segmentario.

Un sistema de linaje segmentario se desarrolla en una tribu que se entromete en un hábitat ya ocupado, más que en una tribu que se extiende dentro de un dominio indisputable. La expansión dentro de un ambiente abierto puede estar acompañada por la segmentación, el proceso normal de crecimiento y extensión tribal. Pero en ausencia de competencia los segmentos pequeños tienden a volverse distintos y autónomos, ligados primariamente a través de una solidaridad mecánica. En otras palabras, estas circunstancias favorecen la escisión pero escogen entre la oposición complementaria o fusión y la ocupación a largo plazo eventualmente fijará esta estructura, la hará comparativamente inflexible. En contraste, el crecimiento ante la oposición elige a la oposición complementaria como un medio de depredación. De esta manera, es poco probable que la primera tribu en un área desarrolle un sistema de linaje segmentario, será más probable que la segunda tribu de esa área si lo haga.

Que un sistema de linaje segmentario ocurra entre tribus intrusas también sugiere que, desde una visión a largo plazo, probablemente ese sistema sea efímero. Una vez que una sociedad ha triunfado en arrojar a sus competidores de su habitat la fuerza selectiva que favorece a la fusión desaparece, y las tendencias de fragmentación de la economía neolítica quedan libres para expresarse. En otras palabras, el sistema de linaje segmentario es autoliquidable. Es ventajoso en la competencia intertribal pero, habiendo emergido victorioso, no tiene más *raison d'être* y las tendencias divisionarias del gobierno tribal se reafirman ellas mismas. Esto ayuda a explicar por qué los sistemas de linajes segmentarios, contrariamente a la visión popular, tienen una distribución etnográfica relativamente limitada.

Finalmente, el sistema de linaje segmentario se desarrolla en un ambiente intertribal específico. En competencia entre sociedades del nivel tribal. La expansión de una tribu contra sociedades de grupos pequeños y débilmente integrados no conduciría normalmente hacia mecanismos especiales de consolidación tribal. Y, por otro lado, un sistema de linaje segmentario sería ineficaz en competencia con jefaturas y Estados. Para oponerse a sociedades de este orden —no solamente al ataque— se requiere de un esfuerzo en gran escala de integración orgánica política, económica y, especialmente, militar. La limitada coordinación económica, la relatividad del liderazgo y la ausencia de sanción coercitiva, el carácter igualitario de su gobierno y lo efímero de sus grandes agrupaciones, llevarían a la perdición a un sistema de linaje segmentario si se ve comprometido en un conflicto con jefaturas o Estados.

Los nuer proporcionan un ejemplo convincente. Cuando se enfrentaron a las agresiones de los árabes al final del siglo pasado y a la invasión europea más tarde, su sistema segmentario empezó a derrumbarse, o más bien fue transformado en otra cosa. Los nuer fueron llamados a enfrentarse a sus enormes enemigos comunes por profetas que trascendieron la resistencia seccional de los linajes y que actuaron, para usar los términos de Evans-Pritchard, como pivotes de federación. Un sistema de liderazgo político hereditario empezó a surgir. Si esta revolución no hubiera sido detenida por la dominación europea —y si hubieran sido capaces de reunir ayuda económica adecuada— los nuer no sólo no hubieran derrumbado el sistema de linaje segmentario, sino que se hubieran proyectado a sí mismos al nivel de jefatura del progreso evolutivo (cfr. Evans-Pritchard 1940b: 184-189).

#### NOTAS

<sup>1</sup> Los profesores David Aberle, Kathkeen G. Aberle, Morton Fried y Elman Service leyeron la versión original de este artículo y formularon valiosas críticas. El autor es el único responsable de la presentación e interpretación de los datos etnográficos.

\*Reproducido de Yehudi A. Cohen (ed.), *Man in Adaptation: The Cultural Present*, Aldine Publishing, Chicago, 1968 (originalmente publicado en *American Anthropologist*, 63 [1961]). La traducción al español de este artículo fue publicada (sin las notas, ni las referencias bibliográficas correspondientes, en *Alteridades* (UAM), Año 4 (1995), Núm. 7, págs. 99-113. No hay señalamiento alguno del traductor.

Marshall D. Sahlins es profesor de antropología de la Universidad de Chicago. Ha publicado *La estratificación social en Polinesia; Evolución y cultura* (con Elman R. Service y otros autores), *Moala: Cultura y Naturaleza de una Isla Fidji; Miembros de la tribu*, y *Economía de la Edad de Piedra*, entre otros.

<sup>2</sup> Una discusión de la evolución específica adaptiva y de sus aspectos generales progresivos pueden hallarse en Sahlins y Service (1960), particularmente en los capítulos I y II. El espacio no permite ampliar el análisis aquí; se invita al lector a consultar este libro.

<sup>3</sup> En comparación con los agrupamientos de bandas inter-matrimoniales, las instituciones sociales pantribales son quizás las más claras características de una sociedad tribal. Tales instituciones delimitan claramente las fronteras de una tribu, separándola como una entidad social (y étnica). Las bandas inter-matrimoniales pueden portar algún vago sentido de tribalismo –como en Australia– pero en la medida que las variaciones dialectales se desvanecen en un dialecto y las costumbres cambian gradualmente de banda en banda, nadie puede afirmar donde termina una supuesta “tribu” y donde comienza otra. Hay una condición menos integrada que aquella que se encuentra en el tribalismo propiamente dicho.

<sup>4</sup> Se puede argumentar que el mínimo *tar tiv* y la aldea *nuer* son segmentos secundarios, y que el recinto y la aldea son los segmentos primarios respectivos. A pesar de que esta perspectiva es relativamente plausible, el argumento no tiene mayor importancia para nuestra tesis acerca del sistema de linaje segmentario. Pero dado que no se introduce nada inapropiado y que la presentación de los datos resulta más fácil, consideraremos aquí al mínimo *tar tiv* y a la aldea *nuer* como los segmentos primarios residencial-propietarios.

<sup>5</sup> Los materiales etnográficos para esta descripción provienen de Laura Bohannan 1958; Laura y Paul Bohannan 1953; Paul Bohannan 1954 a; 1954b; Evans-Pritchard 1940<sup>a</sup>; 1940b; 1951. A menos que se indique expresamente, no añadiremos más referencias específicas en esta sección.

<sup>6</sup> El sistema *nuer* se extiende a lo largo de lo que Evans-Pritchard llama “la tribu”, una gran subdivisión de los *nuer*, en sentido de unidad étnica. Aquí hemos venido usando “tribu” en este último sentido, y en adelante nos referiremos al primero (“la tribu” de Evans Pritchard) como subtribu. No hay ninguna necesidad de abrir una controversia terminológica; esto se hace solamente por consistencia.

<sup>7</sup> La composición del segmento mínimo es previsible si nuestra hipótesis acerca de una expansión intrusa es correcta. Entre los *tiv* y los *nuer*, esta composición es la manifestación de la movilidad de la población resultante evidentemente de las fluctuaciones locales de la población o de la productividad per cápita de los recursos. Sin una disponibilidad abierta de tierras, se requiere algún reacomodo de gente de acuerdo a las oportunidades económicas dentro del territorio tribal. La composición del segmento mínimo podría ser sintomático de la presión demográfica interna, que por supuesto es causa complementaria –aunque no absolutamente necesaria, ni suficiente– para la expansión tribal. En relación con esto parece relevante que los predios agrícolas de un patrilineaje, “el segmento dentro de la aldea [hut]”, no se halle necesariamente contiguo en el seno del dominio de un *tar minimo tiv*, sino que se encuentre localizado al azar. Esto niega la oposición complementaria en términos del apoderamiento de la tierra en el seno del *tar mínimo*, permaneciendo unido en contra de los foráneos, en lugar de desgarrado por luchas internas.

<sup>8</sup> Los *lugbara* tienden también a apartarse del tipo *tiv-nuer* en ciertas formas específicas que sugieren entre otras cosas que se trata del desarrollo en un hábitat sin pugnas. Hacemos hincapié en esto porque los *lugbara* han sido clasificados como un sistema “clásico” del sistema de linaje segmentario en *Tribes Without Rulers*. Sin embargo, los *lugbara* forman grupos sociales claramente delimitados y ‘absolutos’ a un nivel comparativamente bajo, que Middleton llama “gran segmento”. Ni hacia arriba, ni hacia abajo, este nivel no tiene una tendencia consistente a formar grupos mediante la oposición segmentaria –no hay una relatividad estructural consistente. Además el segmento más grande tiende a convertirse en un linaje con rangos (o ramales) cuyas subdivisiones calificadas por prioridades genealógicas. También el linaje principal y sus segmentos tienen “representantes ancianos”, cuya posición dependerá de criterios genealógicos de antigüedad. Los *lugbara*, mas de 250,000, claramente entraron al sector divisorio entre el Nilo y el Congo “en un proceso lento de tendencia migratoria desde el norte o desde el norponiente... Hay evidencia ... de un movimiento muy amplio entre grupos territoriales [*lugbara*]. No había guerras en gran escala, solo riñas de escala pequeña que pudieron haber dado lugar a la expansión territorial

(Middleton 1958: 206, 227-228. Cfr. Middleton 1954).

<sup>9</sup> La tendencia general de las invasiones nuer hacia el este podrían explicar la tendencia de su sistema segmentario de linajes a romperse en el nivel subtribal. Un tipo de “salto de sapo” pareciera ser el modo normal de la expansión nuer: un cierto número de grupos parecen emigrar sucesivamente del territorio nuer al oeste del Nilo hacia los territorios Dinka y Anuak. Estos grupos se han acomodado del oeste al este formando un encadenamiento de segmentos de alto nivel, pero dado que la cadena fue construida por saltos de sapo, la segmentación genealógica local se rompe a un nivel alto.

#### REFERENCIAS CITADAS

- Bohannan, Laura, 1958, “Political aspects of Tiv social organization”, en *Tribes Without Rulers*, John Middleton y David Tait (eds.), Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Bohannan, Laura y Paul Bohannan, 1953, *The Tiv of central Nigeria. Ethnographic Study of Africa: Western Africa*, Part VIII, International African Institute, Londres.
- Bohannan, Paul, 1954a, “The migration and expansion of the Tiv”, *Africa* 24: 2-16.
- , 1954, *Tiv farm and settlement*, Colonial Research studies No. 15, Her Majesty’s Stationary office, Londres.
- , 1958, “Extra-processual events in Tiv political institutions”, *American anthropologist* 60: 1-12.
- Evans-Pritchard, E. E., 1940A, “The nuer of the Southern Sudan”, en *African Political Systems*, M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard (eds.), Oxford University Press para International African Institute, Londres.
- , 1940b, *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford.
- , 1951, *Kinship and marriage among the Nuer*, Clarendon Press, Oxford.
- Firth, Raymond, 1957, *We, the Tikopia*, George Allen and Unwin (2a. ed.), Londres.
- Fried, Morton, 1957, “The classification of corporate unilineal descent groups”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 87: 1-29.
- Kabery, Phillis M., 1959, “Review of Social Stratification in Polynesia” por M.Sahlins, *Sociologus*, 9: 181-183.
- Kaplan, David, 1960, “The law of cultural dominance”, en *Evolution and Culture*, M. Sahlins y E. R. Service, eds. University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Lienhardt, Godfrey, 1958, “The Western Dinka”, en *Tribes Without Rulers*, John Middleton y David Tait (eds.), Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Middleton, John, 1954, “Some social aspects of Lugbara myth”, *Africa*, 24:189-199.
- , 1958, “The political system of the Lugbara of the Nile Congo Divide”, en *Tribes Without Rulers*, John Middleton y David Tait (eds.), Routledge and Kegan Paul, Londres.

Middleton, John y David Tait (eds.), 1958, *Tribes Without Rulers*, Routledge and Kegan Paul, Londres.

Sahlins, Marshall D., 1958, *Social Stratification in Polynesia*, University of Washington Press, Seattle.

Sahlins, Marshal D. y Elman R. Service (eds.), 1958, *Evolution and Culture*, Clarendon Press, Oxford.

Southall, A. W., 1956, *Alur society*, W. Heffer, Cambridge.

White, Leslie, 1959, *The Evolution of Culture*, McGraw Hill, Nueva York.

## ALCOHOLISMO, BRUJERÍA Y HOMICIDIO EN DOS COMUNIDADES RURALES DE MÉXICO<sup>1</sup>

*Carmen Viqueira y Ángel Palerm*

El presente trabajo intenta presentar tres problemas existentes en dos comunidades rurales, típicos de un sector importante de México: alcoholismo, brujería y homicidio.<sup>2</sup> Para su estudio se combinaron dos métodos: etnográfico y psicológico. Cada uno de ellos fue manejado, respectivamente, por un especialista: antropólogo social y psicólogo. El análisis de los materiales obtenidos, así como la interpretación y las conclusiones, se hicieron conjuntamente.

Los autores deben confesar estar lejos de haber conseguido establecer la etiología de los tres fenómenos estudiados, y mucho más de poder proponer un tratamiento adecuado. Sin embargo, el ensayo ha sido rico en experiencias y en sugerencias útiles para futuros trabajos. Quizá la experiencia más importante que es posible anticipar, sea la de subrayar, una vez más, la excesiva peligrosidad de las generalizaciones prematuras. Las causas, los móviles, las formas de ejecución, las consecuencias y la actitud social ante el homicidio, por ejemplo, son extraordinariamente distintas de una comunidad a otra. Lo mismo podríamos decir del alcoholismo y de la brujería.

Observamos, por otra parte, la sensible falta de otros especialistas. Hubiera resultado muy útil, para poner un solo ejemplo, la presencia de un dietólogo que iluminara la relación entre el alcoholismo y sus efectos y el régimen alimenticio.

A pesar de todo, los autores confían haber mostrado algunas posibilidades de la investigación en equipo, y especialmente las ventajas de abordar el análisis de ciertos problemas del México moderno con una metodología y un sistema conceptual psicoantropológicos.

### I. AMBIENTE FÍSICO Y CULTURAL

Las dos comunidades estudiadas son Tajín y Eloxochitlán.<sup>3</sup> Están integradas por Totonacos, principalmente monolingües en Eloxochitlán y con gran proporción de bilingües (totonaco-castellano), en Tajín. El porcentaje monolingüe es mayor en las mujeres que en los hombres, y para ambos sexos decrece de mayor a menor edad hasta los niños, que presentan monolingüismo casi completo en edad preescolar.

Racialmente —hasta donde es posible hablar de raza— pertenecen a un mismo grupo. Las infiltraciones de otros grupos indígenas son escasas, y el mestizaje prácticamente inexistente. Los hábitos de endogamia local o comarcal, y el aislamiento de los dos pueblos, han permitido mantener esta situación.

Culturalmente, tienen también el mismo *sustratum*. La desintegración de los viejos patrones no es tan grande como a veces pudiera creerse. El proceso de transculturación diverge en magnitud, pero también en el tipo de instituciones afectadas. Por ejemplo, las creencias religiosas y mágicas están mejor conservadas en Eloxochitlán; Tajín mantiene más vigorosamente la estructura familiar, con los términos de parentesco originales.

La semejanza racial y la de origen cultural no van acompañadas de parecido del ambiente natural. Eloxochitlán está en la Sierra Madre Oriental, al norte del Estado de Puebla, cerca de Zacatlán. Enormes cerros de pendientes abruptas y profundos y escarpados barrancos dan carácter al panorama. Los bosques típicos de las tierras altas y frías han desaparecido casi por completo, talados para dejar lugar al cultivo. Tajín está en la zona costera del Estado de Veracruz, cerca de Papantla, entre el bosque tropical que cubre los lomeríos de pequeña altura y de laderas suaves.

La economía de los habitantes de Eloxochitlán es de escasez; la de los de Tajín es de abundancia, en términos generales, gracias, principalmente, al cultivo de vainilla. Los de Tajín son exclusivamente agricultores; los de Eloxochitlán tienen que dedicarse, además, a un penoso y poco remunerativo comercio trashumante, como intermediarios entre la tierra caliente y las tierras templadas y frías.

El régimen de propiedad es individual en los dos lugares, y, si prescindimos de los antecedentes históricos locales, sensiblemente igual. No se ha creado, sin embargo, verdadera estratificación social, aunque las diferencias en el volumen de la propiedad de la tierra sean notables. Pero mientras en Tajín la relativa abundancia de tierra cultivable, barata y de fácil renta, disimula las diferencias hasta casi anularlas, en Eloxochitlán la escasez de tierras y la presión demográfica las agudiza.

Correspondiendo posiblemente al tipo disperso de la población de Tajín y al concentrado de Eloxochitlán,<sup>4</sup> lo mismo que a ciertos factores históricos locales, encontramos una débil organización política en el primer lugar, contrastando con la fuerte, prepotente y multifacética de Eloxochitlán.

En Tajín la práctica de la autoridad política consiste en un "dejar hacer". Cuando se ve obligada a intervenir, apela a la discusión y al convencimiento, o recurre para hacer presión a la autoridad superior de Papantla (no indígena). En Eloxochitlán se practica una especie de "intervencionismo estatal" por parte de las autoridades indígenas, que pretende y consigue llegar a las esferas más íntimas de la vida privada. El ejercicio de la autoridad es despótico y coactivo, utilizándose con frecuencia castigos tales como multas, trabajo forzado y encarcelamiento.

Podría decirse que mientras en Eloxochitlán el eje de la vida común está en la organización política, en Tajín está en la organización familiar. Los sentimientos de comunidad y de solidaridad se presentan muy desarrollados en Eloxochitlán frente a otras comunidades y a personas no pertenecientes al grupo; menudean, en cambio, los conflictos internos. Su solidaridad es esencialmente defensiva y dirigida hacia el exterior. La fuerte organización política relega los conflictos individuales al ámbito legal (juicios, multas, encarcelamiento, etc.) y a la magia, y excluye los choques físicos (riñas con armas, homicidio, etc.).

En Tajín la familia posee básica importancia para la vida común. No ya la familia nuclear, sino la extensa compuesta del jefe, de sus mujeres, de los hijos solteros y casados, de las nueras, de las hijas solteras y de los nietos. La autoridad de este *pater familia* es muy grande, y aunque debilitada por la transculturación, sigue ejerciéndola con rigor y hasta con despotismo. Los conflictos individuales tienden a resolverse por la violencia extralegal, y la gente madura y realiza en secreto la venganza de sus ofensas. La solidaridad de grupo es débil y se concentra en el núcleo familiar.

La familia está diversamente estructurada. En Eloxochitlán es monogámica y nuclear. La residencia se rige por conveniencias económicas, con ligero acento patrilocal. En Tajín, la familia es poligínica y extensa. La residencia es patrilocal. Existe sororato y levirato, de los que sólo quedan vestigios en la terminología de parentesco en Eloxochitlán.

En Tajín, las restricciones para el matrimonio son grandes. Se recuerdan cuidadosamente las relaciones de parentesco, y se considera incestuosa la unión entre parientes lejanos. La poliginia hace escasear a las esposas potenciales. En Eloxochitlán las restricciones son menores; la elección de esposa tiene que hacerse fuera del grupo de primos más cercanos. Rigió, sin embargo, hace algún tiempo, un sistema de exogamia entre los tres barrios que forman el pueblo. En las dos comunidades los hombres se quejan de escasez de mujeres.

En ambos lugares encontramos entrega de regalos y dinero como precio de la novia, que a veces asciende a sumas considerables. Las negociaciones matrimoniales se hacen por intermediarios y en ceremonias formales, aunque en Tajín se recurre, con cierta frecuencia, al rapto simulado para evitar trámites y el pago del precio de la novia, así como otros gastos. La elección de esposa es más libre en Tajín que en Eloxochitlán. En este último lugar los compromisos matrimoniales suelen establecerse cuando los futuros esposos son niños.

La autoridad de los esposos es grande, pero está constreñida por la importante aportación económica de las mujeres y por su escasez. En Tajín las mujeres trabajan en el campo y poseen control sobre los animales domésticos y algunos productos agrícolas; en Eloxochitlán se dedican activamente al comercio. En ambos lugares tienen, con frecuencia, propiedad de tierras por herencia. Es más o menos fácil para una mujer evadir la tiranía doméstica excesiva cambiando de hogar, especialmente en Tajín. En Eloxochitlán, sin embargo, existe un completo dominio masculino de la vida política.



En los matrimonios poligínicos de Tajín hay siempre una esposa principal, con autoridad sobre las demás. No es demasiado rigurosa, por ser ella la primera interesada en retener a las esposas secundarias para aliviar su trabajo doméstico y agrícola. No es frecuente el uso de habitaciones separadas para cada esposa con sus hijos. Las comidas se hacen en común.

Tanto en Tajín como en Eloxochitlán, los niños son bien tratados y alimentados lo mejor posible. Lactan, por lo común, cada vez que tienen hambre, aunque, en razón de las ocupaciones de la madre (viaje comercial, trabajo en el campo), pueden pasar varias horas sin comer. Se dan casos de lactantes de más de tres y cuatro años de edad. Sólo en Eloxochitlán podemos pensar en verdadera ansiedad por la comida de los niños. Con cierta frecuencia las madres carecen de suficiente leche. Por otra parte, en las dos comunidades hemos observado madres alimentando al pecho a un niño de pocos meses sin negarlo, a la vez, a otro hijo mayor.

En el destete sobreviene (en Eloxochitlán más aguda que en Tajín) una crisis para los niños, ya que se carece de alimentación suficientemente adecuada para el tránsito. Se considera que, a partir del destete, el niño debe participar en la comida normal de los adultos.

No hemos presenciado brutalidad por parte de los padres. Por el contrario, un gran afecto exhibido hacia los niños caracteriza a los dos grupos, así como un trato amoroso y un gran respeto a la personalidad del niño en sus juegos y en sus actividades, cuya contemplación causa placer a los adultos. Es posible, incluso, ver a jóvenes y mayores participando en diversiones infantiles.

En Tajín encontramos rigidez en un sector especial de la educación de los niños: en el control de esfínteres, que se exige a partir del destete. Se imbuye un sentimiento de vergüenza por cumplir en público las necesidades fisiológicas. No se pide reglamentación periódica (es decir, a horas fijas) de las evacuaciones, pero sí un buen control. Al mismo tiempo, se insiste en la limpieza corporal, arreglo del pelo, adornos, etc., en lo que las madres gastan buen tiempo. Pero se comienza a exigir que los niños realicen por sí estas tareas.

Este período de crisis infantil (destete en Tajín y Eloxochitlán, más control de esfínteres y limpieza en Tajín), se complementa en ambos lugares con la imposición de normas de obediencia. Sin embargo, mientras en Tajín la disciplina se refiere exclusivamente a los padres, en Eloxochitlán se extiende a las autoridades locales. Para ello, en Eloxochitlán se forman grupos de niños que realizan trabajos comunales bajo las órdenes de jefes adultos.

En Eloxochitlán se exige muy pronto la participación activa de los niños en la economía familiar y en los trabajos de la comunidad; el cambio de *status* infantil lleva aparejadas ciertas ventajas, que lo hacen más aceptable. En Tajín este cambio se produce en la adolescencia, y no lleva anejas ventajas notables; al contrario, un aumento de la autoridad y de las exigencias del padre.

El interés por el sexo es más relevante en Tajín, donde los niños de ambos sexos juegan juntos; a veces, sus juegos tienen carácter marcadamente sexual, sin producir escándalo. Pero al crecer se establece una rígida separación de sexos. En Eloxochitlán los niños juegan separadamente; ya mayores, sin embargo, la relación entre ambos sexos es más libre.

En Tajín encontramos algunas mujeres (viejas y viudas) que practican una especie de prostitución más o menos institucionalizada, a la que recurren los más jóvenes, por lo general. A pesar de esto, los Totonacos de Tajín están constantemente en busca de aventuras amorosas, especialmente con las casadas; son frecuentes los celos y las dudas sobre la fidelidad de las esposas. En Eloxochitlán no encontramos indicios de prostitución; las relaciones extramaritales son raras, y hay menos tensión matrimonial que en Tajín.

En ambos lugares se hace hincapié en la virginidad de las mujeres, pero en Tajín sólo de la que debe ser esposa principal. Se rechaza a la mujer si no resultó virgen, y los padres deben sustituirla por una hermana o devolver el precio de la novia. Un repudio de esta clase produce vergüenza y desprestigio a todos los afectados.

Los hábitos del aseo personal y doméstico son muy distintos. El Totonaco de Tajín es extraordinariamente limpio, y sus casas están aseadas, aunque desordenadas. El baño en temascales es casi un rito y, desde luego, lo es para las parturientas, ciertos enfermos y lo fue para los danzantes. El Totonaco de Eloxochitlán parece exteriormente mucho más sucio de lo que es en realidad. Se baña en el temascal con cierta frecuencia, pero no tiene el mismo cuidado que el de Tajín con su persona, sus ropas y su casa.

En Tajín es totalmente imposible ver a un vecino, incluyendo a los niños que no sean de muy corta edad, evacuando sus necesidades. En Eloxochitlán esto constituye un espectáculo frecuente, y no demuestran la menor turbación ante los espectadores; los caminos están salpicados de deyecciones humanas.

La actitud social ante el trabajo es más positiva en Tajín que en Eloxochitlán. Teóricamente, en Tajín, se condena la holgazanería, pero lo cierto es que, en ambos lugares, la gente elude el trabajo cuantas veces puede. No son raras las pérdidas de milpas por falta de escarda.

Existe la costumbre de dedicar un día a la semana para trabajos comunales obligatorios. En Tajín esta obligación existe sólo para los cabezas de familia, pero en Eloxochitlán se extiende a todos los hombres, a las mujeres solteras y a las viudas, y a los niños de ambos sexos. Las faltas a la "faena" comunal se castigan. El rendimiento práctico de estas jornadas semanales suele ser escaso, aunque son un buen pretexto para reunirse, conversar y beber. Curiosamente, las mujeres trabajan más que los hombres de Eloxochitlán, y a menudo se les encargan las tareas más pesadas.

El trabajo privado tiene caracteres distintos. En Tajín se recurre con mucha frecuencia a la ayuda de parientes y amigos, a los que no se paga salario; se les da de comer y se contrae la obligación de pagar con trabajo el préstamo de trabajo. En Eloxochitlán este sistema está casi ausente, y se recurre a la ayuda de peones pagados con dinero.

La religión totonaca actual es un sincretismo de viejas creencias paganas y de catolicismo. En Eloxochitlán las supervivencias son más abundantes, hasta el punto de que Dios está identificado con el Sol, antigua deidad suprema totonaca, bajo el nombre de *Chichini*. En Tajín, las supervivencias no son tan abundantes, pero su religión es igualmente sincrética.

El panteón totonaco se integra de una serie de deidades y seres sobrenaturales personificando al viento, al trueno, a la lluvia, al bosque, etc., con mucha frecuencia identificados con santos católicos. Lo que más nos interesa subrayar es la diferente concepción que se tiene de ellos. Para los vecinos de Tajín, los seres sobrenaturales son principalmente benéficos, o, por lo menos, es posible concitar su favor con ofrendas, danzas y conjuros. Para los de Eloxochitlán, sin embargo, asumen un carácter perverso y peligroso. Se trata, no tanto de ganar sus favores, como de evitar su desagrado y cólera.

Para todos ellos, el mundo está lleno de peligros que proceden de lo sobrenatural. Pero los Totonacos de Tajín creen más confiadamente poder eludirlos, e incluso es frecuente cierta postura escéptica. Las enfermedades constituyen una forma predilecta de la animadversión sobrenatural. La gente de Eloxochitlán se siente constantemente enferma.

Estrechamente relacionadas con la religión se nos presentan las danzas y las fiestas. En Tajín, el papel ceremonial y social de las danzas es enorme; siguen patrones rígidos en cuanto a organización, rituales, ejecución; no hay verdadera fiesta sin danza, y los danzantes se convierten en verdaderos profesionales. En Eloxochitlán las danzas son menos importantes y los patrones más flexibles; no hay profesionalismo.

Encontramos una diferencia muy notable entre ambos lugares, que muy brevemente podríamos expresar diciendo que mientras en Tajín el carácter de las danzas es "apolíneo", en Eloxochitlán es "dionisiaco".<sup>5</sup> Es decir, en un lugar domina el orden, la medida, la contención; en el otro el abuso de alcohol y la exhibición de cierta violencia, desorden y erotismo. En Tajín participan sólo hombres en las danzas —además, con tabús de relación sexual—, y en Eloxochitlán, en las más marcadamente "dionisiacas", intervienen hombres, mujeres y niños.

El prestigio social en Tajín se relaciona con la riqueza personal. Pero la riqueza debe ser exhibida en las casas, en el número de esposas, en los vestidos (especialmente en los costosos trajes de organdí bordado de las mujeres) y en las fiestas ocasionalmente ofrecidas a los vecinos, en las que debe haber danza, música, abundante comida y bebida. En Eloxochitlán el afán de prestigio se enfoca con similar interés hacia la riqueza y el poder. Es muy importante la posesión de reses y ganado lanar, de tierras, casas, vestidos de lana, etc. Pero es más notable tener autoridad, aunque sea sin riqueza. El vecino de Eloxochitlán que no tiene un cargo público se siente infeliz, y si no lo ha tenido en su vida, se siente positivamente fracasado. Para dar mayores posibilidades, aparentemente, se ha creado una proliferación de puestos muy jerarquizados y es difícil que un hombre no tenga acceso a alguno de ellos en algún momento.

En Tajín la gente dispone de sus bienes, aparte del uso estrictamente personal, para ofrecer o no fiestas; si no lo hace, perderá consideración, pero no hay manera de obligarle. En Eloxochitlán, las autoridades —civiles o religiosas— tienen la obligación de ofrecer fiestas, con gastos importantes, y se les sanciona severamente si dejan de hacerlo. Una fiesta en Tajín representa una inversión importante, pero de ninguna manera ruinoso para la familia. Pero en Eloxochitlán significa, con frecuencia, gastos tan importantes que la familia tiene necesidad de vender parte de sus tierras, de su ganado, o contraer deudas onerosas.

Los Totonacos de Tajín, especializados en el cultivo de la vainilla, gozan de cierto bienestar económico. Los comerciantes de Papantla, cuya riqueza se ha forjado en el tráfico de la vainilla, necesitan tratarlos con consideración. Es frecuente el compadrazgo de mestizos y blancos con indígenas. De esta manera se alivia considerablemente la situación general de inferioridad del grupo indígena.

Es cierto que, en la actualidad, el grupo resiente una gran presión de sus vecinos, que se inició particularmente con la era de la explotación del petróleo. Y no es menos evidente que la apertura de nuevos pozos petrolíferos va a acabar muy pronto con la vieja comunidad de Tajín. Pero, entre tanto, el Totonaco de Tajín no siente ni sufre tan agudamente la inferioridad a que están condenados otros indígenas. Y siempre le queda, aunque ya no por muchos años, el recurso de ceder a la presión, levantando sus frágiles chozas y abandonando sus hogares, para adentrarse más en el bosque tropical.

La situación de los Totonacos de Eloxochitlán es muy distinta. Son pobres; muchos no hablan castellano; tienen escasas posibilidades migratorias; se ven acometidos por los mestizos y Nahuas, agricultores como ellos, que quieren desposeerles de sus tierras y lo van consiguiendo. Son tratados con desprecio no sólo por blancos y mestizos, sino por los propios indígenas nahuas. Su mundo es hostil, y no parecen sentirse con fuerzas para tratarlo y dominarlo individualmente y con medios naturales. Se refugian en una fuerte solidaridad de grupo ante sus adversarios, y en la magia, contrastando así con el vigoroso individualismo y el sentido realista y emprendedor de los Totonacos de Tajín.

## II. ALCOHOLISMO, BRUJERÍA Y HOMICIDIO

El alcoholismo está institucionalizado en Eloxochitlán. Es difícil dar una idea clara de lo que esto significa. Quiere decir que la borrachera no sólo no está mal considerada, sino que es normal, sistemática, buscada constantemente y bien aceptada. Las frecuentes reuniones públicas y semipúblicas en los domicilios de las autoridades y en la plaza, y también las familiares y amistosas; las fiestas religiosas y civiles; los nacimientos y las defunciones; las bodas, el estreno de una casa; las prácticas mágicas, etc., transcurren con enorme consumo ritual de alcohol y acaban en borracheras colectivas. Una semana normal, sin fiestas ni celebraciones especiales intercaladas, implica, de todas maneras, cuando menos dos o tres días de embriaguez rutinaria para la mayor parte de los hombres, especialmente de aquellos que tienen cargos públicos.

Aunque el alcoholismo predomina en los adultos varones, las mujeres no están exceptuadas. Los solteros beben en menor proporción, y a las solteras parece estarles prohibida la exhibición pública de la embriaguez. Ambos sexos beben por separado, excepto en fiestas familiares.

A pesar de la general aceptación del alcoholismo, algunos hombres se nos acercaron a pedir un remedio para evitar la embriaguez, quejándose de los perjuicios físicos y económicos que les produce. Solicitaban remedios radicales por vía de medicinas ingeribles. El alcoholismo, efectivamente, les hace perder numerosos días de trabajo y gastar buenas cantidades (todo el alcohol es comprado). Empeñan sus tierras, o las rentan o las venden, para conseguir más dinero para alcohol.

El alcohol excita su locuacidad. Como siempre se emborrachan en grupo y nunca a solas, las reuniones se caracterizan por un verdadero griterío, que alterna con períodos de silencio. Alguien empieza a hablar de nuevo, los demás le imitan, y acaban hablando todos a la vez, sin hacerse caso. Pronto quedan callados de nuevo. Durante la borrachera pasan, así, por períodos de excitación y de verdadera euforia. Sienten, entonces, gran confianza; se atreven a hablar castellano incluso los que no saben más que unas palabras; exponen proyectos personales y planes para la comunidad, etc. Siguen a éstos otros momentos de depresión, en que se hunden en sí mismos; están callados y meditabundos; parecen entristecidos, o bien no dan expresión alguna a su cara.

El alcohol no los vuelve ostensiblemente agresivos. No hemos conocido peleas graves entre borrachos, y si alguna riña se produce, queda reducida a forcejeos y a cambio de insultos. No se puede considerar a un borracho de Eloxochitlán como persona peligrosa.

Muy diferente es la situación en Tajín. En las fiestas y reuniones, públicas o privadas, es difícil ver un borracho, y aun bebidos suelen guardar medida. El orden, el silencio y la compostura caracterizan sus celebraciones. Las mujeres no abusan del alcohol, excepto algunas viudas y ancianas. En cambio, el alcohol es de enorme importancia en las prácticas religiosas y mágicas, sea como ofrenda a las deidades o como purificador rociado con la boca sobre los participantes. Pero rara vez se consume en estas ocasiones hasta el límite de la borrachera.

Ciertamente, a veces se juntan varios amigos y beben hasta embriagarse. Algunos lo hacen — con frecuencia a solas— una vez por semana. Bajo la influencia del alcohol, los Totonacos de Tajín exhiben una agresividad que de ninguna manera manifiestan en la vida normal. Se vuelven pendencieros y son realmente peligrosos. Un hombre, a quien trataron de levantar del suelo donde yacía borracho, desenvainó su machete y trató de herir a sus compañeros. En otra oportunidad, alguien atacó y macheteó al dueño de la casa donde estaba. En cierta ocasión, un borracho fue en busca de su carabina y estuvo a punto de causar daños serios antes de ser desarmado.

Conociendo estas posibilidades, las autoridades de Tajín desarman a los hombres en las fiestas, y cuando empieza alguno a provocar riñas, lo atan y lo encierran. Pero, como

decíamos, las reuniones públicas no son buena oportunidad para emborracharse, excepto quizá el día de "faena" o trabajo comunal. Un borracho se considera peligroso y es mal aceptado. Ellos mismos se avergüenzan después de haber sido vistos en tal estado. Quizá por eso mismo, generalmente, se emborrachan fuera de la comunidad.

La crónica borrachera pacífica, eufórica, depresiva e inofensiva de los Totonacos de Eloxochitlán contrasta, en apariencia, con el carácter sombrío, maléfico y temible de su brujería, así como el alcoholismo incidental, pero agresivo y peligroso de los Totonacos de Tajín ofrece un agudo, aunque superficial, contraste con su magia curativa y propiciatoria de fertilidad.

En Eloxochitlán el control de las fuerzas sobrenaturales se aplica constantemente a producir daños a los enemigos y a librarse de los que los adversarios arrojan sobre uno. La gente vive en terror permanente de los manejos de los brujos y de la perversidad de los seres sobrenaturales. Pero buscan, a su vez, a los brujos para enfermar, arruinar o hacer morir a sus enemigos. Los procedimientos son innumerables, su conocimiento bastante generalizado, y los brujos abundantes y fértiles en recursos. Se entierran gallinas muertas y muñecos de palo en la tierra del adversario; se manda a los muertos a que lo visiten (lo que es siempre perjudicial); se envían naguales y enfermedades; se embruja a los animales, al agua, a las herramientas; se provoca la esterilidad de las mujeres y la muerte de los niños, etc.

Los que se sienten afectados por la brujería —que de hecho son todos, de una manera u otra— apelan a la contramagia y a otros brujos más poderosos, para acumular males sobre el presunto culpable. La guerra, aunque sorda, es despiadada, y nadie dejará de encontrar uno o varios enemigos adecuados para explicarse sus dificultades y desdichas por medio de la brujería.

En Tajín no existe prácticamente brujería maléfica, y si se presenta algún daño atribuible a ella, en seguida adjudican la realización a los Totonacos de la Sierra (donde está situado Eloxochitlán). Los shamanes locales —el conocimiento de las prácticas mágicas no está generalizado— dedican su sabiduría a curar enfermedades debidas a difuntos y a seres sobrenaturales, y a propiciar riqueza, abundancia y fertilidad. Los males vienen de vulnerar algún tabú en los grupos de danzantes; de olvidar alguna ofrenda; de ofender a cualquier deidad, etc. No se recurre normalmente a la explicación de la brujería por parte de algún enemigo. Y aun las otras explicaciones sobrenaturales no les parecen muy convincentes. No es infrecuente el escepticismo sobre esta cuestión.

La hostilidad, expresada en la brujería en Eloxochitlán, toma en Tajín formas más realistas. Tajín, que es una comunidad de unos 1,100 habitantes —debíamos decir era—, cuenta con una estadística de más de veinte homicidios de personas adultas en dos años. Si consideramos que la mayor parte de la población es femenina y que del resto debemos descontar a los menores, resulta que alrededor de un 10 por ciento de los hombres han muerto asesinados en este período. El suicidio se presenta, también, con cierta frecuencia.

La técnica del asesinato es psicológicamente muy significativa. Dos o tres personas emboscadas en la vegetación tropical esperan a la víctima, a veces durante días o semanas. Al tenerla al alcance, disparan contra ella una o dos viejas carabinas cargadas con postas. En seguida rematan al herido a machetazos, ensañándose con el cuerpo. Los cadáveres quedan verdaderamente irreconocibles.<sup>6</sup> Otras veces el asesinato se comete aprovechando el sueño de la víctima, pasando las armas entre los bambús que forman las paredes de la choza, para disparar contra el dormido. En rarísimas ocasiones el homicidio se produce en riña abierta.

El homicidio no es permanente en Tajín; parece presentarse en verdaderas rachas, como en períodos cíclicos. Cuando empezó la última serie de asesinatos, la comunidad llevaba varios años de paz aparente, que a su vez había sido precedida por otro ciclo de asesinatos. Hemos podido observar que este último ciclo estuvo acompañado por un recrudecimiento del uso de alcohol por parte de presuntos victimarios.

No se recurre normalmente a las autoridades para denunciar los crímenes o pedir protección. Nadie se atreve a señalar a los autores de un delito de sangre. Así, los crímenes quedarían impunes si no mediara la venganza. El homicidio por venganza no está mal considerado socialmente; incluso se aprueba abiertamente por muchos. La venganza no necesita recaer necesariamente sobre el culpable; cualquier miembro de la familia puede recibir el castigo. No es extraño, de esta manera, que una familia quede completamente aniquilada, y que otras busquen seguridad en la emigración a pueblos: lejanos; pero hasta allí les sigue la venganza.

En Eloxochitlán, en cambio, registraron un solo homicidio ocurrido hace doce años. La víctima no pertenecía a la comunidad; se trataba de un mestizo —el único del pueblo— dedicado a la venta de alcohol. Se dice que maltrataba con frecuencia a los vecinos, hasta que un día disparó su revólver contra unos Totonacos en una riña. Todos los hombres se reunieron contra él; lo persiguieron y lo mataron a palos y pedradas. El pueblo entero se hizo responsable del delito. Cuando las autoridades de Zacatlán encarcelaron a varios vecinos, la comunidad gastó liberalmente su escaso patrimonio hasta conseguir su libertad.

### III. FUNDAMENTO Y MÉTODO DE LA INTERPRETACIÓN

La interpretación de los tres fenómenos que acabamos de reseñar sólo será posible hacerla teniendo a la vista, por una parte, el contexto cultural general, y por otra, el resultado de la investigación psicológica practicada por medio de pruebas. Es preciso entender que la labor del psicólogo no debe limitarse al análisis de los protocolos; su papel principal, desde nuestro punto de vista, consiste en subrayar los datos culturales más significativos para el estudio de los factores y mecanismos psicosociales, y en estudiarlos después conjuntamente con el antropólogo.<sup>7</sup> Es decir, que la metodología debe basarse en la utilización simultánea de la dinámica cultura-personalidad y de la exploración individual.

Sobre los fundamentos teóricos y metodológicos de la interpretación deseamos decir algunas palabras más. En los últimos tiempos, las ciencias sociales se han orientado hacia la investigación

de las relaciones de la personalidad con la cultura. En general, el problema se ha abordado tomando como punto de partida la teoría psicoanalítica. Erich Fromm<sup>8</sup> ha caracterizado con mucha claridad tres etapas. Primero se identificaron ciertos fenómenos culturales (guerra, homicidio, capitalismo, totemismo, etc.) con síntomas neuróticos, y por medio de analogías se trató de explicar la dinámica psico-social de estos fenómenos por las mismas causas que producen los estados psicopatológicos individuales. Así, la guerra era un resultado del instinto de muerte; el capitalismo se relacionó con el carácter anal, etc. En esta línea de pensamiento debemos colocar al propio Freud y a sus seguidores más ortodoxos.

La segunda etapa debe situarse realmente con las primeras publicaciones de A. Kardiner,<sup>9</sup> en colaboración con antropólogos como R. Linton, R. Benedict y otros. Con ellos termina la época de las analogías superficiales y de la consideración aislada de elementos culturales arbitrariamente separados de su contexto. El método de trabajo aclara su postura teórica: se analiza primero la totalidad de la cultura, especialmente las técnicas de educación infantil y la estructura familiar; el psicólogo o psiquiatra solicita aclaraciones y ampliaciones del antropólogo, y empieza a elaborar su interpretación, que discute paso a paso con el antropólogo, hasta establecer las conclusiones.

La crítica a Kardiner ha permitido la entrada del problema en su fase actual. Fromm ha indicado la insistencia de Kardiner en subrayar que la llamada personalidad básica de un grupo se forma a través de los métodos de educación infantil, y que los patrones sociales e instituciones son, a su vez, moldeados por la personalidad básica. Kardiner reconoce que ciertos factores socioeconómicos son determinantes para el desarrollo de la personalidad básica, pero Fromm sugiere que este énfasis es más aparente que real. El estudio de la personalidad básica, o del carácter social como prefiere decir Fromm, no debe enfocarse sólo ni principalmente sobre la educación y las experiencias infantiles, sino sobre la estructura total de la sociedad y sobre el contexto cultural global, considerado todo como un conjunto integrado y funcional. Tal es la posición de E. Fromm.

La educación y las experiencias infantiles se nos aparecen, entonces —y tal es nuestra posición teórica y metodológica—, no como determinantes de los fenómenos socioculturales, sino, esencialmente, como elementos dinámicos que transmiten las necesidades y los problemas desde la estructura de la sociedad a cada uno de sus miembros, y conforman el carácter social. El carácter así formado se refuerza, debilita o altera con sucesivas experiencias y presiones (escuela, sociedades, adolescencia, etc.). No son pequeñas las implicaciones de semejante traslado del punto de gravedad teórico, sobre todo cuando la investigación se propone no sólo establecer algunas variedades científicas, sino, además, aprovechar los conocimientos adquiridos para producir cambios favorables en un grupo determinado.

Vamos a tratar de aclarar nuestro punto de vista con alguna experiencia extraída del propio trabajo. Los Totonacos de Tajín son, como advertimos, muy pulcros. Las ideas y prácticas de limpieza se relacionan íntimamente con la agricultura, con creencias mágicas, con ciertas enfermedades, etc. Por ejemplo, si un agricultor entra a su milpa a trabajar con la ropa sucia, se cree que el maíz va a resultar "chorreado", es decir, manchado como su traje. En



la curación de la mayoría de las enfermedades intervienen baños en el temascal, limpieza mágica con velas, etc. Existe la idea de que ciertas afecciones de la piel se producen por "asco".

Su insistencia en el aseo con elaborados rituales; el cuidado en no ser vistos al evacuar sus deyecciones; el sentido especial de la economía (conserva, v. gr., casi todas las ollas rotas y una gran cantidad de objetos estropeados e inservibles); el gusto por la acumulación con fines no estrictamente de uso, etc., conducirían a definir el carácter del Totonaco de Tajín como predominantemente "anal". Pero ¿cuál es la causa o causas de este supuesto carácter "anal"? En la respuesta se halla el nudo de la discrepancia teórica esencial.

Parece indudable que la causa inmediata puede encontrarse en la rigidez e insistencia de la educación infantil de esfínteres. Pero debemos plantearnos estas otras preguntas: ¿Por qué existe insistencia y rigidez en este sector del entrenamiento infantil? ¿Qué finalidad social (no es cuestión ahora si consciente o inconsciente) se persigue con ello? ¿Son socialmente útiles los caracteres "anales", y por qué?

Un antropólogo que hubiera estudiado la cultura podría contestar aun sin previos conocimientos psicológicos. La vida entera del grupo depende de la agricultura: el maíz permite alimentarse de una a otra cosecha; la vainilla provee los ingresos en efectivo. Ahora bien. Los cultivos en Tajín se desarrollan en difícil competencia con las yerbas silvestres, de tan rápido desarrollo en el trópico. El éxito en la lucha contra la vegetación indeseable es un problema de cuidado, de minuciosidad. No requiere mucho trabajo, pero mucha atención. Un buen agricultor escarda sistemáticamente su milpa, con frecuencia arrancando las yerbas con la mano; trata de que, al hacerlo, no caigan semillas en el suelo, y arroja fuera de la milpa las plantas maduras para la reproducción; sacude sus ropas, antes de entrar a un campo cultivado, para no introducir semillas, etc. El cultivo de la vainilla requiere aún mayores atenciones. Hay que controlar severamente el tipo de vegetación secundaria (que sirve de apoyo a las enredaderas de vainilla) y su crecimiento; cuidar individualmente cada planta, como si se tratara de un jardín. Cuando florece la vainilla, hay que fecundar artificialmente cada flor, rasgando el saco de polen y depositando el polvo en lugar adecuado.

Parece indudable que los caracteres "anales" —producidos por la educación de esfínteres y reforzados después— resultan adecuados para un tal tipo de actividades, de las que depende la vida y la estabilidad del grupo y de su cultura. No es necesario pensar que los sujetos de semejante proceso actúan deliberadamente. Parece bastante lógico que agricultores de las características de los de Tajín —no olvidemos que hombres y mujeres comparten las tareas de cultivo— extiendan sus hábitos de limpieza y cuidado desde las técnicas y prácticas agrícolas a la vida familiar y a la educación de los niños.

Nuestra postura teórica y metodológica debe quedar clara. Si es necesario hacer hincapié en los sistemas de educación infantil, hay que poner a éstos de inmediato en relación con la estructura social y con la cultura total del grupo.

#### IV. EL CARÁCTER SOCIAL EN LAS DOS COMUNIDADES

El carácter social ha sido descrito por Erich Fromm<sup>10</sup> como la base de adaptación del individuo a su sociedad. El niño adquiere en la familia el carácter que le permite ajustarse a las tareas que durante su vida debe realizar en la sociedad. De esta manera, podríamos decir que el carácter social de un grupo humano es el adecuado para llenar las funciones determinadas por la cultura. Es natural que en una sociedad diferenciada los tipos socialmente requeridos pueden ser muy variados.<sup>11</sup> Pero en comunidades como las de Tajín y Eloxochitlán, sin verdadera estratificación ni división social de actividades, podemos considerar que existe un tipo uniforme. Esto no quiere decir que la personalidad de cada individuo sea idéntica a la de los demás. La presión conformadora sociocultural nunca es suficiente para conseguirlo. Hay que considerar, además, las características innatas (que Fromm llama "temperamento") y las experiencias individuales, todo lo cual conforma personalidades distintas dentro de cada grupo. Pero lo que nos preocupa ahora no es tanto la personalidad individual, sino el carácter social, y en todo caso la personalidad en relación al carácter social.

El carácter social en Tajín y en Eloxochitlán está básicamente determinado por una situación específica que tiene tres aspectos esenciales: marginalismo racial, social y cultural; desintegración de la cultura original, y fracaso de la transculturación. Por marginal entendemos, naturalmente, la posición de un grupo humano que no se ha asimilado a la cultura dominante, en este caso la variedad mexicana de la civilización llamada occidental. El marginalismo de nuestras dos comunidades es de la índole más grave, porque no se reduce a la cultura, sino que incluye la raza y la condición social.

Un grupo marginal puede, de todas maneras, conservar su cultura más o menos bien integrada. No es éste el caso de Tajín y Eloxochitlán. Estamos presenciando ahora la descomposición rápida de la cultura original, cuya decadencia empezó con el choque de la conquista española. El aislamiento geográfico había facilitado la conservación de los viejos patrones, pero la apertura de vías de comunicación ha sido un elemento fundamental para la producción de la crisis. Las vías de comunicación operan de muchas maneras. Además de un mayor contacto cultural se produce, por ejemplo, un impacto económico sobre el lugar, con posibilidades de ampliar la producción local, mayor solicitud de mano de obra, compraventa de tierras, etc. En este sentido el impacto es más fuerte en Tajín que en Eloxochitlán.

Los grupos marginales en trance de desintegración pueden, a veces, resolver la crisis mediante un proceso de transculturación. Es decir, aceptando la nueva cultura y adaptándose con más o menos dificultades a los nuevos patrones. Tampoco es éste nuestro caso. La transculturación encuentra grandes y casi invencibles resistencias, hasta el punto de que, lo que realmente encontramos, es fuga individual de la comunidad para incorporarse a otros grupos. De hecho, cada persona transculturada debe registrarse como una baja en su grupo. Esto resulta mucho más cierto en Eloxochitlán que en Tajín. De cualquier manera, en ambos lugares la difícil aceptación por el grupo de un transculturado le obliga a abandonar el lugar, o bien es sometido a un régimen de aislamiento. En el abandono influye, también, la posición del afectado, que se siente ya "distinto". Son rarísimos los casos en que una persona en tales

condiciones puede influir sobre sus antiguos compañeros; si acaso, actúa desde fuera, y, por así decirlo, desde arriba, asimilándose a la "gente de razón" —o de cultura mexicana, en términos generales.

Sobre semejante fondo común (marginalismo, desintegración, y fracaso en la transculturación) cada grupo ha elaborado diversos mecanismos y dado origen a distintos caracteres. La desintegración y la transculturación afectan zonas distintas y con desigual intensidad. Aquí el contraste geográfico (especialmente en cuanto afecta a la posibilidad de cultivos y a la riqueza natural) parece muy significativo. Por ejemplo, en Tajín la riqueza natural y el cultivo de la vainilla abren una solución orientada hacia la acumulación de bienes, y los rasgos tecnológicos contribuyen a reforzar la familia. Por otra parte, la seguridad económica y la posibilidad de acumulación dependen de la relación con el grupo de cultura mexicana, especialmente a través del comercio de vainilla. Quizá por todo esto los Totonacos de Tajín manifiestan cierta adaptabilidad y mejor aceptación de los nuevos patrones y elementos culturales, siempre que contribuyan a reforzar la orientación general (tales como: aprendizaje del castellano, de la escritura, de las cuentas; cambios en la vestimenta, etc.).

En Eloxochitlán la pobreza de recursos naturales y técnicos vigoriza los sistemas religiosos y mágicos y la solidaridad del grupo (dirigida principalmente a la preservación de la propiedad de la tierra), a la vez que la importancia relativa del comercio como empresa individual desorganiza los vínculos familiares (en especial de la familia extensa). Tampoco existen, en Eloxochitlán, verdaderas posibilidades de intercambio económico con los grupos mexicanos. La receptividad a nuevos patrones es escasa, y la resistencia cultural muy fuerte.

Podríamos decir, en resumen, que la cultura original en Tajín y en Eloxochitlán ha perdido su capacidad creadora, sin que ningún grupo haya conseguido adaptar con éxito las potencialidades de otra cultura para convertirlas en normas socioculturales propias. Sin embargo, cada grupo ha elaborado una serie de principios normativos y de objetivos que no responden enteramente a la cultura original ni a la mexicana. El núcleo dominante se ha constituido en Tajín alrededor de la acumulación de bienes y de la familia, y en Eloxochitlán alrededor de la riqueza, de la autoridad y de la magia. Debemos distinguir claramente entre la acumulación en Tajín con fines no fundamentalmente de consumo, y la riqueza en Eloxochitlán, con propósito principal de uso en fiestas comunales.

No resulta fácil explicar semejantes selecciones —si así pueden llamarse—, pero intentaremos exponer algunas ideas sobre el problema, aceptando los riesgos de toda simplificación. Los miembros de la cultura en crisis de Tajín han aprendido una suprema lección a través de sus relaciones con la cultura dominante que les rodea. Esta lección se refiere a la importancia de la posesión de bienes y a su conservación. Si los Totonacos de Tajín son, hasta cierto punto, respetados; si, incluso, se establecen relaciones de compadrazgo con ellos; si pueden disminuir la presión externa y aliviar su condición de inferioridad racial y sociocultural, todo ello se debe a que poseen bienes, a que saben conservarlos, administrarlos y acrecentarlos. Claro está que los Totonacos de Tajín tienen la posibilidad de acumular bienes (recuérdese lo que hemos dicho sobre el ambiente natural y en especial sobre la

vainilla), y no es enteramente lícito preguntarse qué pasaría si no la tuvieran. De todas maneras, la situación de los Totonacos de Eloxochitlán (donde no existe tal posibilidad) puede ayudarnos a contestar, como veremos. Lo decisivo es que la gente de Tajín ha asimilado el hecho de que pueden enfrentar mejor al mundo extraño y hostil que les rodea y defenderse con algún éxito, e incluso manejarlo en ciertos casos, si poseen bienes. Cuanto mayor es la acumulación, más se acrecienta el sentimiento de seguridad y disminuye la ansiedad y el sentimiento de desamparo. El valor personal se identifica rápidamente con el valor de lo poseído, y la seguridad en sí mismo con la seguridad en lo que uno posee.

Los individuos de Tajín se liberan de la ansiedad y ganan seguridad por medio de la acumulación. Pero este camino corre en Tajín a través de la familia. La familia facilita los medios para la acumulación, concediendo a sus miembros la posibilidad de participar en los bienes. Pero esta facilidad está condicionada por la obediencia estricta y la completa fidelidad a la autoridad y mandatos del *pater familia*. La desobediencia grave es castigada con la exclusión del seno de la familia, es decir, con la privación del derecho a la participación en los bienes familiares, con la inseguridad. El respeto, la adhesión y el acato extremado al padre tiene, con frecuencia, premios adicionales, expresados en la posición favorecida en la herencia, en la elección de esposa, etc. El individuo tiene que identificarse con la familia.

La cultura en crisis de Eloxochitlán no ha podido desarrollar una solución paralela a la de Tajín, en apariencia por razones obvias de medio ambiente físico, de pobreza de recursos naturales y técnicos, y de escasez de tierras. Claro está que una cierta acumulación de riqueza es posible y deseada. Pero veamos más en detalle la cuestión. Eloxochitlán posee una extensión bien definida de tierras; no sólo no las puede ampliar, sino que, de hecho, se reduce por la presión y las intrusiones de sus vecinos mestizos y nahuas. Sobre esa extensión, amenazadoramente decreciente, vive una comunidad que aumenta poco a poco, y que no tiene otras posibilidades de existencia, en los marcos tradicionales, sino la agricultura y un raquíico comercio en decadencia de bienes que ellos no producen. La conservación por el grupo de la propiedad de la tierra aparece como una necesidad fundamental ante los extraños, pero también constituye un requisito indispensable mantener cierta igualdad en la riqueza individual. Un fuerte desequilibrio interno acarrearía resultados tan graves para el grupo como el paso de propiedades a manos extrañas. El individuo tiene que identificarse con su grupo.

La cultura de Eloxochitlán, la que podríamos llamar de emergencia, propicia por un lado la acumulación de riqueza. Pero, por otro lado, establece maneras mediante las cuales esta acumulación revierte nuevamente, siquiera en parte, sobre la comunidad. Los vecinos de Eloxochitlán esperan de sus compañeros más ricos distribuciones más o menos forzadas de sus bienes, por intermedio de fiestas y de invitaciones, y aun de multas. El estímulo social de la acumulación va acompañado, entonces, de su bloqueo en ciertos límites, y del desconocimiento de características que normalmente acompañan a una orientación "acumulativa" (hábitos de ahorro, buena administración, etc.), características que son substituidas por otras opuestas (prodigalidad, ausencia de sentido económico, etc.).

La escasez de recursos naturales y de tierras se presenta acompañada, como observamos, de la pobreza de recursos tecnológicos. El control del medio natural es precario e insuficiente. Esta situación se refleja con intensidad en la vida del grupo: existe verdadera ansiedad por la consecución de los elementos de subsistencia más indispensables, constante subalimentación, peligro de pérdida de cosechas, falta de reservas para emergencias. El Totonaco de Eloxochitlán no puede dominar al mundo que le rodea con sus recursos técnicos; es incapaz de controlarlo mediante el uso de procedimientos realistas. Se siente desamparado entre fuerzas naturales y sobrenaturales hostiles. Busca la seguridad, entonces, proyectando una concepción hostil de las potencias superiores, esperando su benevolencia por la sumisión, y ensayando manejarlas con procedimientos mágicos.<sup>12</sup>

Pensamos que resulta bastante claro ahora por qué la autoridad se presenta revestida en Eloxochitlán de semejante prestigio y fuerza. Por una parte, da cuerpo a la comunidad misma, satisfaciendo la necesidad sociocultural de mantenerla unida frente a las irrupciones y a las posibilidades de desequilibrio interno. Por otra parte, las tendencias a contrarrestar la hostilidad y a lograr protección a través del sometimiento, encuentran su canalización sociocultural en el ejercicio de la autoridad y en la obediencia a la autoridad. Los individuos encuentran seguridad interna al volverse simbióticamente parte de una autoridad sentida más grande y más fuerte que uno mismo. La dinámica de este carácter explicaría, asimismo, la facilidad en la aceptación de los castigos.

Finalmente, no podemos olvidar que la autoridad en Eloxochitlán está revestida de prestigio tradicional, cuyas raíces deben buscarse en la época prehispánica. Los españoles acentuaron el poder y el prestigio de la autoridad y la independencia de México no alteró fundamentalmente la situación.

En resumen, el carácter social en Tajín gira alrededor de la crisis de la cultura, de la acumulación de bienes con fines de seguridad, y de la obediencia al jefe de familia. Si agregamos a este cuadro los rasgos que se presentan en las técnicas agrícolas que describimos y su reflejo en la educación infantil, podríamos definir este carácter, en los términos propuestos por Fromm, como de orientación francamente acumulativa ("anal").

El carácter social en Eloxochitlán gira alrededor de la crisis de la cultura; de la acumulación de bienes con fines de gasto; de la identificación con la comunidad; de la ansiedad por la subsistencia; de la magia y de la autoridad. Si agregamos a este cuadro los rasgos que se presentan en el ejercicio de la autoridad y su reflejo en la educación infantil, podríamos definir este carácter, en los términos propuestos por Fromm, como de orientación receptiva ("oral") con fuertes rasgos autoritarios.

## V. ANÁLISIS DE LA DINÁMICA SOCIO-CULTURAL

Podemos analizar ahora los tres problemas —alcoholismo, brujería y homicidio— en su contexto socio-cultural y psico-social. Se ha considerado que el uso excesivo de bebidas alcohólicas está relacionado con los estados de ansiedad.<sup>13</sup> En el caso de Eloxochitlán parece que encontramos una

comprobación más de esta tesis. El núcleo principal de la ansiedad está localizado en Eloxochitlán en la consecución de los medios de subsistencia. Pero existe también una angustia difusa por todo el ámbito de la cultura, y que puede estar determinada por la crisis a que hemos aludido. La embriaguez rutinaria de los vecinos de Eloxochitlán es un procedimiento para escapar a la desagradable realidad de cada día. De la misma manera que ensayan controlar al mundo usando la magia, tratan de desfigurarlos por medio de la intoxicación alcohólica. Es claro para un observador que bajo la influencia de la bebida disminuyen las preocupaciones de los Totonacos de Eloxochitlán, a la vez que pierden conciencia de la realidad, o por lo menos la deforman grandemente (recuérdense sus planes grandiosos durante las borracheras).

Un fenómeno notable, y que en cierta forma puede parecer inesperado, es que los borrachos no exhiban la agresividad que se encuentra en otros lugares; en Tajín, por ejemplo. Ello se debe a la posibilidad de canalizar la hostilidad por otros conductos, y a la confianza en los procedimientos sobrenaturales, especialmente en la brujería. Sería muy extraño, verdaderamente, que un grupo que coloca su fe en la magia como sustituto de la tecnología y del dominio real del medio, recurriera normalmente a la agresión física, aun en estado de embriaguez. Parece más consecuente con la estructura sociopsicológica la ausencia de agresión física. Sobre este problema insistiremos más adelante.

El desmedido uso del alcohol puede relacionarse no sólo con la ansiedad por la alimentación y la angustia difusa, y particularmente con la disposición general a la distorsión de la realidad, sino también con las frustraciones orales infantiles. Es decir, que la constelación psicocultural boca-ingestión-ansiedad por la comida-frustración oral infantil-mentalidad mágica-deformación de la realidad, predetermina precisamente el alcoholismo en Eloxochitlán, y no cualquier otra forma no-oral y no-intoxicante a que pudieran recurrir. Es curioso, a este respecto, observar la poca popularidad que tiene el tabaco, sea fumado o mascado.

Mientras que entre los Totonacos de Eloxochitlán el alcoholismo constituye una manera de fugarse de la realidad, en Tajín la borrachera asume un aspecto marcado de des-inhibición de los impulsos agresivos. El contraste es más notable, todavía, porque la apariencia de la gente de Tajín es cortés, afable y tranquila, y la de Eloxochitlán es ruda, servil y frecuentemente excitada. La peligrosidad del borracho de Tajín está bien reconocida por las actitudes sociales que mencionamos oportunamente. Hay pocas dudas de que la hostilidad de los Totonacos de Tajín está normalmente reprimida de forma severa. El alcohol tiene el resultado de disminuir la eficacia de los controles y permitir el afloramiento de los impulsos agresivos. No es casual, tampoco, que el último ciclo de homicidios vaya acompañado de un incremento del consumo de alcohol.

Debemos inferir de todo esto que el carácter social, basado en la estructura sociocultural, determina específicamente los aspectos esenciales de la embriaguez y de la conducta del borracho. El alcoholismo contribuye en Eloxochitlán a mantener la estabilidad psicocultural, aliviando la ansiedad y aumentando la seguridad en el control irrealista del medio. Por eso encuentra estímulo y sanción social positiva. En Tajín, por el contrario, el alcohol desenfrena los

impulsos agresivos y actúa como un factor productor de ansiedad y de conflictos. Por eso no halla aceptación social y se condena el abuso de alcohol.

La escasa incidencia del alcoholismo en Tajín puede atribuirse también —lo cual encaja perfectamente en el esquema sociocultural y psicosocial que hemos trazado— a la ausencia de verdadera ansiedad por la alimentación y de frustraciones orales infantiles importantes. Por otra parte, el Totonaco de Tajín —a diferencia del de Eloxochitlán— posee un buen control del mundo externo. Lo importante es que este control se basa no sólo en un ambiente más favorable, sino en una tecnología bien desarrollada. Es decir, la gente de Tajín tiene una buena noción de la realidad, y no necesita huir de ella. Al contrario, su seguridad se fundamenta en el apego a lo real. La deformación de la realidad, que constituye el escape psicosocial de Eloxochitlán y la base de su seguridad subjetiva significaría en Tajín, probablemente, la pérdida de la seguridad.

Repetidas veces hemos mencionado el problema de la hostilidad y de la agresión en Tajín y en Eloxochitlán. Un examen superficial registraría la presencia y frecuencia del homicidio en Tajín, y su práctica ausencia en Eloxochitlán. Asimismo, tomaría nota de la actitud agresiva de los borrachos en Tajín y de la conducta pacífica de los de Eloxochitlán. ¿Debemos pensar, pues, que la agresividad es menor en el último lugar? De ninguna manera. Lo que ocurre es que la agresión sigue otros caminos, que la hostilidad se manifiesta bajo otras formas. La agresión en Eloxochitlán se canaliza principalmente en la brujería: las prácticas de magia malévolas constituyen el sucedáneo de la agresión física.

Si la relación total de muertes, de enfermedades y de daños en general sobre las personas y propiedades, que se atribuyen en Eloxochitlán a la brujería, pudiera compararse con la estadística de agresiones físicas ocurridas en Tajín, probablemente la balanza de la hostilidad se inclinaría hacia Eloxochitlán. No importa el carácter real o sobrenatural de las prácticas agresivas; el hecho es que la persona que usa la magia para agredir a un enemigo está tan segura de la eficacia de su acción, y se siente tan responsable por sus consecuencias aparentes como el Totonaco de Tajín que ultima a tiros y a machetazos a su adversario.

Nuestro verdadero problema no es la frecuencia o ausencia de la hostilidad —puesto que sabemos que existe en ambos lugares—, sino por qué en Tajín se manifiesta en agresión física y en Eloxochitlán en agresión mágica. En nuestra opinión, ambas maneras de expresar la agresividad tienen su razón de ser en la estructura sociocultural y en el carácter social. Para concretar nuestro punto de vista hemos de recordar la fortaleza de la organización política en Eloxochitlán y su firme control sobre las actividades de cada individuo. El autor de un delito tiene muy pocas posibilidades de escapar sin castigo, a no ser que cuente —como en el caso del homicidio colectivo que relatamos— con el apoyo de la comunidad. De hecho, existe una hiperpreocupación para que nadie escape sin castigo; incluso los animales son condenados por las autoridades. En Tlayehualcingo, otra comunidad totonaca vecina de Eloxochitlán, hemos visto a vacas, guajolotes y perros cumpliendo sentencias en la cárcel. En Tajín, en cambio, la debilidad de la organización política hace casi imposible no ya la aplicación de sanciones, sino la simple averiguación del delincuente. Además, la vida social gira alrededor de

la familia, y la organización política es, en muchos aspectos, una superestructura artificial sin prestigio verdadero y hasta resentida. Es evidente que mientras en un lugar la agresión física está facilitada y hasta estimulada por un conjunto de circunstancias, en el otro se ve obstaculizada y severamente prohibida.

Es preciso tomar en cuenta otro elemento básico. El Totonaco de Tajín es realista, y el de Eloxochitlán proyectivista. De la misma manera que el primero controla el mundo exterior con su tecnología y su economía, y que el segundo quiere controlarlo principalmente con métodos sobrenaturales, uno agrade físicamente (realísticamente) y el otro mágicamente (irrealísticamente). Las prácticas agresivas son, pues, coherentes con la orientación general de la cultura. Al mismo tiempo, ni la agresión física de Tajín, ni la mágica de Eloxochitlán, ponen en peligro el eje respectivo de su vida social: la familia en un lugar, la comunidad en el otro. La brujería en Eloxochitlán se nos presenta como un mecanismo de descarga de la hostilidad. Es sintomático que la agresión física en Tajín coincida con la ausencia de magia malévola.

El problema de los orígenes, de las fuentes psicosociales de la agresividad, es una cuestión diferente. Desde que Freud enunció su hipótesis del "instinto de muerte" dinámicamente amalgamado con la sexualidad, la teoría psicoanalítica ha sufrido profundas transformaciones. Es posible que el cambio más radical sea el producido por la que podríamos llamar tendencia sociocultural. En general, los psicoanalistas están de acuerdo, sin embargo, en que la hostilidad debe ser considerada como resultante de frustraciones y de ansiedad. La diferencia parece residir en que Freud y sus seguidores ortodoxos ponen el acento en las tendencias instintivas (orientación anatómico-fisiológica), y la tendencia más reciente de su escuela hace hincapié en el medio sociocultural (orientación sociológica). En realidad, existe una compleja interrelación de las necesidades biológicas y de los medios socializados de satisfacerlas; podríamos decir, incluso, que las necesidades deben ser ajustadas a las técnicas de satisfacción. Pero, además, la cultura y la sociedad crean nuevas necesidades y dan nuevas formas a las necesidades biológicas. La cultura y la sociedad no pueden verse exclusivamente como mecanismos más o menos complicados de satisfacción y ajuste de necesidades primarias, sino también y quizá, principalmente, como creadoras de nuevas necesidades, tan apremiantes como las otras. Ocurre así no sólo en las "altas" culturas, sino en las llamadas "primitivas".

Todo esto explicaría la intensidad de las tendencias agresivas en Tajín y en Eloxochitlán, donde, a las frustraciones sufridas en las necesidades biológicas, habría que añadir las específicas de la estructura sociocultural, y las originadas por la crisis de la cultura y su relación especial con la cultura y la sociedad dominantes a su alrededor. Si las fuentes de la agresividad son la ansiedad y las frustraciones, ciertamente no faltan motivos en ambas comunidades.

Podemos ver la agresión como un proceso en el que debemos registrar: 1) una situación de ansiedad y frustración derivada en hostilidad y agresividad; 2) un factor desencadenante de la agresión, que no es necesariamente su "causa"; 3) las formas de realización de la agresión, y 4) el objeto de la agresión, que no es siempre su "objetivo" verdadero. Ostensiblemente, los Totonacos de Tajín reconocen tres motivos principales para la agresión y particularmente para el



homicidio: el robo, en especial de vainilla; las mujeres, especialmente por infidelidad; la venganza, sobre todo por algún otro homicidio.

Es fácil comprender por qué el robo de vainilla tiene importancia crítica, y de ello hemos hablado oportunamente. Tampoco ofrece dificultad la comprensión de la ofensa representada por la infidelidad o el homicidio perpetrado en un miembro de la familia. Pensamos, sin embargo, que debe subrayarse una relación muy especial entre los tres motivos: en todos los casos se trata de sustracción o de destrucción de propiedad, de bienes personales. El Totonaco de Tajín no resiste pasivamente un ataque a su propiedad (a su seguridad); el ataque abre inmediatamente el proceso que culmina en la agresión. Podría alegarse que no constituye un rasgo especial de Tajín, sino más bien una característica humana general. Pero esto es un prejuicio cultural nuestro, como veremos en seguida en relación a Eloxochitlán.

¿Por qué este tipo de ofensas, y no otros, produce principalmente la agresión? La respuesta está en los fundamentos psicosociales de la seguridad del Totonaco de Tajín (la posesión de bienes), y en la consiguiente identificación del individuo con sus pertenencias (y su familia). La sustracción o destrucción de bienes personales (incluyendo el asesinato de un pariente) es una tentativa de aniquilar a la propia persona. El consecuente realismo de los miembros de esta comunidad explica, asimismo, la coincidencia del factor desencadenante con la causa verdadera de la agresión, y también la asimilación del objeto de la agresión con el objetivo verdadero, por lo menos en la mayoría de los casos. En general, es cierto que no hemos encontrado los mecanismos de desplazamiento, sustitución o proyección de la agresividad que han podido establecerse en otras situaciones.<sup>14</sup> En cambio, encontramos represión de la agresividad, que se mantiene controlada, oculta, latente, hasta que encuentra una oportunidad de expresarse destructoramente. Sólo la embriaguez puede aflojar la rigidez del control y permitir el afloramiento de la agresividad en condiciones no preparadas ni previstas por el agresor. Por eso, aparte de algunas riñas en estado de intoxicación alcohólica, la agresión en Tajín es siempre premeditada, organizada y realizada con sumo control.

En Eloxochitlán, los elementos desencadenantes de la agresión parecen estar principalmente en los resultados de la competencia individual por la consecución de riqueza y de autoridad, más que en la competencia misma. La acumulación de bienes por una persona va acompañada de una acumulación paralela del resentimiento de los miembros de la comunidad contra ella. De la misma manera, el ejercicio de la autoridad (que presenta siempre marcados rasgos de arbitrariedad y despotismo) convierte a una persona en el centro de la hostilidad del grupo. Sin embargo, los Totonacos de Eloxochitlán mantienen en estos casos una curiosa actitud ambivalente. La persona que comparativamente tiene muchos bienes o ejerce el poder, es vista con resentimiento y hostilidad. Pero, al mismo tiempo, sus vecinos se manifiestan con ella obedientes hasta el servilismo, dependientes y explotadores por medio de la sumisión.

Es fácil comprender que el objeto de la agresividad cambia constantemente, y que la hostilidad del grupo va pasando de unas personas a otras. El ejercicio de la autoridad facilita otra buena oportunidad de descargar la agresión. Las autoridades recién nombradas hacen sentir su propia hostilidad, y la de la comunidad entera, especialmente sobre las autoridades

salientes y los "ricos". Todos los medios socialmente aprobados se utilizan: multas, cárcel, trabajos forzados, obligación de dar fiestas, etc. La rotación de los puestos de la autoridad y la explotación de los "ricos" facilitan un buen complemento de la agresión mágica, que a pesar de todo retiene su papel principal.

Resulta interesante comprobar que el robo, que en Tajín indica la fase más crítica de la hostilidad y se contesta con el homicidio, en Eloxochitlán, cuando se presenta, lo que ocurre varias veces, se contesta con una denuncia formal ante las autoridades, y se resuelve más o menos pacíficamente por medios legales. El hecho mismo de que el robo sea tan poco frecuente en Eloxochitlán, y sobre todo que no sea expresión de agresividad, es ya suficientemente significativo en contraste con Tajín. Ciertamente, la especie de redistribución forzosa de parte de los bienes de un "rico" podría considerarse como un equivalente psicológico del robo, particularmente en su aspecto de destructividad, de agresión. Pero aquí terminaría el paralelismo, porque la finalidad tácita en Eloxochitlán es de consumo ("oral"), y de acumulación ("anal") en Tajín.

En definitiva, la estructura socio-cultural y psico-social de cada grupo predetermina la intensidad y las formas específicas de la agresividad; sus puntos focales y factores desencadenantes, y las posibilidades de su control social e individual, de su represión y canalización.

## VI. COMENTARIOS SOBRE EL MÉTODO Y LA TERAPÉUTICA

Hubiéramos deseado añadir a este ensayo la documentación referente a la exploración de la personalidad individual (pruebas psicológicas, material autobiográfico, observación de conducta personal, etcétera), y su análisis detallado. Asimismo, nos parecía útil insistir en descripciones más detalladas de la educación infantil y de su relación con los factores socioculturales. Quizá lo hagamos en otra oportunidad en que dispongamos de mayor tiempo y espacio.

Deseamos hacer observar, también, que el criterio metodológico que hemos seguido funciona bien cuando el grupo estudiado es social y culturalmente homogéneo. Cuando el grupo es heterogéneo y bien diferenciado, se hace necesario recurrir al manejo del concepto de personalidad de *status*, a que nos referimos antes.

Cuando la cultura y las formas sociales de un grupo homogéneo o heterogéneo están en rápido proceso de cambio, hay necesidad, además, de recurrir a los conceptos de norma y transgresión. Ésta es, precisamente, la debilidad mayor que notamos al revisar nuestro ensayo. ¿Cómo se transmiten a la educación infantil —o sea, al período formativo del carácter social— las nuevas necesidades y problemas que aparecen en una estructura sociocultural cambiante? ¿Qué relación tienen estos cambios con la existencia de personalidades desviadas del carácter social, con el desarrollo de la transgresión? Este problema parece ser de la mayor importancia cuando se plantea la cuestión de una terapéutica social.

Supongamos, por ejemplo, que las condiciones ambientales de Eloxochitlán cambiaran para ser similares a las de Tajín, y empezara a desarrollarse activamente el cultivo de la vainilla,

facilitando al grupo alimentación suficiente e ingresos monetarios substanciales. Aquellos que hasta el momento constituían la excepción del grupo, y cuya existencia podemos suponer, con rasgos de personalidad acumulativos (transgresores hasta ahora), se convertirían en el tipo mejor preparado para adaptarse al cambio y explotarlo favorablemente. El resto del grupo acabaría aceptando la norma de los viejos transgresores, o sería desplazado social e incluso geográficamente, como ha ocurrido en otros lugares de México en condiciones parecidas bajo la influencia de cambios tecnológicos (riego, por ejemplo, o un nuevo cultivo).

El problema hipotético que planteamos no es tan gratuito. Probablemente, algo parecido ocurrió en Tajín al iniciarse la explotación comercial de la vainilla. No es difícil que desarrollos semejantes se estén produciendo, en estos momentos, en otros lugares de México. Un análisis específico del carácter social y de las variedades tipológicas, así como de las normas y de las transgresiones, realizado en varias comunidades en proceso de cambio, arrojaría luz sobre estas cuestiones y, sobre todo, nos permitiría planear mejor cambios favorables para el bienestar del grupo.

El manejo empírico de la situación en ciertas comunidades ha sido hasta ahora, indudablemente, una fuente provechosa de enseñanzas todavía no bien estudiadas. Pero ha demostrado, asimismo, ser peligroso. A menudo se han provocado conflictos inesperados y crisis imprevistas, que han escapado también al control.

Deseamos poner algunos ejemplos de estas posibilidades, haciendo caso omiso de las posibilidades de aceptación. La desaparición de la poliginia en Tajín podría ser buscada como un medio de aliviar las tensiones en la familia, las resultantes de la escasez de mujeres, etc. Pero es claro que uno de los resultados inmediatos sería una verdadera crisis en el cultivo de la vainilla y, en general, en el trabajo agrícola. En ciertos casos, la crisis podría ser resuelta en parte con el uso de jornaleros. Pero en la actualidad no existe fuerza de trabajo disponible, y la introducción del método de pagar salarios desorganizaría el sistema de "trabajo por trabajo", que funciona ahora con éxito, constituyendo, además, uno de los nexos de convivencia y solidaridad más importantes.

El robo de vainilla, como grave problema social, podría ser resuelto por medio de un sistema cooperativo de control y venta de la producción, y por el reforzamiento de la organización política. Pero ¿no podría el sistema cooperativo anular el vigoroso individualismo de Tajín, que es una de las bases de su fuerza y de su supervivencia? Por otra parte, el reforzamiento de la organización política, ¿no podría provocar otro tipo de conflictos, distintos de los actuales, pero igualmente peligrosos?

La seguridad del Totonaco de Eloxochitlán fue reforzada por el Gobierno entregándole tierras inafectables e intransferibles. Pero esto ha producido el resultado secundario de anular la competencia efectiva y el estímulo para la acumulación y buen uso de los bienes. La comunidad, desde el punto de vista económico, se ha fosilizado, y la gente consume gran parte del producto de su trabajo en orgías alcohólicas.

Por otra parte, la bien intencionada actividad de maestros y sacerdotes para anular las creencias y supersticiones mágicas, ¿no puede producir mayor ansiedad y posiblemente más alcoholismo? Y la pérdida de la brujería como canalización de la agresividad, ¿no puede originar una desviación hacia la agresión física y el homicidio?

No es nuestra intención proponer el abstencionismo. Por el contrario, creemos que los científicos sociales pueden y deben intervenir activamente en la vida de los grupos humanos, con la finalidad de eliminar conflictos y conseguir mayor bienestar. Pero es también nuestro firme criterio que deben intervenir como tales científicos, y solamente de esta manera. La pérdida de la confianza en la ciencia social parece, en parte, un resultado de las experiencias de los investigadores dedicados al manejo empírico de los problemas sociales, aunque éste sea, a la vez, una de las condiciones de su progreso.

El conocimiento científico de la sociedad es todavía muy pobre, especialmente en la esfera de sus relaciones con la personalidad. Pero no tanto como para que se pueda evadir la cuestión de su aplicación. La aplicación debe hacerse, sin embargo, con el máximo posible de garantías. Esto quiere decir que la llamada investigación "pura" —que es la única garantía seria de la ciencia "aplicada"— no debe cesar por un momento. Los planteamientos "teóricos" de hoy son el camino hacia las soluciones "prácticas" de mañana.

#### SUMMARY

This paper presents three problems typical of many rural communities in Mexico: alcoholism, witchcraft and homicide. To study these, ethnological and psychological methods were combined. The paper is divided into the following sections: I. Physical and cultural environment, which includes a general description of the natural and cultural environment of the two communities examined; II. Alcoholism, witchcraft and homicide, with a description of the incidence and characteristics of each in the two places; III. Basis and method of the research, a brief discussion regarding the method followed and its theoretical bases; IV. The social characteristics of the two communities, an analysis of the socio-cultural mechanisms in the formation of the type of personality required; V. Analysis of the socio-cultural dynamics, a discussion of the three problems in their total socio-cultural and psychological context; VI. Comments on method and therapeutics, a final analysis of the "application" of the social sciences in concrete cases.

Some of the conclusions arrived at are the following: the study of social character or of basic personality should not be focused solely or principally on childhood education and experiences, but on the total structure of society and on the global cultural context. Childhood education and experiences are not determining factors of socio-cultural phenomena, but dynamic elements that transmit the needs and problems from the structure of society to each of its members, thereby outlining the social character. This theoretical basis is important not only to establish methodology but is especially fundamental when it is planned to use scientific knowledge to produce favorable changes in a community.

Social character, based on the socio-cultural structure, determines the essential aspects of drunkenness and the conduct of the drunkard. In one of the communities studied, alcoholism helps to maintain psycho-cultural stability, relieving anxiety and increasing security in the unrealistic control of environment. In the other community, alcohol unleashes aggressive impulses and acts as a factor which produces anxiety and conflicts. Likewise, the socio-cultural and psycho-cultural structure of each group predetermines the intensity and specific forms of aggressiveness, its focal points and the factors it unleashes, as well as the possibilities of its social and individual control, of its repression and channeling. Malevolent magic and a strong political organization in one place provide channels for aggressiveness and its control, while in another community the lack of these mechanisms leads to homicide.

The authors point out that the method used functions well when the group studied is socially and culturally homogeneous. When the group is heterogeneous and well differentiated, it is necessary to recur to the concept of status personality. When the culture and social forms of a homogeneous or heterogeneous group are in a rapid process of change, it is necessary to recur to the concepts of standards and transgression. The latter brings up the problem, which has been very little studied, of how to transmit to children new problems and needs of a changing socio-cultural structure and the relations of the change with the existence of transgressing personalities.

\*Publicado en *América Indígena*, Vol. XIV, México, D.F., Enero de 1954, núm. 1, pp. 7-36.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Una síntesis de este trabajo fue presentada al IV Congreso Mundial de Salud Mental, celebrado en México, D. F., en 1951.

<sup>2</sup> Los estudios etnográficos de las dos comunidades se desarrollaron, durante los años 1948-51, bajo la dirección de la doctora I. Kelly, en un programa patrocinado por el Institute of Social Anthropology de la Smithsonian Institution y el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México.

<sup>3</sup> El primer volumen del informe de Tajín ya ha sido publicado. Cf. Isabel Kelly y Ángel Palerm: *The Tajín Totonac*, Vol. I, Washington, D. C., 1952; Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication N° 13.

<sup>4</sup> Véase una discusión de este problema en Ángel Palerm: "La civilización urbana", *Historia Mexicana*, México, D. F., 1952, N° 6.

<sup>5</sup> Véase, a propósito de estos términos, a R. Benedict: *Patterns of culture*, New York, 1949; The New American Library; sobre su posible aplicación a las culturas indígenas de México, Ángel Palerm: "Culturas apolíneas y dionisiacas en el México antiguo", conferencia ante la Sociedad Mexicana de Psicología, parcialmente publicada en *Psiquis*, México, D. F., 1949, N° 6.

<sup>6</sup> Tocó al antropólogo que firma este ensayo encontrar uno de los cuerpos en el camino. La víctima había recibido, aparte de los disparos, más de diez machetazos gravísimos, la mayor parte perfectamente inútiles. A pesar de que el muerto era un amigo nuestro, nos fue imposible reconocerlo.

<sup>7</sup> Es claro que en un ensayo de esta clase el antropólogo no puede acometer la tarea de una descripción exhaustiva de la cultura de cada grupo. Tampoco parece deseable hacerla. Sin embargo, conociéndola, el psicólogo está en condiciones de apuntar los elementos más significativos, y de colaborar con el antropólogo en su exposición. De esta manera, el trabajo no se forma de una serie de piezas aisladas escritas cada una por un especialista y luego reunidas formalmente. La descripción cultural, por el contrario, queda empapada, por decirlo así, de sentido psicológico, mientras que las interpretaciones y descripciones psicológicas lo están de sentido antropológico.

<sup>8</sup> Véase Erich Fromm: "Psychoanalytic characterology and its application to the understanding of culture", *Culture and personality* (S. Stansfeld Sargent and Marian W. Smith, Eds.), New York, 1949; Viking Fund.

<sup>9</sup> Véase Abram Kardiner, 1945, *El individuo y su sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.: 1947, *The psychological frontiers of society*, Columbia University Press. New York.

<sup>10</sup> Véase *op. cit.*, y, además: *Escape from freedom*, New York, 1941; Farrar & Rinehart; *Man for himself*, New York, 1947; Rinehart and Co.

<sup>11</sup> Linton llamó la atención sobre estas variedades, a las que llamó “personalidad de *status*”; cf. Ralph Linton: “Problems of status personality”, *Culture and personality* (S. Stansfeld Sargent and Marian W. Smith, Eds.), New York, 1949; Viking Fund. Mucho antes, Malinowski había indicado semejante posibilidad en su crítica al psicoanálisis de la cultura; cf. Bronislaw Malinowski: *Sex and repression in savage society*, London, 1949; The Humanities Press, Inc.

<sup>12</sup> A. Kardiner, *op. cit.*, ya hizo observar la importancia de los sistemas proyectivos (en lo que el control mágico de la naturaleza tiene su fundamento) en culturas que no han conseguido un buen control de su ambiente físico.

<sup>13</sup> Véase de Donald Horton: “The functions of alcohol in primitive societies”, *Personality in nature, society, and culture* (Clyde Kluckhohn and Henry A. Murray, Edits.), New York, 1948; Alfred A. Knopf.

<sup>14</sup> Véase, por ejemplo, Hortense Powdermaker: “The channeling of negro aggression by the cultural process”, *Personality in nature, society, and culture* (Clyde Kluckhohn and Henry A. Murray, Edits.), New York 1948; Alfred A. Knopf.

## LA ECONOMÍA PRIMITIVA DE LOS ISLEÑOS DE TROBRIAND<sup>1</sup> \*

*Bronislaw Malinowski*

Se requiere sólo un conocimiento somero de lo escrito en etnología para convencernos de que hasta el momento actual se ha prestado poca atención a las cuestiones de economía entre las razas primitivas. Se ha especulado en torno al origen de las instituciones económicas, sobre todo con respecto a los orígenes de la propiedad privada, o las fases de desarrollo económico y determinadas cuestiones de intercambio, de «dinero primitivo» y de formas rudimentarias de la división del trabajo. Por regla general, sin embargo, los resultados conseguidos han sido de escasa importancia porque el tiempo que los ensayistas teóricos han dedicado a reflexionar seriamente sobre los problemas económicos no es de ningún modo proporcional a su complejidad e importancia, y las observaciones de campo existentes son muy pocas. Y así, la falta de inspiración proveniente del trabajo teórico ha tenido consecuencias negativas sobre el trabajo de campo etnográfico, y una encuesta rigurosa de los mejores documentos sobre la vida salvaje revela poco o nada de valor para el economista.

Un estudioso de la economía, equipado de una teoría sistemática, podría muy lógicamente sentir la tentación de investigar si es posible, y hasta qué punto, aplicar sus conclusiones a un tipo de sociedad totalmente diferente de la nuestra. No obstante, trataría en vano de encontrar respuesta a la pregunta sobre la base de los datos etnológicos existentes, o si formulaba una respuesta, no podría ser correcta. En realidad la pregunta ya se ha hecho y hay un intento de solucionarla en el libro de C. Buecher *Industrial Evolution*. Sus conclusiones son, en mi opinión, un fracaso, sin que ello se deba a ninguna falla en el razonamiento o en el método, sino al material defectuoso con que se han formado. Buecher llega a la conclusión de que los salvajes —entre ellos incluye a razas tan altamente desarrolladas como los polinesios— no tienen organización económica; están en una fase pre-económica; los de grado inferior en la fase de la búsqueda individual de alimentos, los de grado superior en la fase de economía doméstica autónoma.

En este artículo intentaré presentar unos cuantos datos que se refieren a la vida económica de los habitantes de las Islas Trobriand, una comunidad que vive en un archipiélago de coral frente a la costa noreste de Nueva Guinea. Estos indígenas, típicos isleños de los Mares del Sur, de raza melanesia, con una institución de jefatura bien desarrollada, una gran habilidad en diversos oficios y con un buen arte decorativo, no están en absoluto en el extremo más bajo de la vida salvaje. No obstante, en su nivel general de cultura pueden considerarse representativos de la mayoría de razas salvajes actualmente en existencia, y culturalmente están menos desarrollados que los polinesios, que la mayoría de los indios norteamericanos, y que los africanos e indonesios. Si encontramos, por lo tanto, formas claras de

organización económica entre ellos, podemos asumir con toda seguridad que incluso entre los salvajes más inferiores se pueden encontrar más datos de interés económicos que los documentados hasta ahora.

Primero haré una descripción de los recursos naturales de los habitantes de las islas de Trobriand, junto con una encuesta general sobre cómo los utilizan. Los indígenas viven en las islas de coral planas, cubiertas de tierra rica, espesa, muy adecuada para el cultivo de ñames y taro, además gozan de lluvias regulares y beneficiosas. La costa está rodeada en algunas partes de un borde de arrecifes, y en otras, encierra lagunas grandes, de poca profundidad, repletas de peces. Con tan excelentes alicientes naturales, los indígenas son espléndidos labradores y pescadores de primera categoría, trabajadores duros y eficientes en ambas empresas. A su vez son recompensados con una perenne abundancia de alimentos, suficiente para abastecer a una población muy densa, comparada con la de otras tribus de esta parte del globo. En horticultura los nativos consiguen buenos resultados a pesar de que usan sólo un utensilio muy primitivo: un bastón de punta, fabricado y tirado cada vez que van a trabajar. En la pesca utilizan redes grandes, además de trampas, anzuelos y venenos. Como artesanos sobresalen en el entallado de la madera, trenzado de cestas, y en la producción de adornos muy estimados de conchas. Por otra parte, debido a la carencia de materiales, tienen que depender de la importación de utensilios de piedra y cerámica provenientes de otras tribus, ya que, naturalmente, en una isla de coral no se pueden obtener ni piedra dura ni arcilla. He empezado haciendo esta descripción general de sus recursos, actividades y artes, para señalar el estrecho marco dentro del que se encierran las notas que comúnmente se dan sobre la economía. Los datos en estas descripciones ofrecerían sin duda una mayor riqueza de detalles, especialmente en el aspecto tecnológico, pero sería básicamente la descripción sucesiva de las diversas actividades conectadas con la búsqueda de comida y la fabricación de objetos, sin ningún intento de discutir los problemas más complejos que se refieren a la organización de la producción, distribución, y al mecanismo de la vida tribal en su aspecto económico.

Esto es lo que se ofrecerá en este artículo, empezando por la producción, y tomando la agricultura como ejemplo.

Las cuestiones con que nos encontramos son, primero, el problema importante de la tenencia de la tierra: luego, los problemas menos obvios de la organización de la producción. El trabajo en los huertos, ¿los hace cada familia, o cada persona individualmente y por separado? ¿O existe una coordinación general de trabajo, una organización social de sus esfuerzos, y, si es así, cómo es llevado a cabo y por quién? ¿Están las sucesivas fases del trabajo integradas en un todo orgánico, por un guía personal, o por alguna fuerza social o psicológica?

La tenencia de la tierra entre los indígenas de Trobriand es bastante compleja, y es una buena muestra de las dificultades para resolver problemas de este tipo en el campo etnográfico y de los peligros de caer erróneamente en una solución aproximada y no adecuada. Cuando empecé a preguntar sobre este tema, primero recibí de mi informante indígena una serie de afirmaciones generales, tales como el jefe es el propietario de toda la tierra, o que cada parcela tiene su propietario o que todos los hombres de la aldea tienen la tierra en propiedad conjunta. Luego intenté responder a la pregunta por el método de la investigación concreta: tomé una parcela en concreto y pasé a preguntar



sucesivamente, a varios informantes por separado, quién era el propietario. En algunos casos se me mencionaron hasta cinco diferentes «propietarios» de una parcela: cada respuesta, descubrí luego, contenía parte de verdad, pero ninguna era por sí sola la correcta. Fue sólo después de que hube dibujado un plano completo de los huertos de varias aldeas, y de haber preguntado sucesivamente acerca de detalles, no sólo concernientes a cada huerto, sino referentes a cada una de las diversas alegadas formas de «propiedad», que logré llegar a una conclusión satisfactoria. La dificultad principal en ello, como en tantas cuestiones similares, está en que damos nuestro propio sentido del concepto de «propiedad» a la correspondiente palabra indígena. Al hacer esto pasamos por alto el hecho que para los indígenas la palabra «propiedad» no sólo tiene un significado diferente, sino que usan una sola palabra para referirse a varias relaciones legales y económicas, entre las cuales nos es absolutamente necesario hacer una distinción.

El jefe (*Guya'u*) en las islas Trobriand tiene un definido derecho eminente sobre toda la tierra de los huertos dentro del distrito. Éste consiste en el título de «amo» o de «propietario» (*Toli*), y en el ejercicio de determinados derechos y privilegios ceremoniales, tales como la decisión sobre qué tierras deben de convertirse en huertos, el arbitraje en disputas sobre huertos y varios privilegios menores. El mago de los huertos (*Towosi*) también se llama a sí mismo el «amo» del huerto», y se le considera como tal en virtud de las complejas funciones mágicas y otras que lleva a cabo en el curso del cultivo del huerto. Además también, en determinados casos, y sobre ciertas porciones de tierra, se concede el mismo título a los notables o sub-jefes, que ostentan cargos menores en conexión con ellas. Finalmente, cada parcela pertenece a uno u otro individuo de la comunidad de la aldea, y, cuando se cultivan huertos en esta determinada porción de tierra, este propietario o usa él mismo la parcela, o la arrienda a otro bajo un complicado sistema de pago. El jefe, el mago y los notables también son propietarios individuales de un número de parcelas de huerto, independientemente de sus derechos generales.

Ahora bien, la razón por la cual el economista no puede dejar de lado estos derechos eminentes y estas complicaciones es que los indígenas les conceden un gran valor, y, lo que es todavía de mayor importancia, que estos derechos superiores conllevan definidas funciones y otorgan influencias concretas de importancia económica.

Así pues, las condiciones complejas de tenencia de la tierra, las no infrecuentes disputas sobre el cultivo de los huertos, y la necesidad de crear y mantener el trabajo comunitario, requiere una autoridad social, y ésta es ejercida por el jefe con la ayuda de los notables. Por otro lado, el *Towosi*, el mago hereditario de cada comunidad de la aldea, tiene en gran medida el control de la iniciativa en el curso más detallado de los trabajos. Cada fase del cultivo es inaugurada por un rito mágico que él celebra. También da órdenes sobre los trabajos que tienen que hacerse, vigila cómo se llevan a cabo, e impone los períodos de tabú que lo puntúan.

Los trabajos de horticultura son iniciados por una reunión, convocada por el jefe y celebrada enfrente de la casa del mago, en la que se deciden todas las disposiciones y distribución de los lotes del huerto. Inmediatamente después de esto, los miembros de la comunidad de la aldea traen un don de alimentos seleccionados al mago del jardín, quien por la noche ofrece en sacrificio una porción a los espíritus ancestrales, con una invocación, y a la vez que pronuncia un largo ensalmo sobre unas

hojas especiales. A la mañana siguiente, el mago va al huerto, acompañado por los hombres de la aldea, cada uno de los cuales lleva un hacha con la cuchilla envuelta por las hojas encantadas. Rodeado por los habitantes de la aldea, el *Towosi* (el mago) golpea el suelo con un bastón ceremonial, mientras pronuncia una fórmula. Esto lo hace en cada parcela del huerto sucesivamente, y en cada una de ellas los hombres cortan unos pimpollos con el hacha. Después, durante aproximadamente un mes, los arbustos de los proyectados huertos son cortados por hombres solamente, y a veces se organiza el trabajo en común. El *Towosi* es quien decide cuándo ha de empezar la fase siguiente, la quema del arbusto y la limpieza del suelo. Cuando cree que el arbusto cortado está suficientemente seco, impone un tabú sobre el trabajo en el huerto, de modo que hay que parar la corta de los arbustos que han quedado rezagados. Con una serie de ritos que por regla general duran tres días, inicia el trabajo de limpiar el lote del huerto; lo cual después es llevado a cabo por hombres y mujeres conjuntamente, trabajando en familias, cada una en su propio lote, sin la ayuda del trabajo comunal. La plantación de los ñames es inaugurada por una ceremonia muy elaborada, que también dura varios días, durante los cuales no se hacen otros trabajos en el huerto. Un rito mágico propio inicia cada fase, la erección de los soportes de la planta del ñame; la limpieza de los huertos, realizada mediante el trabajo comunitario de las mujeres; la limpieza de las raíces y tubérculos de los ñames; la cosecha preliminar de los ñames primerizos; y finalmente la cosecha principal de los ñames tardíos.

Cuando las plantas empiezan a crecer se celebran una serie de ritos mágicos, paralelos a los inaugurales, en los que se supone que –el mago da impulso al crecimiento y desarrollo de la planta en cada una de sus fases sucesivas. Así, se celebra un rito para hacer que brote la semilla del tubérculo; otro empuja al nuevo retoño; otro le hace salir hacia afuera de la tierra; y hay otro que le hace enroscarse alrededor del soporte, luego, con más ritos, se hace que las hojas broten, se abran, se extiendan, respectivamente.

El *Towosi* (el mago del huerto) celebra siempre primeramente los ritos en uno de los cuatro lotes del huerto que se han seleccionado especialmente para ello al comienzo de la temporada, y que se llaman *Leywota*. En determinadas ceremonias, luego él sigue celebrando la magia en todos los lotes del huerto, en otras la magia sólo se celebra en los lotes seleccionados. Los *Leywota* son importantes desde el punto de vista económico, porque el propietario de tal lote está obligado a llevar la misma marcha que la magia, es decir que no puede rezagarse en su trabajo. Además, las parcelas *Leywota* se trabajan siempre con cuidado especial, y se mantienen a un nivel muy elevado de horticultura. Así, tanto en la regularidad como en la calidad del trabajo hecho, estos lotes marcan la pauta a todos los demás.

Además de la influencia indirecta ejercida por el *Towosi* sobre los trabajos del huerto, al iniciar e inaugurar las fases sucesivas, al imponer los tabús, y marcando la pauta por medio de los lotes *Leywota*, inspecciona también directamente determinadas actividades de importancia general para todos los huertos. Así, por ejemplo, vigila el trabajo de erigir una valla alrededor del huerto. Todas las parcelas están situadas en el interior de una valla común, a la que todas han de contribuir, según lo que corresponde a su parcela o parcelas. Así, la negligencia de un individuo descuidado podría resultar en perjuicio para todos, pues cerdos salvajes o wallabies podrían entrar y destruir la nueva cosecha. Si esto ocurre, el mago se yergue enfrente de su casa durante el atardecer y arenga a la aldea, a menudo mencionando al culpable por su nombre y colmándole de reproches: un recurso que pocas veces deja

de tener su efecto.

Es fácil ver que el mago cumple funciones varias y complejas, y que al considerársele el «amo del huerto», no deja de ser sin motivo. Pero ¿cuál es la importancia económica de sus funciones? Los indígenas creen profundamente que a través de su magia el *Towosi* controla las fuerzas de la Naturaleza, y también creen que debe de controlar el trabajo del hombre. Para ellos empezar una nueva fase en el cultivo del huerto sin una inauguración mágica es impensable. Así, su poder mágico, ejercido al mismo tiempo que el trabajo de los hombres, su cooperación mágica, para decirlo así, les inspira confianza en el resultado y les es un poderoso impulso para trabajar. Su creencia implícita en la magia les da además un líder, cuya iniciativa y mando aceptan con presteza en todas las cuestiones, cuando es necesario. Es obvio que la serie de ritos mágicos, al puntuar el curso de las actividades en intervalos regulares, imponiéndoles una serie de períodos de descanso, y, con la institución de los lotes pautas (*Leywotá*), al fijar un modelo para la comunidad entera, es de una importancia muy grande. A este nivel cultural actúa como fuerza psicológica, contribuyendo a crear un sistema de trabajo más organizado que lo que podría conseguirse por medio de la fuerza o la razón cultural.

Así, podemos responder a las preguntas que se refieren a la organización de la producción, resumiendo nuestros resultados y diciendo que la autoridad del jefe, la creencia en la magia, y el prestigio del mago, son las fuerzas sociales y psicológicas que regulan y organizan la producción; que ésta, en lugar de ser la suma de los esfuerzos individuales no coordinados, es una empresa tribal compleja y unida orgánicamente.

Finalmente, hay que decir unas pocas palabras sobre el carácter del trabajo entre los habitantes de Trobriand. Sería tener una visión totalmente errónea de sus actividades económicas, si nos imagináramos que los indígenas son perezosos por temperamento y que sólo pueden trabajar bajo apremios del exterior. Tienen ávido interés por sus huertos, trabajan con brío, y pueden hacer trabajo sostenido y eficiente, tanto cuando lo efectúan comunalmente como individualmente. Hay diferentes sistemas de trabajo comunal a diversas escalas: a veces las diferentes aldeas se juntan, a veces se junta la comunidad entera, a veces unas cuantas familias. A los diversos tipos de trabajo comunal se les da distintas denominaciones indígenas, y el pago en alimento también es diferente. En los tipos más extensos de trabajo, es responsabilidad del jefe alimentar a los trabajadores.

Merece atención especial una interesante institución de la actividad ceremonial. Se conoce con el nombre de *Kayasa* y podría describirse como un período en que todas las actividades, ya sea el cultivo del huerto, la pesca, la artesanía e incluso los meros juegos y festividades, son llevadas a cabo con intensidad especial. Cuando la temporada es buena, y la comunidad entera siente que el tiempo es propicio, el jefe anuncia la *Kayasa*, y la inaugura dando un gran festín. Todo el período de la *Kayasa* está puntuado por otros festines, también dados por el jefe, y todos los que toman parte están bajo la obligación implícita de hacerlo todo lo mejor que puedan y trabajar lo más duro posible, para que la *Kayasa* resulte un éxito.

Hemos hablado de su producción tomando el ejemplo del cultivo de los huertos. No obstante, hubiéramos llegado a las mismas conclusiones si hubiéramos hablado de la pesca, de la construcción de casas o canoas, o si hubiéramos ofrecido una descripción de sus grandes expediciones comerciales.

Todas estas actividades están basadas en el poder social del jefe y la influencia de los respectivos magos. En todas ellas la cantidad del producto, la índole del trabajo y el modo en que se hace —todos rasgos esencialmente económicos— están muy modificados por la organización social de la tribu y por su creencia en la magia. Normas consuetudinarias o legales, ideas mágicas y mitológicas, sistematizan sus actividades económicas y las organizan sobre una base social. Por otro lado, está claro que si un etnólogo se propone describir un aspecto de la vida tribal, sin enfocarlo también desde el punto de vista económico, su descripción estaría condenada al fracaso.

Esto se verá todavía más claramente después de una descripción del modo en que distribuyen lo producido y lo utilizan en lo que podría llamarse la financiación de la empresa tribal. Aquí, de nuevo, hablaré, para simplificar, sobre todo del producto de los huertos. En tanto que a cada hombre se le ha destinado en cada estación uno o varios lotes del huerto, se hubiera podido suponer que, según el principio de la «economía doméstica cerrada», cada familia hubiera, por sí sola, consumido los productos resultados de su trabajo. En la realidad, la atribución o distribución, lejos de seguir un esquema tan simple, aparece de nuevo lleno de intrincaciones y ofrece muchos rasgos de interés económico. De éstos, los dos más importantes son: las obligaciones impuestas por el parentesco, y las deudas y tributos pagados al jefe.

Las primeras obligaciones citadas implican una redistribución muy complicada del producto del huerto, que tiene por resultado un estado de cosas en que todos trabajan para todos los demás. La regla principal es que un hombre está obligado a distribuir casi todo el producto de su huerto entre sus hermanas; en realidad, a mantener a sus hermanas y a sus familias. Tengo que pasar por alto todas las complicaciones y consecuencias que este sistema implica, y señalar sólo que significa una enorme cantidad de trabajo, disponer y transportar lo producido, y que hace que toda la comunidad entre a formar parte de una red de obligaciones y deudas recíprocas, de un constante fluir de regalos y contra-regalos.

Este constante reflujo económico por debajo de todas las actividades públicas y privadas —esta corriente materialista que atraviesa todas las actividades— presta un color especial e inesperado a la vida de los indígenas, y muestra la enorme importancia que para ellos tiene el aspecto económico en todo. Consideraciones de tipo económico penetran totalmente su vida social, están constantemente enfrentados por dificultades económicas. Siempre que el indígena se traslade —a un festín, a una expedición, o en período de guerra— tendrá que enfrentarse con problemas de dar y contra-dar. El análisis detallado de este estado de cosas nos conducirá a resultados interesantes, pero sería apartarnos de nuestro tema principal: la economía pública de la tribu.

Volviendo a esto, lo primero que tenemos que estudiar es qué parte del total de la renta tribal es asignada al jefe. A través de diversas vías, por obligaciones y tributos, y en especial a través de los efectos de la poligamia, con las obligaciones que resultan de ella para los parientes políticos, cerca del 30 % de todo el producto alimenticio del distrito (ñames en gran medida) va a parar a las espaciosas casas, bellamente decoradas, del jefe. Resulta que para los indígenas la posesión y exhibición de comida tiene en sí un inmenso valor e importancia. El orgullo que les produce la posesión de comida abundante es una de sus características principales. Uno de los insultos más grandes que se puede decir a uno es llamarle «Hombre sin comida», lo que es causa de vivo resentimiento y probablemente

originaría una pelea. Poder vanagloriarse de tener comida es una de sus glorias y ambiciones principales. Toda su conducta, en lo que concierne al comer en público, está guiada por la regla de que no se pueda de ningún modo sospechar que el que está comiendo escasea en alimentos. Por ejemplo, comer públicamente en una aldea desconocida se consideraría humillante, y no se hace nunca.

Sus aspiraciones en este campo se revelan también en el ávido interés que toman en las exhibiciones de comida. En todas las ocasiones posibles, en tiempo de cosecha, cuando hay intercambio de regalos, o cuando tienen lugar las enormes distribuciones de comida (*Sagalí*), la exhibición de comida es uno de los rasgos principales de interés. E incluso hay exhibiciones especiales de comida, en que dos aldeas compiten entre sí, y que antiguamente se tomaban tan en serio que a menudo acababan en una guerra.

El jefe es la única persona que posee una gran casa de ñames, que está hecha con intersticios abiertos entre las vigas para que todos miren a su través y admiren los ñames, los más hermosos de los cuales están siempre colocados hacia el frente. El jefe, por supuesto, es la única persona que puede acumular, la única a la que se le permite poseer y exhibir grandes cantidades. Esto le da un status preciso, es una señal de alto rango, y colma sus ambiciones. Y por último, realza su poder, de una manera general, de modo parecido a como ocurre entre nosotros con la posesión de riquezas.

Otro privilegio importante del jefe es que tiene el poder de transformar los alimentos en objetos de riqueza permanente. De nuevo en este caso, es la única persona suficientemente rica para hacerlo, pero además guarda celosamente su derecho, y castigaría a cualquiera que se atreviera a emularle, incluso en escala pequeña.

Los *Vaygua* —los objetos o símbolos de riqueza— consisten de varias clases de artículos muy valorados, principalmente grandes cuchillas de hachas ceremoniales, collares de discos de conchas rojas y armazones para el brazo de la concha *conus millepunctatus*. Estos objetos se usan realmente muy raras veces, pero son altamente valorados de por sí por los indígenas. El material de que están hechos es raro y difícil de obtener, y se debe dedicar mucho tiempo y trabajo para darle la forma requerida. Pero una vez hechos, son objetos muy duraderos, casi indestructibles. Su principal función económica es poseerlos como signos de riqueza, y consecuentemente de poder, y de vez en cuando cambiar de poseedor como dones ceremoniales. Como tales son la base de unos tipos determinados de comercio indígena, y constituyen un elemento indispensable en la organización social de los indígenas. Pues, como ya se ha mencionado más arriba, toda su vida social va acompañada por regalos y contra-regalos. Generalmente se arregla de modo que una parte tiene que donar una cantidad sustancial de comida, mientras que la otra ofrece uno de los símbolos de riqueza.

El jefe, como se ha dicho, tiene los medios y el privilegio habitual de producir estos objetos. Además, en determinadas circunstancias, los adquiere con frecuencia a cambio de comida. En todo caso, un 80 % de estos objetos permanecen en su posesión (o por lo menos ésta era la proporción antes de que el poder del jefe y de toda la ley tribal fuera minada por la influencia del hombre blanco). Esta adquisición de objetos de valor, junto a la posesión de comida, es la base de su poder y la marca de su dignidad y rango.

Finalmente, el jefe es (o, más correctamente, era antiguamente) el propietario de cerca de las tres cuartas partes de todos los cerdos, cocos y frutos de areca del distrito. Por un sistema de *métayage*, en las distintas aldeas hay unas personas que velan por el derecho que el jefe tiene sobre estas tres clases de objetos; además ellas reciben su parte, pero tienen que entregarle la mayor parte del producto.

Así pues, la posesión de las hermosas casas de ñames, siempre preparadas para recibir las cosechas, y con frecuencia repletas de ellas; la adquisición de los *Vaygua* (los objetos de riqueza) y de gran parte de los cerdos, cocos y arecas, le proporcionan al jefe una base estática de poder, prestigio y rango. Pero además, el control sobre todas estas clases de riqueza le permite ejercer su poder dinámicamente.

Pues en una sociedad donde todo debe de ir acompañado por regalos y pagos, incluso el jefe, el individuo más impórtate y poderoso de la comunidad, a pesar de que, según la regla habitual, puede disponer de los servicios de todo el mundo, tiene no obstante que pagarles. Disfruta de muchos servicios personales, tales como el de ser acarreado en sus viajes, de mandar a personas para recados, de que se celebre para él toda clase de magia. Por estos servicios, rendidos por asistentes y personas especializadas escogidas para la ocasión, el jefe tiene que pagar inmediatamente, a veces en *Vaygua*, a veces en comida, más especialmente en cerdos, cocos y arecas.

Su poder consiste en esencia, naturalmente, en la posibilidad de dar órdenes y exigir obediencia por medio de castigos. El jefe tiene unos testaferos especiales para ejecutar directamente sus veredictos, infligiendo la pena capital, y éstos tienen que ser pagados con *Vaygua*. Más a menudo, sin embargo, el castigo es repartido por magia maligna. Con qué frecuencia los magos de las islas Trobriand utilizan veneno, sería difícil de decir. Pero el enorme temor que inspiran, y la profunda creencia en su poder, concede a su magia suficiente efecto. Y si se sabe que el jefe ha dado un *Vaygua* a un poderoso hechicero para que mate a un hombre, yo diría que el hombre está perdido.

Más importante aún que el ejercicio del poder personal, es el mando, ya mencionado una o dos veces, que la riqueza concede al jefe sobre la organización de las empresas tribales. El jefe tiene el poder de tomar la iniciativa, el derecho habitual de organizar todos los grandes asuntos tribales y dirigirlos como maestro de ceremonias. Pero hay dos condiciones concomitantes al *rôle* que tiene que desempeñar. Los hombres que dirigen, tales como los cabecillas de las aldeas dependientes, los celebrantes principales, los siempre indispensables magos, los especialistas técnicos, todos éstos tienen que ser pagados, y como habitualmente, son pagados en objetos de riqueza, y la mayor parte de los participantes tienen que ser alimentados.

Estas dos condiciones pueden ser cumplidas por el jefe por virtud del control que ejerce sobre una proporción de la riqueza consumible y condensada de la tribu.

Como ejemplo concreto de grandes asuntos tribales, organizados y financiados por el jefe, podemos citar primeramente al ya mencionado *Kayasa*, término que abarca varios tipos de empresas ceremoniales. En éstas, como ya hemos visto, el jefe, por medio de regalos, impone una obligación ineludible a que los participantes cumplan lo contratado, y por medio de distribuciones periódicas mantiene funcionando a todo el mundo durante el tiempo de baile, de fiestas o de trabajos comunales.

En antiguos tiempos durante una guerra, cuando los habitantes de dos distritos hostiles se reunían en las aldeas de sus respectivos jefes, el jefe tenía que convocar al cabecilla, vasallo suyo, por medio de regalos de *Vaygua*.<sup>2</sup> Entonces en una reunión ceremonial de inauguración, había distribución de comida, en especial de la muy apreciada carne de cerdo, de cocos y frutos de areca. Y, luego, cuando durante el curso de las hostilidades, gran número de personas tenían que acampar dentro o cerca de la aldea del jefe, sus casas de ñames tenían que ser seriamente requisionadas para mantener alimentados a los guerreros. Hay otra característica importante de su vida tribal: los *Sagali*, o distribuciones ceremoniales de alimento de un clan a otro, asociadas con sus ritos mortuorios. En éstos a menudo se acudía a la riqueza del jefe, en gran cantidad, si el que nominalmente daba el festín tenía alguna exigencia sobre él ya por vínculo de parentesco, de clan o de relación contraída por matrimonio.

Vemos, por lo tanto, que siguiendo las diferentes vías por las que fluyen los productos, y estudiando las transformaciones que sufren, encontramos un campo nuevo y muy interesante de interés etnológico y económico. El *rôle* económico del jefe en la vida pública puede describirse ejemplarmente como el de «banquero tribal», sin que, naturalmente, se dé al término su significado literal. Su posición, sus privilegios, le permiten recoger una porción considerable del producto tribal y almacenarlo, además transformar parte de él en permanente riqueza condensada en virtud de cuya acumulación se acrecienta su poder. Así pues, por un lado, la función económica del jefe es crear objetos de riqueza, y acumular provisiones para el uso de la tribu, posibilitando de este modo las grandes empresas tribales. Por otro lado, con ello se realza su prestigio e influencia, que además ejerce a través de medios económicos.

Sería inútil generalizar a partir de un ejemplo, o trazar paralelismos forzados: hablar del jefe como el «capitalista» o usar el término de «banquero tribal» con la más mínima pretensión. Si tuviéramos más descripciones similares a ésta de la economía indígena —es decir, en que se adentrara más en los detalles y se diera una síntesis económica de los hechos— podríase llegar, por medio de comparaciones, a resultados interesantes. Tal vez llegaríamos a poder comprender la índole del mecanismo económico de la vida de los salvajes, y de paso podríamos dar respuesta a muchas cuestiones referentes a los orígenes y al desarrollo de las instituciones económicas. De nuevo, nada estimula y amplía más nuestra visión, que las comparaciones amplias y los contrastes marcados, y el estudio de las instituciones muy primitivas resultaría, sin duda, muy renovador y fértil para la teoría.

Es necesario señalar que en un artículo tan breve, en que hay que describir las instituciones y costumbres, he tenido que resumir determinadas cosas. Por ejemplo hablo de «el jefe», mientras que en una descripción más detallada hubiera tenido que mostrar que en la tribu hay varias jefaturas con una extensión y cantidad de poder variable. En cada caso las condiciones económicas, como las demás sociales, son ligeramente diferentes, y no he podido mostrar como es debido a las diferencias en este artículo. He intentado mostrar los rasgos principales que, de alguna manera, son comunes a todos los distritos de Kiriwina. Una mayor riqueza de detalles, aunque hubiera hechos borrosos ciertos trazos y sin duda hubiera hecho que las cosas parecieran menos simples, nos hubiera permitido sacar nuestras conclusiones con mayor vigor y persuasión.

Resumiendo los resultados obtenidos hasta ahora, podemos decir que tanto la producción como la distribución en las comunidades indígenas no son de ningún modo tan simples como se supone

normalmente. Ambas están basadas sobre una forma especial de organización, ambas se entrelazan con otros aspectos tribales, dependiendo y teniendo efecto sobre otras fuerzas sociales y psicológicas.

A través de la institución de la jefatura y la creencia en la magia, su producción se integra en un esfuerzo sistemático, efectuado por la comunidad entera. De este modo se produce una considerable cantidad de riqueza consumible, gran parte de la cual está bajo el control del jefe, quien transforma parte de ella en riqueza permanente y almacena el resto. Esto, a su vez, unido al respeto que los indígenas tienen por la riqueza, y la importancia que el dar y tomar de objetos materiales tiene en sus instituciones sociales, le permite al jefe ejercer poder sobre la organización y financiación de la vida tribal.

Todavía no hemos hablado de las operaciones de intercambio y, verdaderamente, es un tema tan vasto en las islas Trobriand —es decir, si se trata a la luz de un análisis más preciso—, que en este artículo no intentaré tratarlo exhaustivamente. Hay, no obstante, un punto sobre el que sí quiero llamar la atención. Los símbolos de riqueza se han llamado a menudo «dinero». Es evidente a primera vista que el «dinero» en nuestro sentido no puede existir entre los de Trobriand. La palabra «moneda» — que se diferencia de la de «dinero» en tanto que es un objeto de uso además de intercambio— no nos ayuda mucho en este caso, porque los artículos en cuestión no son utilidades. Un artículo que se quiera clasificar como «dinero» o «moneda» tiene que cumplir ciertas condiciones esenciales; tiene que funcionar como un medio de cambio y como una medida común de valor, y tiene que ser el instrumento para condensar la riqueza, el medio por el cual se puede acumular valor. Por regla general, además, el dinero sirve como el patrón para los pagos aplazados. Es en seguida obvio, que en condiciones económicas como las que se dan entre los trobriandeses es imposible tener un patrón para los pagos aplazados, puesto que los pagos no se aplazan nunca. Es igualmente obvio que los *Vaygua* sirven como medio de condensar la riqueza, en realidad éste es su *rôle* esencial.

Las cuestiones de una medida común de valor y una medida de cambio requieren, no obstante, cierta reflexión. El intercambio de artículos útiles entre sí existe en Kirwina, tanto en forma de comercio interno como externo. En realidad, el trueque entre los indígenas es una operación que está bien desarrollada. El cambio entre ellos toma, a veces, la forma de regalos libres seguidos por contra-regalos, que siempre se pagan según reglas definidas de equivalencia. A veces es un trueque auténtico —para lo cual tienen un término: *Gimwali*—, en que un artículo se mercancia con otro, con valoración directa de su equivalencia e incluso con regateos.

Pero en todos los casos, el comercio sigue reglas habituales, que determinan qué y cuánto hay que cambiar contra un artículo determinado. Así, por ejemplo, los aldeanos de Bwoitalu son los talladores profesionales de madera dura y producen excelentes platos tallados. Por otro lado, tienen necesidad de cocos y ñames, y les gusta adquirir ciertos adornos. En cuanto uno de ellos tiene a mano unos cuantos platos de determinadas dimensiones, sabe que en la aldea de Obukaru puede obtener cuarenta cocos a cambio de un grado, veinte por otro, diez por otro, etc.; en las aldeas del centro de Kiriwina, puede obtener un número determinado de cestas de ñames; en otras aldeas puede obtener unos cuantos discos de concha roja o pendientes de caparazón de tortuga. A su vez, algunas aldeas de la costa necesitan una clase de enredadera especialmente fuerte para amarrar sus canoas. Saben que esto lo pueden obtener de las aldeas situadas cerca de las marismas, a cambio de un pago determinado: es



decir, un rollo de enredadera por un coco o fruto de areca, o diez rollos por una cesta pequeña llena de ñames.

Todo el comercio se lleva a cabo de exactamente la misma manera, establecido el artículo y las comunidades entre las que se va a efectuar la transacción, cualquiera sabe cuál es su equivalente, prescrito rígidamente por la costumbre. De hecho, la limitada gama de artículos intercambiables y la inercia de la costumbre, no dejan lugar para cambios libres, en los que habría necesidad de comparar un número de artículos por medio de una medida común. Mucho menos existe la necesidad de un expediente para efectuar los cambios, ya que, en cuanto algo cambia de poseedor, es siempre porque los que hacen el trueque requieren directamente el otro artículo.

Esto nos lleva primeramente a la conclusión de que no podemos pensar en el *Vaygua* en términos de «dinero». Además, lo que todavía es más importante, vemos que en Kiriwina la naturaleza del cambio no permite que ningún artículo se convierta en dinero. No cabe duda de que algunas cosas, sobre todo las cestas de ñames, los haces de taro y los cocos, son intercambiados con mucha frecuencia, y a cambio de una amplia gama de otros artículos, y en nuestras reflexiones sobre economía nos pueden servir de medidas de valor, pero los indígenas no los consideran como tales, ni los usan a propósito de esta forma.

Cuando se leen referencias etnológicas sobre el «dinero» de los indígenas —como, por ejemplo, sobre las conchas *diwarra* de Nueva Bretaña o las grandes piedras de las Carolinas—, las afirmaciones me parecen singularmente poco convincentes. A no ser que se muestre que el mecanismo entre los indígenas de aquellas partes requiere, o incluso permite, la existencia de un artículo que se usa como medida de valor común o como expediente en el intercambio, todos los datos que se den sobre un artículo, por mucho que se presten a fáciles comparaciones con dinero, deben de considerarse sin ningún valor. Naturalmente, cuando una comunidad salvaje entra en relaciones comerciales con una cultura superior —como en África, donde el comercio entre los árabes y los europeos ha tenido lugar desde hace tiempo—, el dinero puede, e incluso debe, existir. Algunas de las formas de lo que se denomina «dinero» en los Mares del Sur, tal vez ha adquirido recientemente este carácter bajo la influencia europea, y la *diwarra* es quizá un ejemplo de esto.

La discusión sobre el problema del dinero entre los pueblos primitivos, muestra muy claramente cuan necesario es en etnología analizar el trasfondo económico de las condiciones indispensables para la existencia de determinados fenómenos complejos. La existencia de «dinero» o «moneda», tan fácilmente asumida, tan volublemente introducida por el uso de estos términos, resulta, al analizarla con rigor, que es una hipótesis extremadamente atrevida y probablemente errónea.

Una función más de los símbolos de valor debe de ser mencionada aquí, y es su intercambio en la forma de comercio circular, que los indígenas llaman *Kula*, que se efectúa sobre una extensa área entre estas islas y la costa de esta parte de la Nueva Guinea británica. Esta forma peculiar de comercio circular presenta muchos rasgos económicos interesantes, pero como ya la he descrito en otras partes, no entraré en el tema ahora.<sup>3</sup>

Todos los hechos aducidos en este artículo nos llevan a la conclusión de que la economía primitiva

no es de ningún modo una cuestión sencilla, como con frecuencia se nos ha hecho creer. En las sociedades salvajes no existe con certeza una economía nacional, si por el término entendemos un sistema de intercambio libre y competitivo de bienes y servicios, con el juego de la oferta y la demanda determinando el valor y regulando toda la vida económica. Pero hay un largo trecho entre esto y la asunción de Buecher, de que la única alternativa es una fase pre-económica, donde un individuo o una sola unidad doméstica satisface sus necesidades primarias lo mejor que puede, sin ningún otro mecanismo más elaborado que el de la división del trabajo según el sexo, y de vez *en* cuando cierto regateo. En vez de ello nos encontramos con un estado de cosas donde la producción, el cambio y la consumición están organizados socialmente y regulados por la costumbre, y donde un sistema especial de valores económicos tradicionales gobierna sus actividades y les estimula a esforzarse. Este estado de cosas podría llamarse —pues una nueva concepción requiere un término nuevo— Economía Tribal.

El análisis de las concepciones propias de los indígenas sobre valor, propiedad, equivalencia, honor y moralidad comercial, abre un nuevo horizonte a la investigación económica, indispensable para una comprensión más profunda de las comunidades indígenas. Los elementos económicos entran en la vida tribal en todos sus aspectos —social, de costumbres, legal y mágico-religioso—, y a su vez están controlados por éstos.

No incumbe al observador de campo encontrar respuesta o reflexionar sobre el problema metafísico de cuál es la causa y el efecto, el aspecto económico o los otros. Es, no obstante, deber suyo, estudiar su articulación y correlación. Ya que pasar por alto la relación entre dos o varios aspectos de la vida indígena, es tan erróneo como pasar por alto cualquiera de sus aspectos.

---

\*Publicado en *Antropología y economía* M. Godelier (comp.), 1976, págs.. 87-100.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Resumen de un curso de conferencias dadas en la London School of Economics durante el trimestre de verano de 1920 y que incorporan algunos de los resultados de la Expedición Etnográfica Robert Mond a la Nueva Guinea Británica.

<sup>2</sup> Para una descripción general de las costumbres bélicas de los habitantes de Kiriwina, que son ya una cosa del pasado, ver artículo del autor en *Man*, enero, 1920.

<sup>33</sup> Ver el artículo del autor: "Kula: El Intercambio Circular de Objetos de Valor en los Archipiélagos de la Nueva Guinea Oriental", *Man*, julio, 1920.

## EL SISTEMA ECONÓMICO COMO PROCESO INSTITUCIONALIZADO\*

*Karl Polanyi*

Nuestro propósito fundamental en este capítulo es determinar significado que puede darse con coherencia al término «económico» en todas las ciencias sociales.

El simple reconocimiento por que deben empezar todos los intentos en este sentido consiste en el hecho de que, al referirse a las actividades humanas, el término económico es un compuesto de dos significados que tienen raíces independientes. Los llamaremos significado substantivo y significado formal.

El significado substantivo de económico deriva de la dependencia del hombre, para su subsistencia, de la naturaleza y de sus semejantes. Se refiere al intercambio con el medio ambiente natural y social, en la medida en que este intercambio tiene como resultado proporcionarle medios para su necesaria satisfacción material.

El significado formal de económico deriva del carácter lógico de la relación medios-fines, tal como aparece en palabras como «económico» (barato) o «economizar» (ahorrar). Se refiere a la concreta situación de elegir, especialmente a la elección entre los distintos usos de los medios que provoca la insuficiencia de estos medios. Si denominamos lógica de la acción racional a las reglas que determinan la elección de los medios, podemos denominar esta variante de la lógica con el término improvisado de economía formal.

Los dos significados raíces de «económico», el substantivo y el formal, no tienen nada en común. El último procede de la lógica, el primero de la realidad. El significado formal implica un conjunto de reglas relativas a la elección entre los usos alternativos de los medios insuficientes. El significado substantivo no implica elección ni insuficiencia de los medios; la subsistencia humana puede implicar o no implicar la necesidad de elección, y si hay elección, no necesariamente tiene que deberse al efecto limitador de la «escasez» de los medios; de hecho, algunas de las más importantes condiciones sociales y físicas para la subsistencia, como la disponibilidad de aire o de agua o la dedicación de una madre amorosa que cuide al niño, no están por regla general tan limitadas. La coherencia que entra en juego en uno u otro caso difiere de la misma forma que difiere la fuerza de un silogismo de la fuerza de la gravedad. En un caso se trata de las leyes del entendimiento; en el otro, de las leyes de la naturaleza. Los dos significados no pueden ser más distintos; semánticamente se sitúan en sentidos opuestos de la intencionalidad.

Nuestra propuesta es que solamente el significado substantivo de «económico» puede producir los conceptos que necesitan las ciencias sociales para la investigación de todos los sistemas económicos empíricos del pasado y del presente. El entramado general de referencias que vamos a dedicarnos a construir exige, por tanto, un tratamiento del objeto de estudio en términos substantivos. El inmediato obstáculo de nuestro camino se encuentra, como se ha indicado, en ese concepto de «económico» en el que ingenuamente se entremezclan los dos significados, el substantivo y el formal. Desde luego, tal mezcla de significados no es recusable en tanto en cuanto seamos conscientes de sus efectos restrictivos. Pero el concepto habitual de económico funde los significados de «subsistencia» y «escasez» de económico sin la bastante conciencia de los peligros para el pensamiento correcto inherentes a esta fusión.

Esta combinación de términos nació de circunstancias lógicamente azarosas. Los dos últimos siglos produjeron en Europa occidental y Norteamérica una organización de la subsistencia humana para la que las reglas de la elección resultaban singularmente apropiadas. Esta forma de sistema económico consistía en un sistema de mercados formadores de precios. Dado que las acciones de intercambio, tal como se practicaban en tal sistema, implicaban a los participantes en elecciones provocadas por la insuficiencia de los medios, el sistema podía reducirse a un modelo que se prestaba a la aplicación de métodos basados en el significado formal de «económico». En la medida en que el sistema económico estaba controlado por tal sistema, en la práctica el significado formal y el substantivo coincidían. Los profanos aceptaron este concepto compuesto como algo dado; un Marshall, un Pareto o un Durkheim se adhirieron igualmente a él. Menguar sólo criticó el término en su última obra, pero ni él ni Max Weber ni Talcott Parsons después comprendieron la significación de la distinción para el análisis sociológico. De hecho, no parecía haber razón válida para distinguir entre los dos significados raíces de un término que, como hemos dicho, estaban obligados a coincidir en la práctica.

Por tanto, si bien hubiera sido una consumada pedantería distinguir en el habla común entre los dos significados de «económico», sin embargo, su fusión en un concepto ha demostrado ser una peste para una exacta metodología de las ciencias sociales. Naturalmente, la economía constituye una excepción, puesto que bajo el sistema de mercado sus términos estaban obligados a ser absolutamente realistas. Pero el antropólogo, el sociólogo o el historiador, en el estudio de cada uno de ellos del lugar que ocupa la economía en la sociedad humana, se enfrentaba con una gran variedad de instituciones que no eran el mercado, en las que estaba incrustada la subsistencia humana. Sus problemas no podían ser afrontados con la ayuda de un método analítico diseñado para una forma especial de sistema económico, basado en la presencia de elementos específicos del mercado<sup>1</sup>.

Esto deja establecida la ilación aproximada del tema.

Comenzaremos con un examen más atento de los conceptos derivados de los dos significados de «económico», comenzando por el formal y pasando luego al significado substantivo. Entonces debe quedar demostrado que es posible describir los sistemas económicos empíricos —sean primitivos o arcaicos— según la forma en que está instituido el proceso económico. Las tres instituciones, el comercio, el dinero y el mercado, proporcionarán un caso de prueba. Anteriormente han sido

definidas sólo en términos formales; de esta forma se excluía cualquier forma de aproximación que no fuera la de mercado. Su tratamiento en términos substantivos debe, pues, acercarnos más al deseado entramado universal de referencias.

#### EL SIGNIFICADO FORMAL Y EL SIGNIFICADO SUBSTANTIVO DE «ECONÓMICO»

Examinemos los conceptos formales empezando por la manera en que la lógica de la acción racional produce la economía formal y, luego, a su vez, da lugar al análisis económico.

La acción racional se define aquí como la elección de los medios en relación con los fines. Los medios son cualquier cosa adecuada para servir a un fin, sea en virtud de las leyes de la naturaleza o en virtud de las leyes del juego. De este modo, «racional» no se refiere a los fines ni a los medios, sino más bien a la relación de los medios con los fines. No se supone, por ejemplo, que sea más racional desear vivir que desear morir, ni que en el primer caso sea más racional buscar una larga vida por medio de la ciencia que por medio de la superstición. Cualquiera que sea el fin, lo racional es escoger medios en concordancia con él; y con respecto a los medios, no es racional actuar con ningún otro criterio más que con aquel en que uno cree. Así, para el suicida es racional escoger medios que realicen su muerte; y, caso de ser adepto a la magia negra, pagar a un brujo para que amañe ese fin.

La lógica de la acción racional se aplica, pues, a todos los medios y fines que abarca la casi infinita variedad de los intereses humanos. En el ajedrez o en la tecnología, en la vida religiosa o en la filosofía, los fines pueden variar desde los lugares comunes a los más recónditos y complejos. De manera similar, en el campo de la economía, donde los fines pueden variar desde la momentánea mitigación de la sed hasta el logro de una vigorosa vejez, los correspondientes medios incluyen un vaso de agua y una con fianza mixta en el cuidado filial y la vida al aire libre, respectivamente.

Suponiendo que la elección sea inducida por la insuficiencia de medios, la lógica de la acción racional se convierte en esa variante de la teoría de la elección que hemos denominado economía formal. Ésta sigue estando lógicamente no relacionada con el concepto de economía (o ahorro) humana, pero ha avanzado un paso en esta dirección. La economía formal se refiere, como hemos dicho, a una situación de elección que se plantea a partir de la insuficiencia de los medios. Éste es el postulado llamado escasez. Requiere, en primer lugar, insuficiencia de medios; en segundo lugar, que la elección sea inducida por la insuficiencia. La insuficiencia de los medios en relación con los fines se determina con ayuda de una sencilla operación de «señalamiento», que demuestra si hay o no hay bastante para todos. Para que la insuficiencia induzca la elección debe existir más de un uso de los medios, así como fines graduales, es decir, por lo menos dos fines clasificados en orden de preferencia. Ambas condiciones son fácticas. Es irrelevante que la razón de que los medios sólo puedan utilizarse de una forma sea convencional o tecnológica; lo mismo puede decirse de la valoración de los medios.

Habiendo definido de este modo la elección, la insuficiencia y la escasez en términos operativos, resulta fácil ver cómo hay elección de medios sin insuficiencia y cómo hay insuficiencia de medios sin elección. La elección puede estar inducida por una preferencia de lo cierto frente a lo

equivocado (elección moral) o bien, en un cruce, donde se presentan dos o más caminos que nos conducen a nuestro destino y que poseen idénticas ventajas y desventajas (elección operacionalmente inducida). En cualquier caso, la abundancia de medios, en vez de disminuir las dificultades de la elección, más bien las aumenta. Por supuesto, la escasez puede presentarse o no presentarse en casi todos los campos de la acción racional. No toda filosofía es pura creatividad imaginativa, también puede tratarse de ahorrar con presupuestos. O bien, volviendo a la esfera de la subsistencia humana, en algunas civilizaciones las situaciones de escasez parecen ser casi excepcionales y en otras desconsoladoramente generales. En cualquier caso, la presencia o ausencia de escasez es una cuestión de hecho, mientras que la insuficiencia se debe a la naturaleza o a la ley.

Last but not least, el análisis económico. Esta disciplina es el resultado de la aplicación de la economía formal a un sistema económico concreto, a saber, el sistema de mercado. Se consigue mediante la generalización del sistema de producción de precios del mercado. Todos los bienes y servicios, incluyendo la utilización del trabajo, la tierra y el capital, están a la venta en los mercados y, por tanto, tienen un precio; todas las formas de ingresos derivan de la venta de bienes y servicios: salarios, rentas e intereses, respectivamente, sólo aparecen como diferentes casos de precios de acuerdo con los artículos que se venden. La introducción general del poder de compra como el medio de adquisición convierte al proceso de cumplir las exigencias en un reharto de los medios insuficientes con usos alternativos, a saber, el dinero. De donde se deduce que tanto las condiciones de elección como sus consecuencias son cuantificables en forma de precios. Puede afirmarse que, concentrándose en los precios como el hecho económico par excellence, el método de aproximación formal ofrece una descripción total del sistema económico en cuanto determinado por las elecciones inducidas por una insuficiencia de medios. Los instrumentos conceptuales mediante los cuales se realiza esto constituyen la disciplina del análisis económico.

De ahí se deducen los límites dentro de los cuales puede demostrarse efectivo el análisis económico. La utilización del significado formal denota que el sistema económico es una secuencia de actos para ahorrar, es decir, de elecciones inducidas por situaciones de escasez. Mientras que las reglas que determinan tales actos son universales, la medida en que estas normas pueden aplicarse a un concreto sistema económico depende de si tal sistema económico consiste, de hecho, en una secuencia de tales actos. Para producir resultados cuantitativos, los movimientos de localización y de apropiación, de que consta el proceso económico, deben presentarse aquí como funciones de las acciones sociales con respecto a medios insuficientes y orientados por los precios resultantes. Tal situación sólo se consigue en un sistema de mercado.

La relación entre la economía formal y el sistema económico humano es, en efecto, contingente. Fuera del sistema de precios formados por el mercado, el análisis económico pierde la mayor parte de su relevancia como método de investigación del funcionamiento del sistema económico. Un sistema económico de planificación central, que se basa en precios no creados por el mercado, constituye un ejemplo bien conocido.

El origen del concepto substantivo es el sistema económico empírico. Puede resumirse brevemente (si no comprometidamente) como el proceso instituido de interacción entre el hombre y su medio ambiente, que tiene como consecuencia un continuo abastecimiento de los medios

materiales que necesitan ser satisfechos. La satisfacción de la necesidad es «material» si implica la utilización de medios materiales para satisfacer los fines; en el caso de un concreto tipo de necesidades fisiológicas, como la comida o el abrigo, sólo incluye el uso de los llamados servicios.

El sistema económico es, pues, un proceso institucionalizado. Dos conceptos sobresalen: el de «proceso» y el de su «institucionalidad». Veamos qué aportan a nuestro entramado de referencias.

Proceso sugiere un análisis en términos de movimiento. Los movimientos se refieren a cambios de localización o bien a cambios de apropiación o bien a ambos. En otras palabras, los elementos materiales pueden alterar su posición cambiando de lugar o bien cambiando de «manos»; además, estos muy distintos traslados de posición pueden ir o no ir juntos. Entre ambas, puede decirse que estas dos clases de movimientos agotan la posibilidad que comprende el proceso económico en cuanto fenómeno natural y social.

Los movimientos locacionales incluyen la producción, junto con el transporte, para la que el traslado espacial del objeto es igualmente esencial. Los bienes son de orden inferior o de orden superior, según la forma de su utilidad desde el punto de vista del consumidor. Este famoso «orden de los bienes» contrapone los bienes del consumidor a los bienes del productor, según satisfagan directamente las necesidades o sólo indirectamente, en combinación con otros bienes. Este tipo de movimiento de los elementos representa algo esencial del sistema económico en el sentido substantivo del término, a saber, la producción.

El movimiento de apropiación determina tanto lo que generalmente se denomina la circulación de los bienes como su administración. En el primer caso, el movimiento de apropiación es el resultado de una transacción; en el segundo caso, de la disposición. En consecuencia, la transacción es un movimiento de apropiación que ocurre entre manos; la disposición es un acto unilateral de la mano al que, por la fuerza de la costumbre o de la ley, se le atribuyen concretos efectos de apropiación. El término «mano» se utiliza aquí para denotar cargos y organismos públicos así como a las personas o firmas privadas, siendo la diferencia entre ellos, sobre todo, una cuestión de organización interna. Debe notarse, no obstante, que en el siglo diecinueve las manos privadas se asociaban normalmente con las transacciones, mientras que las manos públicas se adscribían por regla general a las disposiciones.

En esta elección de términos van implicadas cierto número de nuevas definiciones. Las actividades sociales, en la medida en que forman parte del proceso, pueden denominarse económicas; las instituciones se denominan así en la medida en que contienen una concentración de tales actividades; todos los componentes que forman parte del proceso pueden considerarse elementos económicos. Estos elementos pueden agruparse convenientemente en ecológicos, tecnológicos o sociales según pertenezcan fundamentalmente al medio ambiente natural, al equipamiento mecánico o al marco humano. De este modo, toda una serie de conceptos, nuevos y viejos, acrecientan nuestro entramado de referencias en virtud del aspecto de proceso de la economía.

Sin embargo, ese proceso económico no posee toda su versátil realidad si se reduce a una interacción mecánica, biológica y psicológica de elementos. No contiene más que los huesos desnudos de los procesos de producción y transporte, así como de los adecuados cambios. En ausencia de cualquier indicación de las condiciones sociales de donde nacen los motivos de los individuos, poco quedaría, si es que algo, que sostuviera la interdependencia de los movimientos y su repetición de que depende la unidad y estabilidad de los procesos. Los elementos en interacción de la naturaleza y de la humanidad no constituirían ninguna unidad coherente, de hecho, ninguna entidad estructural de la que pudiera decirse que tenga una función en la sociedad ni que poseyera historia. Los procesos carecerían de las mismas cualidades que dan lugar a que todos los días el pensamiento, así como el trabajo científico, se oriente hacia asuntos de la subsistencia humana como campo de eminente interés práctico así como dotado de dignidad teórica y moral.

De ahí la trascendental importancia del aspecto institucional de la economía. Lo que ocurre a nivel del proceso entre el hombre y la tierra al cavar una parcela o lo que ocurre en la cadena de montaje en la fabricación de un automóvil es, prima facie, un mero vaivén de movimientos humanos y no humanos. Desde el punto de vista institucional se trata de una mera relación de términos como trabajo y capital, oficio y sindicato, retraso y aceleración, la extensión de los riesgos y otras unidades semánticas del contexto social. La elección entre capitalismo y socialismo, por ejemplo, se refiere a dos formas distintas de instituir la moderna tecnología en el proceso de producción. A nivel político, también, la industrialización de los países subdesarrollados implica, por una parte, alternativas técnicas; por otra, métodos alternativos de instituir las. Nuestra distinción conceptual es vital para cualquier comprensión de la interdependencia de la tecnología y las instituciones así como para su relativa independencia.

La institucionalización del proceso económico dota al proceso de unidad y estabilidad; crea una estructura con una función determinada en la sociedad; traslada el lugar del proceso en la sociedad, añadiendo de este modo significación a su historia; centra el interés en los valores, los motivos y la política. Unidad y estabilidad, estructura y función, historia y política deletrean de forma operacional el contenido de nuestra afirmación de que el sistema económico humano es un proceso institucionalizado.

La economía humana, pues, está incrustada y enredada en instituciones económicas y no económicas. La inclusión de lo no económico es vital. Pues la religión o el gobierno pueden ser tan importantes para la estructura y el funcionamiento de la economía como las instituciones monetarias o la disponibilidad de herramientas y máquinas que aligeren el trabajo de la mano de obra.

El estudio del lugar cambiante que ocupa la economía en la sociedad no es, por tanto, distinto del estudio de la manera en que está instituido el proceso económico en los distintos tiempos y lugares.

Esto requiere una caja de herramientas especial.

## RECIPROCIDAD, REDISTRIBUCIÓN E INTERCAMBIO



El estudio de cómo están instituidas las economías empíricas debe comenzar por la manera en que la economía adquiere unidad y estabilidad, es decir, por la interdependencia y recurrencia de sus partes. Esto se logra mediante una combinación de muy pocos modelos, que pueden denominarse formas de integración. Puesto que se presentan unos junto a otros en distintos niveles y en distintos sectores de la economía, muchas veces es imposible seleccionar uno de ellos como dominante de tal forma que pueda utilizarse para la clasificación del conjunto de las economías empíricas. Sin embargo, al distinguir entre los sectores y los niveles de la economía, esas formas ofrecen un medio para describir el proceso económico en términos comparativamente simples, introduciendo en adelante una medida y un orden en las infinitas variaciones.

Empíricamente encontramos que las principales pautas son la reciprocidad, la redistribución y el intercambio. La reciprocidad denota movimientos entre puntos correlativos de agrupamientos simétricos; la redistribución designa los movimientos de apropiación hacia un centro y luego hacia el exterior; el intercambio hace referencia aquí a movimientos viceversa en un sentido y en el contrario que tienen lugar como entre «manos» en el sistema de mercado. La reciprocidad, pues, presupone como trasfondo agrupamientos simétricamente dispuestos; la redistribución depende de la presencia en alguna medida de centralidad en el agolpamiento; el intercambio, con objeto de producir integración, precisa de un sistema de mercados que formen los precios. Resulta aparente que los distintos modelos de integración presuponen apoyos institucionales concretos.

En este momento puede venir bien una aclaración. Los términos reciprocidad, redistribución e intercambio, por los que nos referimos a nuestras formas de integración, suelen utilizarse para denotar interrelaciones personales. Superficialmente, pues, podría parecer que las formas de integración simplemente reflejan agregados de las respectivas formas de comportamiento individual: si fuera frecuente la reciprocidad entre los individuos, podría aparecer una integración recíproca; donde es normal que los individuos compartan las cosas, se presentaría la integración redistributiva; de manera similar, los frecuentes trueques entre los individuos darían lugar al intercambio como forma de integración. Si esto fuera así, nuestras pautas de integración no serían verdaderamente más que un simple agregado de formas en correspondencia con el comportamiento a nivel personal. Sin duda, hemos insistido en que el efecto integrador estaba condicionado a la presencia de determinados dispositivos institucionales, como las organizaciones asimétricas, los puntos centrales y los sistemas de mercados, respectivamente. Pero tales dispositivos parecen representar un mero agregado de las mismas a pautas personales cuyos efectos finales se supone que condicionan. El hecho significativo es que los simples agregados de comportamientos personales en cuestión no crean por sí solos tales estructuras. El comportamiento recíproco entre individuos sólo integra la economía si se dan estructuras simétricamente organizadas, como en un sistema simétrico de grupos de parentesco. Pero un sistema de parentesco nunca aparece como simple resultado de un comportamiento recíproco a nivel personal. De manera similar, por lo que toca a la redistribución. La redistribución presupone la existencia de un centro distribuidor en la comunidad, y sin embargo la organización y validación de tal centro no se produce simplemente como consecuencia de los frecuentes actos de compartir las cosas entre los individuos. Por último, lo mismo es cierto para el sistema de mercado. Los actos de intercambio a nivel personal sólo producen precios si ocurren en un sistema de formación de precio por el mercado, una organización institucional que en ninguna parte ha sido creada por los meros actos azarosos de intercambio. No

queremos implicar, desde luego, que estos modelos sostenedores sean el producto de fuerzas misteriosas que actúan desde fuera del campo de comportamiento personal o individual. Simplemente insistimos en que si, en un caso correcto, los efectos sociales del comportamiento individual dependen de la presencia de determinadas condiciones institucionales, no por esa razón estas condiciones son el resultado del comportamiento personal en cuestión. Superficialmente, la pauta sostenedora puede parecer el resultado de una acumulación de la correspondiente clase de comportamiento personal, pero los elementos vitales de organización y validación son aportados necesariamente por un tipo de comportamiento completamente distinto.

El primer autor, según nuestros conocimientos, que ha encontrado la conexión factual entre el comportamiento recíproco a nivel interpersonal, por una parte, y los agrupamientos simétricos dados, por otra parte, fue el antropólogo Richard Thurnwald en 1915, en un estudio empírico sobre el sistema matrimonial de los bânaro de Nueva Guinea. Bronislaw Malinowski, unos diez años más tarde, remitiéndose a Thurnwald, predijo que la reciprocidad socialmente relevante se encontraría normalmente basada en formas simétricas de organización social básica. Su propia descripción del sistema de parentesco trobriandés, así como del comercio kula, lo confirma. Esta orientación ha sido seguida por el presente autor, al considerar la simetría simplemente como una de las diversas pautas sostenedoras. Luego añadió a la reciprocidad la redistribución y el intercambio como nuevas formas de integración; de manera similar, añadió a la simetría la focalidad y el mercado, como otros casos de sostén institucional. De ahí nuestras formas de integración y pautas de estructuras de soporte.

Esto debe ayudar a explicar por qué, en la esfera económica, es tan frecuente que el comportamiento interpersonal no tenga los esperados efectos en ausencia de unas concretas precondiciones institucionalizadas. Sólo en un medio ambiente simétricamente organizado producirá el comportamiento recíproco instituciones económicas de alguna importancia; sólo donde se han creado centros distribuidores pueden producir los actos individuales de compartir una economía redistributiva; y sólo en presencia de un sistema de formación de precios por el mercado tendrán como consecuencias los actos individuales de intercambio unos precios fluctuantes que integren a la economía. En otros casos, tales trueques resultarán ineficaces y por tanto tenderán a no producirse. Caso de que no obstante ocurran, de forma azarosa, se despertará una violenta reacción emocional, como contra los actos indecentes o los actos de traición, puesto que el comportamiento comercial no es un comportamiento emocionalmente indiferente y, por tanto, la opinión no lo tolera fuera de los canales aprobados.

Volvamos ahora a nuestras formas de integración.

Un grupo que deliberadamente emprende la organización de sus relaciones económicas sobre bases de reciprocidad puede, para llevar a cabo su propósito, dividirse en subgrupos de miembros correspondientes los cuales puedan identificarse entre sí como tales. Los miembros del grupo A podrán entonces establecer relaciones de reciprocidad con sus contrapartidas del grupo B, y viceversa. Pero la simetría no se limita a la dualidad. Tres, cuatro o más grupos pueden ser simétricos con respecto a dos o más ejes; tampoco los miembros de los grupos necesitan ser recíprocos uno a uno, sino que pueden serlo con los miembros correspondientes de un tercer grupo

con el cual mantienen relaciones análogas. La responsabilidad de un trobriandés es hacia la familia de su hermana. Pero no por esta razón es ayudado a su vez por el marido de su hermana, pero, si está casado, por el hermano de su propia esposa, un miembro de colocado en correspondencia de una tercera familia.

Aristóteles enseñó que a toda clase de comunidad (*koinonia*) corresponde una clase de buena voluntad (*philia*) entre sus miembros que se manifiesta en forma de reciprocidad (*antipeponthos*). Esto era cierto para comunidades más permanentes como las familias, las tribus o los estados-ciudades así como para las menos permanentes que pueden ir incluidas y subordinadas a las anteriores. En nuestros términos, esto implica una tendencia de las comunidades mayores a desarrollar una simetría múltiple con respecto a la cual puede desarrollarse el comportamiento recíproco en las comunidades subordinadas. Cuanto más estrechamente se sientan atraídos los miembros de la comunidad circundante, más general será la tendencia entre ellos a desarrollar actitudes recíprocas con respecto a las relaciones específicas limitadas por el espacio, el tiempo o de cualquier otra forma. El parentesco, la vecindad o el tótem pertenecen a los agrupamientos más permanentes y globales; dentro de su círculo, las asociaciones voluntarias o semivoluntarias de carácter militar, vocacional, religioso o social crean situaciones en las que, transitoriamente o con respecto a una localidad o situación típica dada, por lo menos, se forman agrupamientos simétricos cuyos miembros practican alguna clase de reciprocidad.

La reciprocidad, como forma de integración, gana fuerza en gran medida gracias a su capacidad de utilizar tanto la redistribución como el intercambio a manera de métodos subordinados. La reciprocidad puede conseguirse gracias a compartir una carga de trabajo de acuerdo a determinadas formas de redistribución, como cuando se cogen las cosas «por turno». De manera similar, la reciprocidad se consigue a veces mediante el intercambio de determinadas equivalencias en beneficio del asociado que está escaso de alguna clase de necesidades (una institución fundamental de las sociedades orientales antiguas). En las economías sin mercado estas dos formas de integración —la reciprocidad y la redistribución— suelen de hecho presentarse juntas.

La redistribución se consigue, dentro de un grupo, en la medida en que la asignación de los bienes se reúna en una mano y tenga lugar en virtud de la costumbre, la ley o una decisión central ad hoc. A veces esto significa una reunión física, acompañada de almacenamiento y redistribución, y otras veces la «reunión» no es física, sino simplemente apropiativa, es decir, el derecho a disponer de la localización física de los bienes. La redistribución se presenta por muchas razones, en todos los niveles de civilización, desde la tribu cazadora primitiva hasta los grandes sistemas de almacenamiento de Egipto, Sumeria, Babilonia y Perú. En los grandes países, las diferencias de tierra y clima pueden hacer necesaria la redistribución; en otros casos se debe a la discrepancia en lo relativo al tiempo, como ocurre entre la recolección y el consumo. En el caso de la caza, cualquier otro método de distribución conduce a la desintegración de la horda o banda, puesto que en este caso sólo la «división del trabajo» puede asegurar los resultados; una redistribución del poder de compra puede ser valiosa en sí misma, es decir, para los propósitos que exigen los ideales sociales de los modernos estados del bienestar. El principio sigue siendo el mismo: reunir y redistribuir desde un centro. La redistribución también puede aplicarse a un grupo más pequeño que una sociedad, como la familia o el feudo, independientemente de la forma en que se integre el conjunto

de la economía. Los ejemplos más conocidos son el kraal de África central, la familia patriarcal hebrea, la hacienda griega de la época de Aristóteles, la familia romana, el feudo medieval o la típica gran familia campesina anterior a la comercialización general de los cereales. No obstante, sólo en una forma relativamente avanzada de sociedad agrícola es practicable la economía doméstica, y en tal caso de forma bastante generalizada. Con anterioridad a esto, la «pequeña familia» ampliamente difundida no está económicamente institucionalizada, excepto para la celebración de algunas comidas; el uso de los pastos, la tierra o el ganado está todavía dominado por los métodos redistributivos y recíprocos en escala más amplia que la familiar.

La redistribución también es apta para integrar grupos a todos los niveles y en todos los grados de permanencia, desde el mismo estado hasta unidades de carácter transitorio. También aquí, como en el caso de la reciprocidad, cuanto más estrechamente esté entretejida la unidad abarcadora, más variadas serán las subdivisiones en que pueda operar con eficacia la redistribución. Platón enseñó que el número de ciudadanos de un estado debía ser de 5.040. Esta cifra era divisible de 59 formas distintas, incluida la división por los diez primeros numerales. Para el cálculo de los impuestos, la formación de los grupos para las transacciones comerciales, el cumplimiento de las obligaciones militares y de otra clase «por turno», etc., permitía la mejor esfera de acción, explicaba.

El intercambio, para poder servir de forma de integración, requiere un sistema de formación de precios por el mercado. Por tanto, deben distinguirse tres clases de intercambios: el movimiento meramente locacional de «cambio de lugar» entre manos (intercambio operacional); los movimientos aproximativos de intercambio, con un índice fijo (intercambio decisonal) o con un índice contractual (intercambio integrador). En la medida en que se trata del intercambio fijo, el sistema económico está integrado por factores que fijan ese índice, no mediante el mecanismo del mercado. Incluso los mercados formadores de precios sólo son integradores si están vinculados en un sistema que tiende a extender el efecto de los precios a otros mercados distintos de los directamente afectados.

Con razón, el regateo ha sido reconocido como la esencia del comportamiento contractual. Para que el intercambio pueda ser integrador, el comportamiento de los asociados debe estar asociado hacia la producción de un precio que sea favorable a cada asociado en la medida de sus fuerzas. Tal comportamiento contrasta agudamente con el del intercambio a un precio fijo. La ambigüedad del término «beneficio» tiende a cubrir la diferencia. El intercambio a precios fijos no implica beneficio para ninguna de las partes que participan en la decisión de intercambiar; el intercambio a precios fluctuantes tiene por objeto el beneficio que sólo puede conseguirse con una actitud que implica una clara relación de antagonismo entre los asociados. El elemento de antagonismo, por diluido que esté, que acompaña a esta variante de intercambio es irradicable. Ningún intento de la comunidad por proteger la fuente de la solidaridad entre sus miembros puede permitir que nazca una hostilidad latente sobre un asunto tan vital para la existencia animal y, por tanto, capaz de crear ansiedades tan tensas como la comida. De ahí la prohibición universal de las transacciones de naturaleza lucrativa en lo referente a comida y materias comestibles en la sociedad primitiva y arcaica. La misma prohibición muy extendida del regateo a propósito de los víveres automáticamente evita la existencia de mercados formadores de precios en el reino de las instituciones primitivas.

Resultan iluminadores los agrupamientos tradicionales de los sistemas económicos que más o menos se aproximan a una clasificación según las formas dominantes de integración. Lo que los historiadores desean denominar «sistemas económicos» parece encajar perfectamente en este modelo. El predominio de una forma de integración se identifica aquí con el grado en que abarca la tierra y el trabajo de la sociedad. La llamada sociedad salvaje se caracteriza por la integración de la tierra y el trabajo en el sistema económico mediante los lazos de parentesco. En la sociedad feudal, los lazos de fidelidad determinan el destino de la tierra y del trabajo que lleva asociado. En los imperios de regadíos (basados en grandes obras de irrigación), la tierra estaba en gran medida distribuida y a veces redistribuida por el templo o el palacio, y lo mismo ocurría con el trabajo, al menos en su forma de dependencia. La aparición del mercado como fuerza dominante del sistema económico puede rastrearse observando la amplitud con que la tierra y los alimentos se movilizaban mediante intercambio y el trabajo se convertía en un servicio libre de ser comprado en el mercado. Esto puede ayudar a explicar la relevancia de la teoría históricamente insostenible de las etapas de esclavitud, servidumbre y el trabajo asalariado, tradicional del marxismo, un agrupamiento que se origina de la convicción de que el carácter de la economía está determinado por la situación del trabajo. No obstante, la integración del suelo en la economía puede considerarse poco menos que vital.

En cualquier caso, las formas de integración no representan «etapas» de desarrollo. No implican ningún orden temporal. Las distintas formas subordinadas pueden presentarse al mismo tiempo que la dominante, que puede repetirse después de un eclipse temporal. Las sociedades tribales practican la reciprocidad y la redistribución, mientras que las sociedades arcaicas son fundamentalmente redistributivas, aunque en alguna medida puedan dejar campo al intercambio. La reciprocidad, que desempeña un papel dominante en algunas comunidades melanesias, se presenta no como rasgo importante, sino como subordinado, en los imperios arcaicos redistributivos, mientras que el comercio exterior (que se lleva a cabo con regalo y devolución de regalo) sigue estando en gran medida organizado según los principios de la reciprocidad. De hecho, durante una emergencia bélica se reintrodujo en gran medida en el siglo veinte, con el nombre de *lend-léase* (préstamo y arriendo), en sociedades donde por lo demás dominaban la comercialización y el intercambio. La redistribución, el método dominante en la sociedad tribal y arcaica; junto a la que el intercambio sólo juega un papel de menor importancia, llegó a tener una gran importancia en el tardío imperio romano y actualmente está ganando terreno en algunos estados industriales modernos. La Unión Soviética es un ejemplo extremo. Por el contrario, en el curso de la historia humana los mercados han desempeñado un papel en la economía más de una vez, aunque nunca a escala territorial ni con instituciones globales comparables a las del siglo diecinueve. No obstante, también aquí se percibe un cambio. En nuestro siglo, con el lapso del patrón oro, comienza una recesión del papel mundial del mercado en comparación con su clímax del siglo diecinueve, un cambio de tendencia que incidentalmente nos devuelve a nuestro punto de partida, a saber, la creciente inadecuación entre nuestras definiciones limitadas del mercado para los fines de estudio del científico social y el campo económico.

#### FORMAS DE COMERCIO, USOS DEL DINERO Y ELEMENTOS DEL MERCADO

La influencia restrictiva de la aproximación de mercado a la interpretación de las instituciones comerciales y fiduciarias es incisiva: inevitablemente, el mercado aparece como el lugar de intercambio y el dinero como el medio de intercambio. Puesto que el comercio está dirigido por los precios y los precios están en función del mercado, todo comercio es comercio de mercado, exactamente igual como todo dinero es dinero de intercambio. El mercado es la institución generadora de la que el comercio y el dinero son las funciones.

Tales nociones no son ciertas para los datos de la antropología y la historia. El comercio, así como los usos del dinero, es tan antiguo como la humanidad; mientras que los mercados, aunque lugares de reunión con carácter económico han existido casi desde el neolítico, no ganan importancia hasta la historia relativamente naciente. Los mercados formadores de precios, que son los únicos constitutivos del sistema de mercado, no existían en absoluto antes del primer milenio de la antigüedad, y entonces sólo existieron para ser eclipsados por otras formas de integración. Ni siquiera estos hechos fundamentales pudieron descubrirse mientras se concibieron el comercio y el dinero como limitados a la forma de integración del intercambio, como su forma específicamente «económica». Los largos períodos de la historia en que la reciprocidad y la redistribución integraron la economía y los considerables campos en que, incluso en los tiempos modernos, siguen haciéndolo, fueron excluidos por una terminología restrictiva.

Considerados como un sistema de intercambio o, en suma, catalécticamente, el comercio, el dinero y el mercado constituyen un todo indisoluble. Su entramado conceptual común es el mercado. El comercio aparece como un movimiento de doble sentido de bienes a través del mercado, y el dinero como bienes cuantificables que se utilizan para el intercambio indirecto con objeto de facilitar el movimiento. Tal forma de aproximación debe inducir a una aceptación más o menos tácita del principio heurístico según el cual donde existen pruebas de comercio, debe suponerse el mercado, y donde existen pruebas de la existencia del dinero, debe suponerse la presencia de comercio y, por tanto, de mercados. Naturalmente, esto conduce a ver mercados donde no existen y a ignorar el comercio y el dinero donde se presentan, en nombre de que están ausentes los mercados. El efecto acumulativo debe consistir en crear un estereotipo de la economía de las épocas y los lugares menos familiares, algo parecido a un paisaje artificial con poco o ningún parecido con el original.

Un análisis por separado del comercio, el dinero y el mercado resulta, en consecuencia, conveniente.

## 1. FORMAS DE COMERCIO

Desde el punto de vista substantivo, el comercio es un método relativamente pacífico de adquirir bienes de los que no se dispone de manera inmediata. Es algo externo al grupo, similar a las actividades que suelen asociarse con las expediciones de caza o de captura de esclavos, o con las incursiones piratas. En cualquier caso, de lo que se trata es de la adquisición y transporte de bienes situados a distancia. Lo que distingue al comercio de la búsqueda de caza, de saqueo, de pillaje, de maderas raras o de animales exóticos, es la bilateralidad del movimiento, que también asegura su carácter bastante regular y abiertamente pacífico.

Desde el punto de vista cataláctico, el comercio es un movimiento de bienes que pasa por el mercado. Todos los productos —bienes producidos para la venta— son objetos potenciales de comercio; un producto se desplaza en una dirección, otro en la contraria; el movimiento está controlado por los precios: comercio y mercado son cotérminos. Todo comercio es comercio de mercado.

Además, como la caza, la incursión y las expediciones, en las condiciones indígenas, el comercio no es tanto la actividad de un individuo como la actividad de un grupo, en este sentido estrechamente afin de la organización del galanteo o el emparejamiento, que suele relacionarse con la adquisición de mujeres situadas a distancia por medios más o menos pacíficos. De este modo, el comercio se centra en la reunión de distintas comunidades uno de cuyos propósitos es el intercambio de bienes. Tales reuniones, a diferencia de los mercados formadores de precios, no producen índices de intercambio, sino que, por el contrario, presuponen todos los índices. Tampoco están implicadas las personas de los comerciantes individuales ni las ganancias individuales. Tanto si un jefe o un rey actúan en nombre de la comunidad después de haber reunido los bienes «exportables» de sus miembros como si el grupo se reúne masivamente con su contrapartida en la playa con el propósito de intercambiar, en cualquier caso los procedimientos son esencialmente colectivos. Los intercambios entre «asociados en el comercio» son frecuentes, pero también lo es, por supuesto, la asociación en el galanteo y el emparejamiento. Las actividades individuales y las colectivas se entrelazan.

El énfasis en la «adquisición de bienes situados a distancia» como elemento constitutivo del comercio debe sacar a la luz el papel dominante que representa el interés importador en la temprana historia del comercio. En el siglo diecinueve los intereses exportadores aparecían grandes (un fenómeno típicamente cataláctico).

Puesto que algo tiene que transportarse a una cierta distancia y en los dos sentidos opuestos, el comercio, por la naturaleza de las cosas, tiene cierto número de constituyentes como el personal, los bienes, el transporte y la bilateralidad, cada uno de los cuales puede descomponerse según criterios sociológicos o tecnológicamente significativos. Siguiendo estos cuatro factores podemos esperar aprender algo sobre el cambiante lugar que el comercio ha ocupado en la sociedad.

En primer lugar, las personas que participan en el comercio.

«La adquisición de bienes a distancia» puede practicarse por motivos que se relacionen con la posición del comerciante en la sociedad, y por regla general implica elementos de obligación o servicio público (motivo de estatus); o bien puede hacerse por la ganancia material que recaiga sobre él personalmente por las transacciones de compra y venta que pasen por sus manos (motivo del beneficio).

A pesar de las muchas combinaciones posibles de estos incentivos, el honor y la obligación, por una parte, y el beneficio por la otra sobresalen como motivaciones originarias agudamente diferenciadas. Si el «motivo de estatus», como suele ser el caso, se refuerza con el beneficio material, este último no adopta por regla general la forma de beneficio hecho en el intercambio, sino

más bien de riqueza o dote de renta de la tierra que el rey o el templo o el señor concede al comerciante a manera de recompensa. Tal como son las cosas, los beneficios hechos en el intercambio no suelen ser más que pequeñas sumas que no tienen comparación con la riqueza concedida por el señor al comerciante fértil en recursos y venturosamente afortunado. De este modo, quien comercia en nombre de la obligación y el honor se hace rico, mientras que quien comercia por el sucio lucro se queda pobre, una razón más de por qué los motivos lucrativos se oscurecen en la sociedad arcaica.

Otra forma de aproximarse al problema del personal es desde el ángulo de nivel de vida supuestamente adecuado a su estatus según la comunidad a que pertenecen.

La sociedad arcaica no conoce, por regla general, otra figura de comerciante que la perteneciente a la cima o el fondo de la escala social. El primero está relacionado con la dirección y el estado, en cuanto necesidad de las condiciones militares y políticas el otro depende para su subsistencia del rudo trabajo del transporte. El hecho tiene gran importancia para la comprensión del comercio en los tiempos antiguos. No puede haber comerciantes de clase media, al menos entre los ciudadanos. Aparte del lejano oriente, que ahora debemos dejar de lado, sólo hay noticias de tres ejemplos significativos de amplia clase media comercial en los tiempos pre modernos: el mercader griego de linaje en gran medida méteco de las ciudades-estado del Mediterráneo oriental; el ubicuo comerciante islámico que injertó las tradiciones marítimas helenísticas en las formas del bazar; y por último, los descendientes de la «espuma flotante» de Pirenne de la Europa occidental, una especie de méteco continental del segundo tercio de la edad media. La clásica clase media preconizada por Aristóteles era una clase terrateniente, en absoluto una clase comercial.

Una tercera forma de aproximación es más estrictamente histórica. Los tipos de comerciantes de la antigüedad fueron el *tamkarum*, el *méteco* o extraño residente y el «extranjero».

Los *tamkarum* dominaron la escena en Mesopotamia desde los principios de Sumeria hasta la aparición del Islam, es decir, unos 3.000 años. Egipto, China, India, Palestina, la Mesoamérica de la preconquista o el África occidental indígena no conocían otro tipo de comerciante. El metic se volvió por primera vez históricamente notable en Atenas y otras ciudades griegas como mercader de clase baja, y con el helenismo se creció hasta convertirse en el prototipo de la clase media comercial levantina o griego-parlante desde el valle del Indo hasta las columnas de Hércules. El extranjero es, por supuesto, ubicuo. Lleva a cabo el comercio con tripulaciones extranjeras y en suelo extranjero; no «pertenece» a la comunidad ni disfruta del semiestatus de extraño residente, sino que es miembro de una comunidad completamente distinta.

Una cuarta distinción es antropológica. Proporciona la clave de esta figura peculiar, el extranjero que comercia. Aunque el número de «personas comerciantes» a que pertenecían estos «extranjeros» era relativamente pequeño, explican la ampliamente extendida institución del «comercio pasivo». Entre nosotros mismos, las personas que se dedican al comercio se diferencian también en un importante aspecto: los comerciantes propiamente dichos, como podemos denominarlos, dependían exclusivamente para su subsistencia del comercio en el que, directa o indirectamente, estaba implicada toda la población, como en el caso de los fenicios, los habitantes de Rhodas, los



habitantes de Gades (la moderna Cádiz) o, en algunos períodos, los armenios y los judíos; en el caso de los otros —un grupo más numeroso— el comercio sólo era una de las ocupaciones en que, de vez en cuando, participaba una parte considerable de la población, viajando al extranjero, a veces con sus familias, o en períodos más largos o más cortos. Los haussa y los mandingo del Sudán occidental proporcionan ejemplos. Los últimos también son conocidos como duala, pero, como ha resultado recientemente, sólo cuando comercian en el extranjero. Antes eran tenidos por un pueblo distinto por quienes visitaban durante las actividades comerciales.

En segundo lugar, la organización del comercio en los primeros tiempos debía diferir según los bienes que se transportaran, la distancia a recorrer, los obstáculos a superar por los transportistas y las condiciones ecológicas y políticas de la aventura. Por ésta, si no por otra razón, todo el comercio original era específico. Los bienes y su transporte hacían que fuera así. En estas condiciones, no puede existir nada parecido al comercio «en general».

El comercio administrado tiene sus firmes cimientos en las relaciones de pacto que son más o menos formales. Puesto que, por regla general, el interés importador es determinante por ambas partes, el comercio se desarrolla por canales controlados por la administración. El comercio de exportación suele estar organizado de forma similar. En consecuencia, todo el comercio se desarrolla por métodos administrativos. Esto se extiende a la forma en que se hacen las transacciones comerciales, incluyendo los dispositivos referentes a los «índices» o proporciones de las unidades que se intercambian; los servicios portuarios; el peso; la comprobación de la calidad; el intercambio físico de bienes; el almacenamiento; la conservación; el control del personal comercial; la reglamentación de los «pagos»; los créditos; las diferencias de precios. Algunos de estos asuntos, naturalmente, están relacionados con la recogida de los bienes de exportación y la distribución de los importados, ambas cosas pertenecientes a la esfera redistributiva del sistema económico doméstico. Los bienes que se importan mutuamente se normalizan con respecto a la calidad y el envasado, el peso y otros criterios fácilmente discernibles. Sólo pueden comerciarse tales «bienes comerciales». Las equivalencias se establecen en simples relaciones de unidades; en principio, el comercio es de uno por uno.

El regateo no forma parte de los procedimientos; las equivalencias se establecen de una vez por todas. Pero dado que no puede evitarse que se presenten ajustes en circunstancias cambiantes, el regateo sólo se practica en artículos distintos del precio, como las medidas, la calidad o los medios de pago. La calidad de los productos alimenticios, la capacidad y peso de las unidades utilizadas, las proporciones de los medios de cambio, si se utilizan varios conjuntamente, pueden dar lugar a discusiones interminables. A veces incluso se «negocian» los «beneficios». Lo racional del procedimiento consiste, por supuesto, en mantener precios invariables; si deben ajustarse a las verdaderas situaciones de abastecimiento, como en una emergencia, esto se manifiesta como comerciar dos-a-uno o dos y medio-a-uno o, como diríamos nosotros, al 100 por cien o al 150 por cien de beneficio. Este método de regatear sobre el beneficio a precios estables, que pudo ser bastante general en la sociedad arcaica, está bien documentado en el Sudán central en una época tan tardía como el siglo diecinueve.

El comercio administrado presupone organizaciones comerciales relativamente permanentes como los estados o, por lo menos, compañías establecidas por ellos. El entendimiento con los indígenas puede ser tácito, como ocurre en el caso de las relaciones consuetudinarias o tradicionales. Entre organismos soberanos, no obstante, el comercio presupone tratados formales, incluso en los tiempos relativamente primitivos del segundo milenio antes de J. C.

Una vez establecidas en una región, bajo la solemne protección de los dioses, las formas administrativas de comercio pueden practicarse sin ningún tratado anterior. La principal institución como ahora comenzamos a comprender, es el puerto comercial, como denominamos aquí a este emplazamiento de todo el comercio exterior administrativo. El puerto comercial ofrece seguridad militar para el poder del interior; protección civil al comerciante extranjero; servicio de fondeadero, desembarque y almacenamiento; el beneficio de las autoridades jurídicas; acuerdo sobre los bienes a comerciar; acuerdo sobre las «proporciones» de los distintos bienes comerciales en los fardos mixtos o «clasificados».

El comercio de mercado es la tercera forma típica de comerciar. En este caso, el intercambio es la forma de integración que relaciona mutuamente a los asociados. Esta variante relativamente moderna del comercio liberó un torrente de riqueza material sobre Europa occidental y Norteamérica. Aunque actualmente en recesión, sigue siendo con mucha diferencia el más importante de todos. La amplitud de los bienes comerciables —las mercancías— es prácticamente ilimitada y la organización del comercio de mercado sigue las líneas trazadas por el mecanismo oferta-demanda-precio. El mecanismo del mercado muestra su inmensa amplitud de aplicaciones al ser adaptable para la manipulación no sólo de bienes, sino también de todos los elementos del mismo comercio —almacenamiento, transporte, riesgo, crédito, pagos, etc.— mediante la formación de mercados especiales para flete, seguros, crédito a corto plazo, capital, espacio para depósitos, servicios de banco, etcétera.

El principal interés actual del historiador de la economía se orienta hacia las siguientes cuestiones: ¿Cuándo y cómo se vinculó el comercio a los mercados? ¿En qué época y en qué lugar encontramos la solución general conocida como comercio de mercado?

Estrictamente hablando, tales cuestiones han sido excluidas bajo la influencia de la lógica cataláctica, que tiende a fusionar el comercio y el mercado de forma inseparable.

## 2. USOS DEL DINERO

La definición cataláctica del dinero es la de medio de intercambio indirecto. El dinero moderno se utiliza para pagar y como un «standard» precisamente porque es un medio de intercambio. De este modo, nuestro dinero es dinero para «todos los propósitos». Otros usos del dinero son simplemente variantes de poca importancia de este uso de intercambio y todos los usos del dinero dependen de la existencia de mercados.

La definición substantiva del dinero, como la del comercio, es independiente de los mercados. Se deriva de los usos concretos a que se dedican objetos cuantificables. Estos usos son de pago, de

standard y de intercambio. El dinero, por tanto, se define aquí como los objetos cuantificables que se utilizan en uno o varios de estos usos. El problema es si es posible definir de forma independiente tales usos.

Las definiciones de los distintos usos del dinero constan de dos criterios: la situación sociológicamente definida en que aparece el uso y la operación que realiza con los objetos monetarios en tal situación.

El pago es la ejecución de las obligaciones en que objetos cuantificables cambian de manos. Esta situación no se remite aquí a un solo tipo de obligación, sino a varios, puesto que sólo si se utiliza un objeto para descargarse de más de una obligación puede hablarse de él como «medio de pago» en el sentido diferenciado del término (en otro caso la obligación simplemente debe ejecutarse en la especie en que se paga).

El uso del dinero como pago forma parte de sus usos más normales en los primeros tiempos. La obligación no nace en este caso normalmente de las transacciones. En las sociedades primitivas no estratificadas, los pagos se hacen regularmente en relación con instituciones como el precio de la novia, el dinero de la sangre y las multas. En la sociedad arcaica, tales pagos continúan, pero quedan oscurecidos por las obligaciones consuetudinarias, los impuestos, las rentas y los tributos que dan lugar a pagos en gran escala.

El uso normal o contabilizador del dinero consiste en la igualación de cantidades de distintas clases de bienes para propósitos concretos. La «situación» es o bien de trueque o bien de almacenamiento y manejo de productos básicos; la «operación» consiste en asignar rótulos numéricos a los distintos objetos para facilitar la manipulación de esos objetos. Así, en el caso de frutos básicos se puede conseguir la posibilidad de planificar, equilibrar y presupuestar, así como una contabilidad general.

El uso normal del dinero es esencial para la elasticidad de un sistema redistributivo. La igualación de objetos como los productos básicos cebada, madera y aceite, en que tienen que pagarse los impuestos o la renta, o alternativamente reclamar raciones o salarios, es vital, puesto que asegura la posibilidad de elección entre los distintos frutos básicos tanto para el que paga como para el que reclama. Al mismo tiempo, se crea la precondition de unas finanzas «en especies» en gran escala, que presupone la noción de fondos y balances, en otras palabras, la intercambiabilidad de los frutos básicos.

El uso de intercambio del dinero nace de la necesidad de objetos cuantificables para el intercambio indirecto. La «operación» consiste en la adquisición de unidades de tales objetos mediante el intercambio directo, con objeto de adquirir los objetos deseados mediante un nuevo acto de intercambio. A veces los objetos de dinero son valiosos desde el principio y el doble intercambio está diseñado simplemente para conseguir una cantidad creciente de los mismos objetos. Tal uso de los objetos cuantificables no se desarrolla por azarosos actos de trueque —una imaginación favorecida por el racionalismo del siglo dieciocho—, sino más bien en conexión con el comercio organizado, especialmente en los mercados. En ausencia de mercados, el uso de

intercambio del dinero no pasa de ser un rasgo cultural subordinado. La sorprendente reluctancia de los grandes pueblos comerciales de la antigüedad como Tiro y Cartago a adoptar monedas, la nueva forma de dinero eminentemente adecuada para el intercambio, puede haberse debido al hecho de que los puertos comerciales de los imperios comerciales no estaban organizados como mercados, sino como «puertos de comercio».

Deben hacerse notar dos extensiones de la significación del dinero. Una amplía la definición de dinero a otros objetos distintos de los físicos, a saber, las unidades ideales; la otra abarca, junto a los tres usos convencionales del dinero, el uso de objetos monetarios como instrumentos operacionales.

Las unidades ideales son meras verbalizaciones o símbolos escritos que se utilizan como si fueran unidades cuantificables, sobre todo para el pago o como standard. La «operación» consiste en la manipulación de las cuentas de deudas según las reglas del juego. Tales cuentas son hechos normales en la vida primitiva y no, como se ha creído con frecuencia, peculiares de las modernas economías monitorizadas. Las primeras economías de templo de Mesopotamia así como los primeros comerciantes asirios practicaban el arreglo de cuentas sin intervención de objetos monetarios.

Por el otro extremo, parece aconsejable no omitir la mención de los instrumentos operacionales entre los usos del dinero, aunque sean excepcionales. Ocasionalmente se utilizaron objetos cuantificables en las sociedades arcaicas para propósitos aritméticos, estadísticos, impositivos, administrativos y otros no monetarios relacionados con la vida económica. En el siglo dieciocho, se utilizó el dinero de cauris Whydah para fines estadísticos y las judías damba (nunca utilizadas como dinero) servían como peso del oro y, por esta propiedad, fueron inteligentemente utilizadas como instrumento de contabilidad.

El dinero primitivo, como hemos visto, es un dinero para propósitos especiales. Se utilizan diferentes clases de objetos en los diferentes usos del dinero; además, los usos se instituyen independientemente unos de otros. Las implicaciones son de las más distintas naturalezas. No hay contradicción implícita, por ejemplo, en «pagar» con un medio con el que no se puede comprar, ni en utilizar objetos como «standard» que no se utilizan como medio de intercambio. En la Babilonia de Hammurabi, la cebada era el medio de pago; la plata era el standard universal; en el intercambio, del que había muy poco, se utilizaban ambos junto con el aceite, la madera y otros alimentos básicos. Resulta visible porque los usos del dinero —como las actividades comerciales— pueden alcanzar un nivel de desarrollo casi ilimitado, no sólo fuera de las economías dominadas por el mercado, sino incluso en la misma ausencia de mercado.

### 3. ELEMENTOS DEL MERCADO

Ahora el propio mercado. Catalácticamente, el mercado es el locus de intercambio; mercado e intercambio son coextensos. Pues según el postulado cataláctico, la vida económica es a la vez reductible a actos de intercambio efectuados mediante regateo y se materializa en el mercado. El intercambio, pues, se describe como la relación económica, con el mercado como la institución económica. La definición del mercado deriva lógicamente de las premisas catalácticas.

Según la amplitud de los términos substantivos, mercado e intercambio tienen características empíricas independientes. ¿Cuál es entonces el significado de intercambio y mercado? ¿Y en qué medida están necesariamente conectados?

El intercambio, substantivamente definido, es el movimiento mutuo de apropiación de bienes entre manos. Tal movimiento, como hemos visto, puede ocurrir con índices fijos o con índices contractuales. Solamente el último es un resultado del regateo entre los asociados.

Por lo tanto, siempre que hay intercambio, hay un índice. Esto es cierto tanto si el índice se crea contractualmente como si es fijo. Debe notarse que el intercambio a precios contractuales es idéntico en el intercambio cataláctico y en «el intercambio como forma de integración». Sólo esta clase de intercambio está característicamente limitada a un tipo concreto de institución de mercado, a saber, los mercados formadores de precios.

Las instituciones del mercado deben definirse como instituciones que abarcaban una multitud de oferta o una multitud de demanda, o bien ambas. Las multitudes de oferta y las multitudes de demanda, a su vez, se definirán como una multiplicidad de manos deseosas de adquirir, o alternativamente de vender, bienes mediante intercambio. Aunque las instituciones del mercado sean, por tanto, instituciones de intercambio, el mercado y el intercambio no son cotérminos. El intercambio a índices fijos se presenta bajo formas de integración recíprocas o redistributivas; el intercambio a índices contractuales, como hemos dicho, está limitado a los mercados formadores de precios. Puede parecer paradójico que el intercambio a índices fijos pueda ser compatible con cualquier forma de integración, excepto con la de intercambio: sin embargo, esto se deduce lógicamente de que sólo el intercambio contractual represente el intercambio en el sentido cataláctico del término, en el que es una forma de integración. La mejor forma de aproximarse al mundo de las instituciones de mercado parece ser en términos de los «elementos del mercado». En último término, no sólo sirve como guía a través de la diversidad de configuraciones subsumidas bajo el nombre de mercados e instituciones del tipo del mercado, sino también como herramienta con que diseccionar algunos de los conceptos convencionales que obstruyen nuestra comprensión de tales instituciones.

Dos elementos del mercado deben considerarse específicos, a saber: las multitudes de oferta y las multitudes de demanda; si cada una de ellas está presente hablaremos de una institución de mercado (si están presentes ambas, la llamaremos mercado, e institución del tipo del mercado si sólo una de ellas). A continuación, en importancia, va el elemento de la equivalencia, es decir, el índice del intercambio; según el carácter de la equivalencia, los mercados son mercados de precios fijos o mercados formadores de precios.

La concurrencia es otra característica de algunas instituciones de mercado, como los mercados formadores de precios y las subastas, pero, al contrario que las equivalencias, la concurrencia económica se restringe a los mercados. Por último, hay elementos que pueden designarse como funcionales. Por regla general, se presentan aparte de las instituciones de mercado, pero si bien hacen su aparición junto a las multitudes de oferta y las multitudes de demanda, modelan estas

instituciones de una forma que puede tener gran relevancia práctica. Entre estos elementos se cuentan el emplazamiento físico, los bienes presentes, la costumbre y la ley.

La diversidad de las instituciones de mercado se ha oscurecido en los últimos tiempos en nombre del concepto formal del mecanismo de oferta-demanda-precio. No es sorprendente que sea a propósito de los términos axiales oferta, demanda y precio cómo la aproximación substantiva conduce a una significativa ampliación de nuestra perspectiva.

Las multitudes de oferta y las multitudes de demanda se han descrito antes como elementos del mercado distinto y separado. Con respecto al mercado moderno, esto sería, desde luego, inadmisibile; existe en éste un nivel de precios en el que los osos se vuelven toros y otro nivel de precios en el que el milagro se invierte. Esto ha inducido a muchos a pasar por encima el hecho de que, en cualquier otro mercado que no sea el de tipo moderno, los compradores y los vendedores son distintos. También esto ha proporcionado apoyo a una doble falsa concepción. En primer lugar, la «oferta» y la «demanda» aparecen como fuerzas elementales combinadas, mientras que, en realidad, cada una de ellas consta de dos componentes muy distintos, a saber, una cantidad de bienes, por una parte, y cierto número de personas, relacionadas como compradores o como vendedores con esos bienes, por otra. En segundo lugar, «oferta y demanda» parecen inseparables como hermanos siameses, mientras que en realidad constituyen distintos grupos de personas, según si venden los bienes como recursos, o bien si los buscan como necesidades. Las multitudes de oferta y las multitudes de demanda no necesitan, por tanto, estar presentes juntas. Por ejemplo, cuando se subasta el botín por el general victorioso al mejor postor, sólo hay pruebas de una multitud de demanda; de manera similar, sólo concurre una multitud de oferta cuando se asignan contratos a los proyectos más baratos. Sin embargo, las subastas y los arbitrajes estaban muy extendidos en la sociedad arcaica, y en la antigua Grecia las subastas ocuparon un lugar entre los precursores del mercado propiamente dicho. Esta diferenciación de las multitudes de «oferta» y «demanda» conforma la organización de todas las instituciones de mercado premodernas.

Por lo que se refiere al elemento del mercado comúnmente denominado «precio», aquí se ha subsumido bajo la categoría de equivalencias. La utilización de este término general ayudará a evitar malentendidos. El precio sugiere fluctuación, mientras que la equivalencia carece de esta asociación. La misma expresión precio «fijo» o «determinado» sugiere que el precio, antes de haber sido fijado o determinado, era apto para cambiar. De este modo, el mismo lenguaje hace difícil traspasar el verdadero estado de cosas, a saber, que el «precio» originalmente es una cantidad rígidamente fijada, en cuya ausencia no puede iniciarse el comercio. Los precios cambiantes o fluctuantes de carácter competitivo son un desarrollo relativamente reciente y sus formas de aparición constituyen uno de los principales temas de la historia económica de la antigüedad. Tradicionalmente se suponía que el orden era el inverso: se concebía el precio como el resultado del comercio y del intercambio, no como su precondition.

El «precio» es como se designa a las proporciones cuantitativas entre bienes de distintas clases efectuada mediante trueque o regateo. Esta forma de equivalencia es la característica de las economías integradas mediante el intercambio. Pero las equivalencias no se limitan de ninguna forma a las relaciones de intercambio. Bajo una forma de integración redistributiva, las

equivalencias también son normales. Designan la relación cuantitativa entre las distintas clases de bienes que son aceptables para el pago de impuestos, rentas, obligaciones, multas, o bien que denotan las cualificaciones para el estatus cívico que dependen de un censo de la propiedad. La equivalencia también puede fijar la proporción en que pueden exigirse los salarios en especies, según la elección del beneficiario. La elasticidad de un sistema de finanzas en forma de alimentos básicos —la planificación, el equilibrio y la contabilidad— se articula sobre este instrumento. En este caso, la equivalencia no es sólo lo que debe darse por otro bien, sino lo que puede reclamarse en lugar de él. Bajo las formas recíprocas de integración, además, las equivalencias determinan la cantidad que es «correcta» en relación con el grupo simétricamente colocado. Evidentemente, este contexto de comportamiento difiere tanto del intercambio como de la redistribución.

Los sistemas de precios, tal como se han desarrollado a lo largo del tiempo, pueden contener capas de equivalencias que históricamente se han originado bajo distintas formas de integración. Los precios de mercado helenísticos presentan amplias pruebas de haber derivado de unas equivalencias redistributivas de las civilizaciones cuneiformes que los precedieron. Las treinta monedas de plata como precio del hombre por traicionar a Jesús fue una pequeña variante de la equivalencia de un esclavo según se establece en el código de Hammurabi unos 1.700 años antes. Las equivalencias redistributivas soviéticas, por otra parte, han sido durante largo tiempo un eco de los precios mundiales de mercado del siglo diecinueve. Estos últimos, a su vez, también tienen sus predecesores. Max Weber observó que, debido a la ausencia de bases de costes, el capitalismo occidental no hubiera sido posible a no ser por la red medieval de precios, rentas consuetudinarias, etc., reguladas y saturadas, un legado de los gremios y los feudos. De este modo, los sistemas de precios pueden tener una historia institucional propia en términos de los tipos de equivalencias que han participado en su creación.

Con ayuda de los conceptos no catalácticos de comercio, dinero y mercados de esta clase, es como mejor se pueden abordar y finalmente explicar, como esperamos, problemas tan fundamentales de la historia social y económica como los precios fluctuantes y el desarrollo del comercio de mercado.

En conclusión: un examen crítico de las definiciones catalácticas de comercio, dinero y mercado debe hacer accesible cierto número de conceptos que constituyen los materiales brutos de las ciencias sociales en su aspecto económico. La fuerza de este reconocimiento en cuestiones de teoría, política y perspectiva deben considerarse a la luz de las graduales transformaciones institucionales que han ido operando desde la primera guerra mundial. Incluso con respecto al mismo sistema de mercado, el mercado como única trama de referencias es algo que se ha quedado anticuado. Sin embargo, como debe comprenderse con mayor claridad de lo que a veces se ha hecho en el pasado, el mercado no puede ser suplantado como trama general de referencias a menos que las ciencias sociales consigan desarrollar una trama de referencias más amplia, a la que sea referible el propio mercado. De hecho, ésta es nuestra principal tarea intelectual en el campo de los estudios económicos. Como hemos intentado mostrar, tal estructura conceptual tendría que basarse en el significado substantivo de lo económico.

---

\*Publicado en *Antropología y economía*, M. Godelier (comp.), 1976, págs.: 155-178

#### NOTA

<sup>1</sup> El empleo sin discernimiento del concepto compuesto favorece lo que podría denominarse "un falso razonamiento de economista". Consistía en una identificación artificial de la economía con su forma mercantil. De Hume y Spencer a Frank H. Knight y Northrop, el pensamiento social ha sufrido esta restricción cada vez que abordaba la economía. El ensayo de Lionel Robbins (1932), aunque útil a los economistas, desnaturalizó el problema. En el dominio de la antropología, según sus trabajos de vanguardia de 1940, la obra reciente (1952) de Melville Herskovits vuelve a caer en el error.



## CONFLICTO ÉTNICO EN EL MUNDO ACTUAL\*

*Stanley J. Tambiah*

De las cenizas de la Segunda Guerra Mundial ha emergido una realidad sombría y desalentadora de nuestra época. A pesar de algunos logros, tales como la erradicación de la enfermedad y la difusión del alfabetismo, en su empeño por alcanzar el desarrollo y modernización, los programas de desarrollo económico y político han desatado y fomentado una guerra civil masiva y un derramamiento de sangre interracial e interétnico, resultantes del impacto o reacción a dichos programas elaborados de buena fe pero con una mala planeación. Nuestra era ha sido igualmente testigo del aumento del autoritarismo represivo, de tipo tanto militar como democrático, apuntalado por el armamentismo occidental e incitado por eslóganes populistas y doctrinas fundamentalistas, y ayudados por la manipulación flagrante por parte de los medios masivos de comunicación cuyo alcance se ha extendido enormemente.

Ya ha menguado y con desencanto se ha apagado el optimismo de sociólogos, científicos políticos y antropólogos quienes ingenuamente predijeron la inminente llegada de la “revolución de la integración” y la inevitable desaparición de las “lealtades primordiales”, tales como el parentesco, la casta y la etnicidad, en los países del Tercer Mundo. La introducción de constituciones e instituciones democráticas, los sacrosantos derechos humanos, el sufragio universal, el sistema de partidos, la elección de los legisladores, el gobierno de las mayorías y otros, frecuentemente han dado como resultado unas extrañas malformaciones que están muy lejos de las metas trazadas de libertad, justicia, tolerancia e independencia que eran los sustentos ideológicos de la síntesis liberal y democrática de Europa Occidental y Norte América. Algo gravemente perverso se ha producido en las relaciones centro-periferia en todo el mundo y una manifestación de este malestar es la aparición de conflictos étnicos por todos lados, acompañados en muchos casos por violencia colectiva entre gentes que no eran desconocidos, sino enemigos que se conocían íntimamente. Mi libro *Sri Lanka: El fratricidio étnico y el desmantelamiento de la democracia* (1986) intenta abordar este problema en mi propio país. En este ensayo intento ocuparme de algunas de las principales cuestiones.<sup>1</sup>

### ESPECIFICIDAD DE LA ETNICIDAD Y DE LA IDENTIDAD ÉTNICA

La identidad étnica es ante todo una identidad colectiva. Somos cingaleses malayos, ibos, tais, etc., por auto-adscripción. Es una identidad conciente y verbalizada que *substancializa* y *naturaliza* uno o más atributos –los más comunes son el color de la piel, el lenguaje, la religión, la ocupación de un territorio– y los adhiere a las colectividades como si se tratara de una posesión innata y un legado

mítico e histórico. Los componentes claves de esta descripción de la identidad son las ideas de herencia, ascendencia y descendencia, lugar y territorio de origen, parentesco compartido y una combinación de aquello que puede invocarse como un derecho de acuerdo al contexto y al cálculo de oportunidades. Se cree que estas colectividades étnicas son grupos cerrados que se auto-reproducen y persisten en el tiempo.

Aunque los actores mismos, que invocan estos derechos, hablan como si las fronteras étnicas estuvieran claramente delimitadas y definidas todo el tiempo, y piensan que las colectividades étnicas son grupos cerrados que se autorreproducen, también resulta claro que desde la perspectiva dinámica y procesual hay muchas evidencias de imposturas y de los cambios de identidad, por las que nuevos miembros pueden incorporarse y asimilarse, y de cambios en las escalas y criterios de las identidades colectivas. Las etiquetas étnicas son flexibles cuando se aplican. El fenómeno de la etnicidad está constituido por dos procesos imbricados que forman una doble hélice. Uno es el de la sustancialización y reificación de las características y atributos como si se tratara de posesiones colectivas duraderas, que aparecen realísticamente como títulos mitológicos e históricos y los derechos de sangre, descendencia y raza. Esto resulta en lo que acertadamente ha sido llamado “seudo-diferenciación” (*seudo-speciation*), esto es cuando las colectividades en un determinado espacio sociopolítico se consideran a sí mismas como entes sociales separados. En el otro proceso, contrapuesto y complementario, dado que las definiciones de las fronteras étnicas han sido siempre flexibles y volátiles, los grupos étnicos se han asimilado y expandido, o en dirección opuesta se han diferenciado y subdividido en segmentos, según las circunstancias históricas y las posibilidades políticas y económicas. La identidad étnica unifica la semántica de los derechos primordiales e históricos mediante la pragmática de elecciones calculadas y el oportunismo en contextos dinámicos de competencia política y económica entre grupos interesados.

Los grupos étnicos, especialmente en los tiempos contemporáneos de conflicto étnico dondequiera, parecieran ser grupos intermedios entre las agrupaciones locales de parientes (tales como linajes, clases, parentelas y otros) y la nación como colectividad máxima. Más aún, especialmente marcados en el contexto moderno y dentro de tal contexto sobresaliendo en muchas sociedades tercermundistas, está la creciente lucidez de que las afiliaciones étnicas y la etnicidad étnica están superando a otras divisiones sociales y superando a otras bases de diferenciación para convertirse en el principio rector y la mayor identidad para propósitos de acción sociopolítica. Este estado de cosas, por lo tanto, plantea la posibilidad de que la etnicidad (proyectada sobre las viejas bases de identidad en términos de lengua, raza, religión y lugar de origen) como base para la movilización política, desafíe la primacía para tal movilización que tenían la clase social por una parte y el estado nación por otra. Por lo tanto en un análisis general hay dos cuestiones que tienen que discutirse: hasta qué punto y de qué manera, la etnicidad modifica, incorpora y aún reemplaza al conflicto de clase como el paradigma principal para la interpretación del conflicto social y del cambio; y también de qué manera la etnicidad ha impactado aquellas aspiraciones y actividades del estado-nación y de la integración nacional que eran consideradas como las principales tareas de los recién fundados estados-nación del Tercer Mundo. No puedo abordar en este ensayo la cuestión de la clase social, pero diré algo acerca de la segunda cuestión.

## LA UBICUIDAD DEL CONFLICTO ÉTNICO

Sin duda los historiadores de las ciencias sociales están concientes de la manera y las circunstancias en las cuales, en distintos momentos, cierta gama de fenómenos agrupados bajo amplias categorías tales como “clase social”, “casta”, “raza”, “inequidad de género”, “modernización”, “el choque colonial”, etcétera, se han convertido en lugares de intenso interés académico. Luego, estas inquietudes se han disipado, no solo por los resultados marginales obtenidos, pero también a causa de que los fenómenos que abordan, que reflejados en la pantalla de la historia, pierden su relevancia o se convierten en otros fenómenos que resultan más reveladores al clasificarlos bajo nuevas categorías.

Una de estas categorías, que incluye una gama de fenómenos familiares, es la de “etnicidad”. Resulta significativo que el término “etnicidad” haya estado en boga y haya sido estandarizado en los diccionarios, especialmente a partir de 1960. No es posible negar que las divisiones e identidades lingüísticas, nacionales, religiosas, tribales, raciales (y otras), y las disputas y conflictos que éstas provocan, son fenómenos antiguos. Pero la difusión reciente del término etnicidad “refleja una nueva realidad y su nuevo uso refleja un cambio en esa realidad” (Glazer y Moynihan, 1975:5) en el horizonte global de la segunda mitad del siglo XX tanto en el primer mundo industrializado como en el Tercer Mundo en vías de desarrollo.

Al parecer el súbito resurgimiento del término etnicidad en la década de los años sesenta y principios de los setenta del siglo XX en la literatura de las ciencias sociales, no sólo describe ciertas manifestaciones en el Tercer Mundo, sino también la emergencia de movimientos étnicos en el mundo acaudalado e industrial, especialmente en los Estados Unidos, Canadá y Europa occidental (véase, por ejemplo, Connor 1972, 1973; Esman, 1977).

Esta realidad se revela a fines del siglo XX, cuando los grupos étnicos, en lugar de manifestarse como subgrupos minoritarios y marginados en los bordes de la sociedad, en vísperas o en proceso de ser asimilados o debilitados, se han organizado como grandes componentes “políticos” y como importantes actores políticos colectivos en varias sociedades. Más aún, si en el pasado veíamos comúnmente a los grupos étnicos como subgrupos del conjunto social, hoy en día nos topamos con casos de grupos étnicos mayoritarios dentro de una entidad política o nación gozando de políticas preferenciales o basadas en la “discriminación positiva” como fundamento de su estatus mayoritario.

La primera consideración que confirma el conflicto étnico como una realidad clave de nuestro tiempo no es simplemente su ubicuidad, sino la forma de incremento acumulativo en la *frecuencia e intensidad* con las que éste ocurre. Examinemos una lista no exhaustiva de aquellos conflictos ocurridos desde los años sesenta del siglo XX (algunos de ellos, claro está, tienen una historia más larga):<sup>2</sup> conflictos entre anglófonos y francófonos en Canadá; católicos y protestantes en Irlanda del Norte; valones y flamencos en Bélgica; chinos y malayos en Malasia; griegos y turcos en Chipre; judíos y otras minorías por un lado y la mayoría rusa por el otro en la Unión Soviética; los ibo, hausa y yoruba en Nigeria; los indios orientales y los criollos en Guyana. A estos casos se suman las sublevaciones que empiezan a ser endémicas en años recientes: la guerra entre cingaleses y tamiles en Sri Lanka, las confrontaciones entre sikhs e hindúes y entre musulmanes e hindúes en la India, el

conflicto entre chakmas y musulmanes en Bangladesh; las agresiones de los nativos de Fiji contra los indios en Fiji; los enfrentamientos entre pathanes y biharis en Pakistán, y finalmente, pero no por ello de menor importancia, el infierno en Líbano y el grave desgaste de los derechos humanos que se manifiesta en las acciones de Israel en Cisjordania y la Franja de Gaza. La explosión de una hostilidad secular entre los armenios cristianos y los azerbaiyanes musulmanes en el sur de la URSS en marzo de 1988 nos forzó a reconocer que será imposible acabar con estas erupciones y que se están extendiendo a nivel mundial.<sup>3</sup>

El uso de la fuerza y la violencia, el homicidio, los incendios provocados y la destrucción de la propiedad están asociados a muchos de estos conflictos. Los disturbios civiles han requerido la intervención de las fuerzas de seguridad: en ocasiones para sofocarlos, en otras para aliarse con los agresores civiles, y a veces para ambas cosas. Eventos de esta naturaleza han ocurrido en Sri Lanka, Malasia, India, Zaire, Guyana y Nigeria. Matanzas masivas de civiles han sido perpetradas por las fuerzas armadas en Uganda y Guatemala, y ha quedado registrada una enorme cantidad de pérdida de vidas en Indonesia, Pakistán, India y Sri Lanka y otros lugares.

Algunos grupos étnicos disidentes han manifestado sus pretensiones separatistas que amenazan con disolver a las entidades políticas existentes, y tales objetivos incitan a la invasión de un país por otro, por ejemplo, la invasión de Somalia a Etiopía, o a la intervención armada, como la reciente incursión de la India en Sri Lanka. Además, los conflictos étnicos también han provocado desplazamientos masivos de gente, mucha de la cual termina en campos de refugiados en países vecinos, como en África, el Medio Oriente, India, Sri Lanka y otros lugares. Finalmente, no debemos olvidar la extensa escalada de expulsiones de gente ocurrida en Uganda.<sup>4</sup>

La escalada de conflictos étnicos ha sido apoyada considerablemente por el amoral tráfico ilegal de armas y el libre comercio de la tecnología de la violencia, los cuales no sólo permiten que los grupos disidentes puedan resistir exitosamente a las fuerzas armadas del Estado, sino que los civiles luchan igualmente unos contra otros con armas letales. Un relato del disturbio de Karachi en diciembre de 1986 empieza de esta manera:

Lo que vimos fueron bandas de hombres armados con rifles kalashnikov atacando las casas de las comunidades en las que ellos habían vivido a lo largo de una generación, matando a hombres, mujeres y niños sin misericordia, saqueando e incendiando completamente las casas de la localidad hasta dejar todas las viviendas carbonizadas y en ruinas.

La definición clásica del Estado como la autoridad investida con el monopolio de la fuerza ha comenzado a ser un chiste de mal gusto.<sup>5</sup> Luego de muchos movimientos exitosos de liberación y resistencia en varias partes del mundo, las técnicas de resistencia guerrillera constituyen ahora un conocimiento sistematizado y exportable. Aún más, el fácil acceso a la tecnología de guerra que tienen los grupos en países considerados precariamente desarrollados en los campos de la educación y la economía —ya hemos visto lo que la resistencia afgana puede hacer con las armas americanas— se complementa con otro tipo de fraternidad internacional entre grupos rebeldes, que tienen muy poco en común entre ellos salvo su oposición al estatus quo en sus respectivos países, con quienes

intercambian información sobre tácticas de guerrilla y el arte de la resistencia. Grupos militantes en Japón, Alemania, Líbano, Libia, Sri Lanka e India tienen redes internacionales de colaboración, semejantes –o quizá de manera aún más solidaria– a los canales diplomáticos existentes entre países soberanos, siempre recelosos unos de otros y de las grandes potencias.

Otra variante ya conocida en el pasado bajo la forma de contratación de mercenarios, y que hoy ha ganado una siniestra importancia, es la “privatización de la guerra”. Ésta es la capacidad que tienen los gobiernos con objetivos geopolíticos extraterritoriales para iniciar guerras extranjeras sin involucrar a sus ejércitos, sino a grupos profesionales privados dispuestos a ser movilizados para emprender subversiones militares y políticas. La contratación de veteranos retirados del Servicio Aéreo Especial (SAS) por el gobierno de Sri Lanka para colaborar en la guerra contra los militantes tamiles es uno de los muchos ejemplos que hay. Otra variante de este fenómeno es la siguiente: la lección que los Estados Unidos aprendieron en Vietnam es ahora desplegada con entusiasmo en Nicaragua y Afganistán, donde disidentes locales están siendo armados y entrenados en el uso de armamento y en las artes de la desestabilización. En consecuencia, el asesinato profesionalizado ha dejado de ser un monopolio de los ejércitos del Estado y sus fuerzas policíacas. La internacionalización de la tecnología de la destrucción, desplegada en el terrorismo y el contraterrorismo, ha mostrado un rostro del capitalismo de libre mercado insospechado para Adam Smith y Emmanuel Wallerstein. Así, no sería exagerado decir que la ubicuidad, el incremento de la frecuencia y la intensidad del conflicto étnico, nutrido por la moderna tecnología de destrucción y divulgado por los medios masivos de comunicación, lo han convertido en un fenómeno de especial importancia a fines del siglo XX. Al encarar los recientes disturbios en el sur de Rusia, Gorbachov dijo que el nacionalismo (étnico) era “la cuestión vital de mayor importancia de nuestra sociedad” (*Time*, 1988). Y en una visita reciente a Yugoslavia, un país que tiene una larga historia de tensiones entre “nacionalidades”, declaró: “Muéstrenme un país sin problemas de nacionalismos para marcharme allá inmediatamente” (*The New York Times*, 1988). ¡Cuánto ha cambiado la conciencia histórica desde los tiempos victorianos hacia la nueva era de las computadoras y de la información instantánea! La percepción victoriana de los pueblos del mundo era, como sabemos, que se les podía distribuir en un escalonamiento ascendente de evolución y progreso, donde los europeos quedaban en la cúspide. Los otros pueblos no europeos no eran realmente contemporáneos de Occidente, sino unas metáforas arqueológicas como “supervivencias”; “la contemporaneidad de los no-contemporáneos” es una frase acuñada por Karl Mannheim usada para describir el mundo desigual y discontinuo a la vez. Edward Tylor proporcionó una excelente caracterización de esta conciencia:

El mundo educado de Europa y América estableció un modelo colocando simplemente a sus propias naciones en el extremo de una secuencia de evolución social. Los principales criterios para la clasificación eran la presencia o ausencia, el mayor o menor desarrollo, de la industria, la agricultura, la arquitectura, etcétera., la relevancia del conocimiento científico, el firme establecimiento de principios morales, la situación de las creencias y ritos religiosos, el grado de organización social y política, y así sucesivamente [Tylor, 1873, vol.1:26].

Esta perspectiva victoriana persistió básicamente hasta la Segunda Guerra Mundial. Más allá del reciente cambio en los paradigmas que reordena a los procesos históricos mundiales comunes que

vinculan a los centros y las periferias en un solo campo dialéctico e interrelacionado, hay otros desarrollos específicos que han contribuido a sacudir la conciencia histórica que nos hace ver al mundo actual como una aldea global. La revolución en los medios de comunicación, que permite la transmisión instantánea de imágenes visuales y mensajes auditivos, que vincula a los centros metropolitanos con lugares lejanos, y con una extensa cobertura de los sucesos, tales como la transmisión de noticiarios (sea por NBC, CBS o ABC), nos presenta diversos eventos ocurriendo en diferentes lugares, de manera sincrónica y simultánea, tal como suceden en la realidad. Estos procesos de comunicación nos unen de manera sincrónica como testigos asociados a los eventos del mundo. Así comenzamos a pensar que los conflictos étnicos a lo largo del mundo son del mismo orden y están mutuamente interconectados: los disturbios en el Norte de Irlanda; los secuestros en Líbano; las agresiones de Israel contra Cisjordania; los bombazos en Alemania; los asesinatos de civiles en Sri Lanka; los motines contra los sikhs en Delhi; las aglomeraciones de jóvenes coreanos contra el gobierno de derecha; los ataques de los habitantes de Surinam en contra de los negros cimarrones, las emboscadas de “los contras” en Nicaragua; las tensiones explosivas entre armenios y azerbaiyanos – todos pertenecen al mundo contemporáneo invadido por la violencia. La internacionalización de la violencia y la simultaneidad con la que es posible ver sus expresiones en nuestras pantallas de televisión cuando éstas ocurren, nos convierten a todos en espectadores vicarios y coparticipes que reaccionan con sus simpatías o prejuicios.

Inicié este apartado exponiendo que la categoría “etnicidad” empezó a destacar en el discurso académico solo hasta los años sesenta. Me parece pertinente concluirlo señalando que en el libro de Frederik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, un parteaguas publicado en 1969, su autor parece haber elaborado una importante sistematización para el estudio de la etnicidad. Sin embargo, actualmente, apenas dos décadas más tarde, éste resulta muy benévolo y sosegado para el estudio de conflictos étnicos que hoy en día se multiplican acompañados de gran violencia colectiva.

Tanto las etnografías incluidas en ese libro –que tratan sobre los fures y los bagaras del oeste de Sudán, los pathanes del este de Pakistán y los afganos, las tribus de las montañas de Laos y sus relaciones con el grupo dominante tai, los ladinos y los indios del sur de México, y los lapones y los noruegos del norte de Noruega– como el ensayo introductorio de Barth, enuncian las cuestiones de una época temprana cuando las relaciones étnicas no se expresaban, como lo hacen ahora en los años ochenta, a través de motines, terrorismo y guerra civil. Las preocupaciones del libro de Barth se centraban en la forma como se preservaban las fronteras entre los grupos étnicos, cuya ocupación de nichos y cuyo mantenimiento y persistencia a lo largo del tiempo estaban relacionados dinámicamente a las interacciones estructurales y estables y orientados por “un sistema de reglas que normaban los encuentros interétnicos”. Los problemas centrales que plantean los conflictos étnicos en la fase actual son completamente diferentes dada la intensificación de la “politización de la etnicidad” y la centralidad de los conflictos entre los miembros de un grupo y el Estado, que parece sumido en una crisis (“la crisis del estado”).

## DISTRIBUCIÓN ÉTNICA EN LAS SOCIEDADES PLURALES CONTEMPORÁNEAS

Un mapa que indique la distribución y el número de grupos étnicos y sus proporciones demográficas en diferentes países contemporáneos resultaría útil para apreciar la dispersión de los conflictos étnicos. Entre otras cosas, tales distribuciones tienen una influencia crucial no sólo en los procesos que producen los conflictos, pero también en las estrategias y la eficacia de las coaliciones que tienen lugar en las sociedades plurales, coaliciones que abarcan desde las alianzas y acuerdos sólidos y de larga duración, hasta los frágiles pactos temporales frutos de la conveniencia y el oportunismo.

La siguiente lista constituye un burdo mapa que indica algunas de las combinaciones demográficas que influyen en el curso de las políticas étnicas.

1. Países que son virtualmente homogéneos en su composición étnica (donde el 90-100% de la población pertenece a un mismo grupo étnico): Japón, Corea, Bangladesh.
2. Países que tienen una sola mayoría étnica muy dominante que constituye el 75-89% de la población: Bhután, Birmania, Camboya, Taiwán. Vietnam, Turquía.
3. Países donde el grupo étnico más numeroso abarca al 50-75% de la población y hay varios grupos “minoritarios”: Tailandia, Sri Lanka, Laos, Irán Afganistán, Pakistán, Singapur y (probablemente) Nepal.
4. Países donde hay dos grandes grupos dominantes del mismo tamaño aproximado (con o sin enclaves de pequeños grupos minoritarios en medio): Malasia (donde los malayos suman como el 44% y los chinos alrededor del 36%); Guyana (ahí los indios orientales son el grupo más grande de alrededor el 50% y los criollos); Fiji (acá los fijianos y los indios son aproximadamente del mismo tamaño); Guatemala (donde los ladinos y los indígenas tienen casi igual número).
5. Y nuestra última categoría corresponde a los países verdaderamente pluralistas, compuestos por muchos grupos étnicos donde ni uno o dos son dominantes, ni todos los grupos están activamente involucrados en las políticas étnicas. Los ejemplos son los siguientes: Nigeria (donde los ibo, yoruba, hausa y fulani son las entidades principales) y países como Indonesia, las Filipinas y la India, donde las poblaciones son muy variadas. Sin embargo, en estas sociedades complejas, las políticas étnicas internas pueden adoptar modalidades duales al interior de las regiones, como es el caso de los sikhs frente a los hindúes en Punjab, y las tribus montañosas aborígenes frente a bengalíes en Mizoram (India), y los cristianos frente a los moros en las Filipinas.

En esta categoría podemos incluir a la Unión Soviética. Se señala que en la URSS hay más de cien nacionalidades distintas y grupos étnicos viviendo en 15 repúblicas, y las tensiones étnicas pueden observarse mejor en términos regionales.

Horowitz (1985: 30-35) ha subrayado una importante distinción que afecta la naturaleza y la dinámica del conflicto étnico: esto es, si tales grupos están jerarquizados (ordenados escalonadamente según criterios asimétricos) o si bien se trata de grupos paralelos separados por divisorias verticales.

Algunos ejemplos de grupos étnicos estratificados en sus sociedades son Ruanda (particularmente a partir de 1959), Zanzíbar (en 1966) y más discutiblemente los casos de Etiopía y Liberia. Sin

embargo, la categoría de países que contienen grupos étnicos sin estratificación es la más sobresaliente para un estudio comparativo, tal como el caso de los malayos y los chinos en Malasia; los cingaleses y los tamiles en Sri Lanka; los indios orientales y los criollos de Guyana; los ibo, huasa, fulani y yoruba en Nigeria, los filipinos cristianos y los moros en Filipinas y los tais y los musulmanes en Tailandia.<sup>6</sup>

Aunque estos grupos étnicos contendientes se hayan en desventaja numérica en términos de su peso demográfico, sin embargo no reconocen tal desigualdad en términos sociales, culturales y étnicos. El conflicto étnico-político en estas sociedades tiene ciertos rasgos comunes.

### LA POLITIZACIÓN DE LA ETNICIDAD

El asunto central que discuto en el resto de este ensayo es el de la transición de las políticas del estado-nación al de las políticas del pluralismo étnico. En esta coyuntura resulta pertinente tomar como punto de referencia el libro *Comunidades imaginadas* de Benedict Anderson, para resaltar sus importantes contribuciones y para trascenderlas al considerar nuevos desenvolvimientos.

Estamos familiarizados con la tesis de Wallerstein según la cual el capitalismo mundial desde sus inicios en la Europa del siglo XVI se ha extendido como una marejada que se inicia en las capitales metropolitanas y termina inundando gradualmente las zonas periféricas. La teoría de la dependencia del capitalismo mundial en todas sus variaciones (Gunder Frank, Paul Baran, Emmanuel Wallerstein, Samir Amin, Claude Meillassoux) eventualmente propone una perspectiva monolítica del proceso histórico a escala global. Tal visión, sin embargo, deja fuera a otros procesos paralelos de diferenciación, configuración y fragmentación del mismo mundo en términos de “estados-nación”. La aportación más relevante del libro de Anderson es justamente que subraya este proceso de cómo el “estado-nación” y el “nacionalismo”, como ideas centrales, podían y serían fácilmente recuperadas y reproducidas por las élites coloniales y poscoloniales del Tercer Mundo. En el contexto de la experiencia colonial, la “conciencia histórica” del siglo XIX europeo fue transmitida a las élites locales y absorbida por ellas de los textos escolares diseñados para la enseñanza en las escuelas coloniales.

Anderson pretende identificar el auge del desarrollo de la conciencia nacional en Europa a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, como un fenómeno inspirado en las revoluciones de las lenguas vernáculas, seguidas luego, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, por la difusión de un manipulado “nacionalismo oficial” por parte de las monarquías europeas, que identificaba a la nación con las lenguas vernáculas. Esto conduce a Anderson a comprender que las políticas de los nuevos estados para la construcción de la nación en el Tercer Mundo consisten en un entusiasmo popular nacionalista genuino y a la vez una sistemática y maquiavélica publicidad de la ideología nacionalista a través de los medios masivos de comunicación, del sistema educativo y de las regulaciones administrativas, entre otros. A la vez, esta mezcla de nacionalismo popular y oficial es el producto de anomalías y conflictos creados por el imperialismo europeo: las bien conocidas arbitrariedades en la traza de las fronteras y la imposición de élites o intelligentsias bilingües precariamente colocadas al frente de poblaciones heterogéneas (1985:104-105).



La secuencia establecida por Anderson podría llevarse aún más lejos. Las políticas de los nuevos estados independientes, estructuradas inicialmente en términos de políticas e ideologías del “estado-nación”, gracias a varios movimientos dialécticos y diferencias internas, han sufrido modificaciones que han dado lugar a una nueva fase de dominación política mediante la competencia y los conflictos de las “colectividades étnicas” que cuestionan los dogmas del nacionalismo y del “estado-nación”. Ciertamente, las políticas de la etnicidad son resultado de un entrelazado y choque de los dos procesos globales mencionados al principio: el capitalismo mundial y su funcionamiento a través de corporaciones multinacionales, y la ampliación del proceso de construcción nacional a las colonias liberadas ahora gobernadas por elites o *intelligentsias* que tienen que reaccionar de algún modo ante sus fragmentadas clientelas civiles. Estas interacciones de procesos globales tienen ciertos efectos homogeneizadores, pero al mismo tiempo generan diferenciación y oposición en las nuevas entidades políticas y se expresan en conflictos étnicos.

He adoptado las frases “politización de la etnicidad” y “etnificación de la política” como expresiones que sintetizan el carácter de algunos de los principales problemas que desata la oleada actual de conflictos étnicos. Como Tägil ha señalado, el problema central que hay que explicar es “porqué la etnicidad empieza a ser politizada con mayor facilidad en la sociedad moderna y en aquellas sociedades en el umbral de la modernización, en comparación con las fases más tempranas de la historia” (Tägil, 1984:36). El contexto actual de etnicidad politizada marca una fase diferenciada en la historia política y económica de las nuevas naciones independientes. Si tomamos la herencia colonial como nuestro punto de partida es posible identificar *grosso modo* tres fases consecutivas y superpuestas.

### EL LEGADO COLONIAL

Comencemos con la experiencia colonial misma, el raj británico en la India, Sri Lanka, Birmania, Malasia, el gobierno holandés de las Indias Orientales, el gobierno francés en Argelia e Indochina, y así sucesivamente. La experiencia colonial por supuesto fue multifacética y compleja; pero para nuestro tema del conflicto étnico, resultan relevantes los siguientes rasgos del legado colonial.

Las potencias coloniales con mucha frecuencia reunieron gentes y territorios en entidades mayores que las que existían anteriormente, a veces en forma arbitraria, y en otras ocasiones intentando acomodar a los agrupamientos sociales y demográficos en el terreno. Más tarde, todo el proceso se fue complicando por la rivalidad geopolítica entre las potencias imperiales que formulaban reclamaciones sobre sus propios territorios. A pesar del emperador Asoka y el Imperio Mogol, India, consiguió su máxima expansión bajo el gobierno inglés; lo mismo pasó con Sri Lanka, Malasia, Birmania, Nigeria, Kenya y otras más. El control holandés sobre Java y Sumatra y las demás islas fue igualmente una unificación de la que antes no se había tenido noticia.

En formas complejas, las políticas internas de los poderes coloniales simultáneamente consolidaron las diferencias existentes y propiciaron que grupos de gente, socialmente distanciados originalmente, interactuaran entre sí en áreas comunes. Mientras que las potencias coloniales, como los británicos, codificaron como “regionales”, “tribales”, “de castas” o “comunales” aquellos

conjuntos de costumbres relativas al matrimonio, la herencia, las prácticas religiosas y así sucesivamente, sin mayor interferencia en tales diferencias socioculturales, ellos sí introdujeron y estandarizaron para toda la colonia los códigos legales y reglamentos de tipo comercial y penal. Este proceso de estandarización y homogenización iba de la mano con las políticas e inversiones económicas imperiales, que arrastraron a las colonias de manera dependiente hacia la órbita del capitalismo mundial. Las políticas relacionadas con los impuestos y el comercio preferencial, y las inversiones adquirieron la forma de plantaciones, casas comerciales (agencias), que a su vez estimulaban aquellos empleos en los que se ocupan abogados, ingenieros, médicos (de la medicina occidental), contadores y similares.

Estas políticas particularizantes y estandarizadoras son una espada de doble filo, utilizada en interés de ambos, tanto del desarrollo y el progreso, como del principio de divide y gobernarás. En los distintos contextos coloniales tropicales, desde las Indias Holandesas hasta Jamaica, produjeron variedades de “sociedades plurales” que se convirtieron en el objeto de análisis de J. S. Furnivall y de M. G. Smith.<sup>7</sup> Acerca de los procesos de ampliación de horizontes territoriales y del subgrupo de amalgamas que tuvieron lugar en Asia y África en el periodo colonial, Donald Horowitz ha subrayado en su reciente y muy completo e impresionante trabajo, *Ethnic Groups in Conflict* que:

Los colonos frecuentemente crearon territorios a partir de conjuntos de aldeas y regiones, apenas entrelazadas... Al fusionar en uno solo los ambientes locales, surgieron muchos nuevos grupos, entre ellos los malayos en Malasia, los ibos en Nigeria, los kikuyos en Kenya, los bengalíes en Zaire y los moros en Filipinas. Algunos de dichos grupos eran creaciones artificiales de las autoridades coloniales y de los misioneros, que catalizaron la lenta fusión de pueblos relacionados para lograr entidades coherentes [1985:66-67].

Es interesante que los malayos, por ejemplo, que claman a voz en cuello que ellos son los bhumiputra o hijos de la tierra, sean el resultado de una fusión no solo del mayor componente de Malasia pero también de varios grupos de sitios tan lejanos como Sumatra, las Célebes, Borneo y Java. La pretensión misma es una identidad muy emotiva y amplia elaborada de cara al enorme número de inmigrantes chinos que se han abierto paso entre ellos (véase también Nagata 1979).

### LAS TRES FASES DE LA ERA DE LA INDEPENDENCIA

Me gustaría delinear tres fases de la historia política de un número de naciones del Tercer Mundo como la India, Sri Lanka, Malasia, Guyana y Nigeria, que tienen en común haber obtenido su independencia justo al final de la Segunda Guerra Mundial. Los rasgos característicos de cada fase quedaron asentados en términos de la retórica ideológica y las distintas categorías peculiares usadas por comentaristas políticos y académicos. (No pretendo que estas fases sean tomadas como rupturas discontinuas sino simplemente que muestren los diferentes énfasis).

1. La primera fase es el proceso mismo de descolonización cuando los poderosos imperios occidentales, después de la Segunda Guerra Mundial, “transfirieron el poder” a las elites locales. Mientras que el periodo colonial creó ciertos desplazamientos, la descolonización estuvo precedida y acompañada por la violencia cuando, como en el caso de Argelia, la colonia peleó una “guerra de

liberación”. En otras colonias, como Sri Lanka y Birmania la transferencia del poder fue mucho más pacífica pero no enteramente sin recurrir a movimientos de desobediencia civil y otras formas de resistencia, como por ejemplo, aquellas desplegadas por el Congreso Nacional Indio en la India o por las guerrillas comunistas en Malasia y China.

2. La segunda fase, que abarca los últimos años de la década de 1950 y cobra fuerza en la década de 1960, estuvo caracterizada por el optimismo e incluso por enérgicos reclamos hechos al interior de estas nuevas naciones independientes con objetivos tales como “la construcción nacional”, el fortalecimiento de “la soberanía nacional”, la creación de “la cultura y la identidad nacional”, y el búsqueda de la “integración nacional”. Las consignas de este periodo subrayaban la dimensión “nacional” y restaban importancia y diluían la diversidad social interna, en favor de la primacía de los estados-nación como las unidades acreditadas por las Naciones Unidas y el moderno sistema mundial. De manera interesante, el libro *Los condenados de la tierra* (1968) de Franz Fanon pertenece a esta fase con su celebración programática de la “conciencia nacional”, la “cultura nacional” y la “literatura nacional” en los estados africanos, recientemente liberados de las cadenas del colonialismo. Fanon proclama que “pelear por la cultura nacional significa en primer lugar luchar por la liberación de la nación, que es la piedra angular que hace posible la construcción del edificio de la cultura” (1968: 233).

Esta fase de la construcción optimista de la nación fue representada como el trabajo de la “alianza nacional de gobiernos”, cuyos ejemplos fueron Nehru presidiendo un monolítico Partido del Congreso, Cheddi Jagan, en el este de Asia y L. F. S. Burnham, un criollo, quien a principios de la década de 1950 encabezó el Partido Popular Progresista en Guyana; Tengku Abdul Rahman presidiendo la Alianza Malaya igualmente en la década de 1950, y D. S. Senananyake en la misma época sobre el Partido de la Unión Nacional en Ceilán. Parecía que los partidos políticos estaban dispuestos a colaborar en vez de enfatizar los intereses que los distinguían y los de sus electores.

Esta fase también estuvo marcada por confiadas expectativas en la expansión de los horizontes económicos, sustentadas en una fe enorme en la planeación y el crecimiento económico, así como en la multiplicación de los “planes quinquenales” financiados con ayuda extranjera, cuyo suave proceder repercutiría en un mundo seguro para el capitalismo y la democracia.

3. Después de 1960, la erupción de los conflictos étnicos puso a prueba esta fase expansiva y optimista de la construcción nacional; la cuestionó vigorosamente y la puso en peligro, e incluso la revirtió de manera desequilibrante y a veces desconcertante. Los cuestionamientos han girado alrededor de asuntos como la lengua, la raza, la religión y el territorio. En consecuencia, ha habido un cambio de lemas y conceptos. “Grupos étnicos” y “conflicto étnico” son las categorías emergentes para hablar de estos fenómenos. Los términos “sociedad plural”, “restitución de poderes” [*devolution*], “territorios tradicionales”, “autodeterminación” –palabras viejas que han adquirido nuevos apremios y fuerza– han empezado a configurar el debate político y los análisis académicos. La autoridad política central, el estado, que en la fase previa de la construcción de la nación y el crecimiento económico era identificado como el actor protagónico y la autoridad intelectual necesaria para dirigir y controlar el destino y la trayectoria histórica de la nación, después de años de intensificadas divisiones étnicas y

conciencias pluralistas, ahora es convidado a ser un “árbitro” en la adjudicación de las diferencias para permitir que las culturas y sociedades regionales puedan alcanzar sus “auténticas” identidades e intereses.

### LAS POLÍTICAS DE ETNICIDAD

Parte de la respuesta acerca de cómo se politizó la etnicidad la encontraremos dando seguimiento cómo una gran cantidad de gente en las nuevas entidades políticas han adquirido o adquirieron conciencia de su identidad étnica y cómo también ellos se han motivado como colectividades para involucrarse en la actividad política. La toma de conciencia de que la identidad étnica colectiva puede usarse y manipularse para la actividad política está por supuesto relacionada con las crecientes posibilidades de contacto a través del mejoramiento de los transportes, de la rápida adopción y despliegue de los medios de comunicación modernos, y de los elevados índices de educación y alfabetismo y la difusión de lo que Benedict Anderson ha llamado “el capitalismo impreso”. Otra parte de la explicación descansa en la proliferación y popularización de los escenarios callejeros y espacios públicos para las aglomeraciones de gente, que van desde movilizaciones políticas, elecciones y referendos, hasta huelgas, manifestaciones, paros y protestas populares. Todas estas posibilidades abiertas a la actividad política en gran escala tienen lugar paralelamente a las explosiones demográficas en los países del Tercer Mundo, la migración de gran número de gente rural hacia las ciudades y centros metropolitanos, y hacia polos planeados para el establecimiento de industrias o esquemas de colonización campesina. Otro factor significativo es la proliferación de escuelas y universidades que proporcionaron sitios, como ocurrió con las fábricas en la historia del desarrollo industrial, para la movilización y aglutinamiento de activistas inclinados a involucrarse en la política.

Uno de los escenarios para la politización de la etnicidad es la evolución del estado de bienestar en las economías industriales más avanzadas del mundo, y el advenimiento del estado socialista o de estados comprometidos con las políticas de bienestar en el Tercer Mundo en vías de desarrollo. En ambos contextos, el estado se ha convertido en “un árbitro clave y directo del bienestar económico y del estatus político y de todo lo que resulte de ello” (Glazer y Moynihan 1975:8).

Los estados del bienestar y los estados socialistas resultaron particularmente inclinados a dar cauce a las demandas étnicas. En un sistema gubernamental democrático se presentan muchas situaciones a nivel municipal, regional y central donde los miembros con mentalidad de tipo étnico se pueden movilizar y plantear demandas a nombre de grupos relativamente pequeños, pero suficientemente conspicuos o visibles a la vez, que logran sensibles ventajas de las concesiones obtenidas.

La “eficacia estratégica” de la etnicidad (tal como la formulan Glazer y Moynihan [1975:10]) para demandar recursos al estado moderno inevitablemente refuerza y preserva a la vez a la maquinaria política étnica –a las redes patrón/cliente, al caciquismo y a las estructuras paternalistas– a través de las cuales se distribuyen los favoritismos y las concesiones. Una parte del dinero destinado a los servicios sociales y bienestar va a parar a las manos de aquellos que lo reparten, incluso más que la parte destinada a los beneficiarios.

Estas consideraciones son aplicables en general, pero hay una cadena especial de circunstancias que conduce en particular a las democracias del Tercer Mundo a orientar sus políticas por la etnicidad. Cuando se descolonizaba el Caribe, en muchos países de África y del Sur y el Sureste Asiático, el reconocimiento de la independencia y la transferencia del poder se inscribieron en las constituciones, redactadas en términos de los principios occidentales de los “derechos humanos”, las libertades civiles y los procedimientos e instituciones occidentales del “gobierno representativo”. Desde el punto de vista occidental, estas cartas magnas redactadas con el lenguaje político secular de los derechos humanos y del gobierno representativo, conferían a las masas rurales y a quienes migraban hacia las ciudades en expansión, una masiva dosis de derechos y la oportunidad de involucrarse en los procesos políticos a un nivel nunca antes experimentado. Aquellos que a partir de una condición “pasiva” se convirtieron rápidamente en actores políticos y votantes, con poder para elegir a los políticos y colocar a los partidos en el poder, descubrieron que ellos también podían solicitar y exigir recompensas, reformas y privilegios a sus representantes electos, que por algún tiempo serían la autoridad política “central”.

Pero cada vez iba quedando más claro que la supuesta constitución secular y las instituciones del gobierno representativo, a partir de los principios de los derechos humanos, y la voluntad de los ciudadanos (surgidos del principio “un hombre, un voto”) para formar partidos en función de intereses competitivos, no estaban produciendo los resultados esperados. Por el contrario, las colectividades, que podríamos llamar grupos étnicos, se habían convertido en actores políticos que buscaban alcanzar o restaurar mediante la discriminación positiva [*affirmative action*] ciertos privilegios y oportunidades de vida en nombre de la *equidad étnica* (o *racial*). Más que la libertad y la igualdad del individuo, la equidad étnica es el principio fundamental de la democracia participativa en muchas sociedades plurales y multiétnicas de nuestro tiempo. Ésta es la experiencia de la India, Sri Lanka y Malasia, donde una vez formuladas las demandas políticas con base en la filiación étnica para la distribución de prebendas económicas, oportunidades ocupacionales y privilegios educativos, la norma de “la igualdad de oportunidades” es desplazada progresiva e irreversiblemente por “la igualdad de resultados”.<sup>8</sup> Es muy común que la discriminación positiva y la distribución de cuotas a favor de aquellos con estatus bajo o rezagado no produzca resultados rápidamente en términos de igualdad de oportunidades, ni de mayor acceso a las escuelas e instituciones educativas. Por ello, al rato los grupos desfavorecidos se inclinan hacia la igualdad de resultados, por decreto si fuera necesario, y a favor de políticas redistributivas directas para equilibrar los ingresos, y mejorar las condiciones de vida de todo el grupo. Pero la igualdad de resultados y las políticas redistributivas son esencialmente juegos suma cero, donde claramente hay ganadores y perdedores. Inevitablemente estos odiosos resultados conducen a una competencia y conflicto político más abiertos. Al final, como resultado de la aparición de crecientes expectativas, y en la medida en la que ciertos segmentos tienen más éxito para hacer valer sus derechos políticos para votar, para elegir a los diputados, para reclamar la rendición de cuentas, éstos se empeñarán en reivindicar derechos sociales del estado, tales como el empleo, un adecuado servicio de salud, el seguro de desempleo y otros más.

En un universo expansivo de políticas redistributivas, la equidad de oportunidades y recompensas para todo un grupo podrían ser los lemas tanto de las mayorías como de las minorías en una sociedad plural. El lenguaje de las demandas se describe mejor como *reivindicaciones de grupo étnico* con base

en las equiparaciones y carencias relativas. Las demandas reivindicativas de equiparación de recompensas se expresan en la lucha por establecer el uso privilegiado de una lengua, o el uso adicional de alguna otra lengua hasta entonces excluida, o vía la imposición de cuotas especiales que abran un acceso preferente a la educación superior, a las oportunidades de trabajo, y a determinadas actividades comerciales. La atmósfera “suma cero” en la que se resuelven tales demandas reivindicativas revela una cosmovisión estrecha que emerge con vehemencia precisamente al tiempo que ocurren o tienen lugar grandes migraciones de gente hacia los centros urbanos y hacia esquemas de colonización campesina y cuando se desarrollan los programas de educación y de alfabetización. El llamado a un esfuerzo nacional para aumentar la producción que incrementaría las oportunidades y las recompensas para todos, que evitaría y mitigaría en el futuro la necesidad de establecer cuotas étnicas, cae en oídos sordos en parte porque el empleo y los niveles del ingreso aumentan sólo lentamente y persisten las disparidades en la distribución del ingreso y además porque la equidad redistributiva siguiendo criterios étnicos es una demanda política más vigorosa que promete rápidos resultados materiales. Un weberiano estaría dispuesto a reconocer que diferir el disfrute de las gratificaciones actuales en función de beneficios futuros, la genuina ética del capitalismo, es mucho menos efectiva como estímulo de masas que la exaltación étnica inmediata.

En aquellos países comprometidos con la democracia participativa después de su independencia, y cuyo proceso electoral funciona como un mercado político, se pueden esbozar diversos escenarios asociados a las coyunturas y trayectorias del conflicto étnico, según las distribuciones étnicas y su situación relativa. Los factores más relevantes son cuántos grupos participan, sus proporciones demográficas, sus lugares de residencia, sus peculiaridades culturales, legales e institucionales, sus niveles económicos y educativos, su grado de participación en sistemas institucionales comunes y de su membresía común en organizaciones corporativas.

Para una discusión sistemática deben invocarse los diferentes escenarios y trayectorias correspondientes al conflicto étnico, refiriéndonos a un marco interpretativo<sup>9</sup> que recoja las preguntas acerca de cómo se perciben los grupos étnicos en la arena cuando adquieren, preservan y protegen lo que consideran como sus legítimos derechos de grupo: (1) aquellas capacidades y “capital simbólico”, tales como la educación y el empleo, (2) las recompensas materiales tales como los ingresos y las mercancías, y los privilegios suntuarios que les permiten estilos peculiares de vida, y (3) “hombres” tales como títulos y puestos, marcadores del orgullo étnico y nacional, y la estima y preferencias religiosas y lingüísticas. Estos honores son reconocidos por el estado y/o otras autoridades que son los principales árbitros del estatus o rango. En esta versión de los envidiables y comparables “derechos de grupo”: el poder, el prestigio, las ocupaciones, los bienes materiales, los juicios estéticos, los buenos modales y los valores morales, y las convicciones religiosas, todos vienen juntos y naturalmente entrelazados unos con otros.

La “religión” no es sólo una cuestión simplemente de creencias y ceremonias, pues también tiene resonancias sociales y políticas; el “lenguaje” no es un mero instrumento de comunicación, pues tiene repercusiones para lograr ventajas en educación, el empleo y la legitimidad histórica de algún privilegio social. Tenemos que incluir el campo de la actividad política, donde, como Horowitz señala, “los asuntos fundamentales, tales como la ciudadanía, el sistema electoral, la designación de las

lenguas y la religión oficiales, los derechos de los grupos a “puestos especiales” en la entidad política, más que establecer un marco de referencia para la actividad política, se convierten en los asuntos recurrentes de la política” (Horowitz 1985:187). La búsqueda del valor del grupo, del honor de grupo, de la revalorización del grupo y otras más son el centro focal de las políticas de la etnicidad, y son los ingredientes claves en las espirales de intensos sentimientos y violencia explosiva que les sobrevienen.

Aunque son partes de un panorama más grande, y pueden presentarse como si plantearan diferentes asuntos y diferentes resultados, puedo imaginar tres escenarios que se entrecruzan y cubren una amplia gama de los principales conflictos étnicos que ocurren en tiempos recientes:

1. El primero es especialmente aplicable a las economías de los países colonizados por los británicos o por los holandeses en África occidental, África oriental, el Caribe, Indonesia, y otros, la imagen de aquella sociedad plural que Furnival y Bocke, entre otros deseaban caracterizar. En tales sociedades, ciertos grupos étnicos pueden ocupar nichos económicos y sociales especiales como los mercaderes y comerciantes (los libaneses y sirios en África occidental, los indios en Uganda, los chinos en Malasia e Indonesia, y los hindúes en Fiji) como trabajadores de las plantaciones (trabajo forzado bajo contrato de los hindúes en Guyana y Sri Lanka), o como banqueros y prestamistas (los nattukottai y chettiars en Birmania y Ceilán). Además especialmente en las capitales coloniales había un mosaico más complejo: ya que ciertos oficios, ciertas artes, ciertas actividades bancarias y crediticias locales eran un monopolio de comunidades tanto nativas como extranjeras. La ocupación de nichos y la especialización en ciertas actividades tienden a forjar solidaridades de clase que cortan las líneas étnicas. La división del trabajo étnico golpea las actividades de la clase obrera y los vínculos asociativos de la clase media.

Este legado colonial tiende a fosilizar las expectativas de “titularidad” a privilegios colectivos étnicos. Los gobernantes coloniales ayudaron a crear estos mapas políticos cuando distribuyeron rangos honoríficos, según sus cálculos de cuáles grupos deberían ser favorecidos, protegidos y promovidos. Pero estas especializaciones y expectativas étnicas que han persistido hasta la época independiente van a generar conflictos étnicos cuando surjan determinadas tensiones que pongan en peligro el mantenimiento de las barreras. Una de estas tensiones ocurre cuando la importación de una clase de mercancías manufacturadas del occidente industrial amenaza a las artesanías locales o vuelven redundantes e innecesarios los servicios que presta un grupo. Un desplome de las riquezas puede poner en riesgo la habilidad del grupo para conseguir los bienes básicos de consumo para la vida cotidiana, y entonces podía enfrentarse al hambre en un contexto mercantil de abundancia y al declive del estatus en un ambiente político de desarrollo ampliado. Pero la más severa erosión del equilibrio entre los nichos proviene de los mismos gobiernos de los nuevos estados que al intentar romper lo que consideraban como monopolios privilegiados de los enclaves étnicos, pues tachan al reclutamiento y el aprovisionamiento de servicios como prácticas discriminatorias. La ordenanza de nattahottais y chettiars en Rangún, y la expulsiones de los mercaderes hindúes en Uganda son ejemplos de la forma como las nuevas autoridades civiles invadieron lo que consideraban como ricas reservas para su enriquecimiento y el de sus seguidores. Así las minorías especializadas foráneas son vulnerables a las políticas de expulsión forzada y a las expropiaciones gubernamentales que buscan favorecer los intereses de minorías “nativas” o indígenas.

2. El segundo escenario está relacionado no tanto al desplome de la riqueza de las comunidades bien establecidas, sino a las crecientes expectativas y capacidades de las minorías marginales de la periferia que se encuentran bajo la dominación de mayorías bien colocadas en el centro, y a veces descubren adicionalmente que la mayoría avanza hacia sus territorios en la frontera.

En Birmania, Tailandia, Laos y el norte de la India una forma abreviada para referirse a esta colisión o choque es la de “los montañeses” o “las tribus de las montañas” contra “la gente del valle”. Esta polarización conlleva otros contrastes entre los estilos agrícolas (sedentarios versus tumba y quema), en las lenguas escritas versus las lenguas orales, entre quienes se adhieren al hinduismo o al budismo o a cultos animistas. A veces estas comunidades satélites han buscado progresar mediante los apoyos de los misioneros cristianos, o bien en las nuevas entidades políticas poscoloniales, han exigido la “discriminación afirmativa” según la proporción de su peso demográfico, para su inclusión en las tareas de la construcción del estado-nación y en los programas educativos de los centros dominantes. Estas minorías étnicas/tribales se inclinan a ser separatistas en potencia y como lo señala Horowitz “la mayoría de los separatistas pueden caracterizarse como grupos atrasados en regiones atrasadas” (Horowitz 1985:36). Ejemplos de estos grupos son los karens y los shans en el Norte de Birmania, los moros (musulmanes) en las Filipinas, los nagas y los mizos en la India, y los kurdos en Iraq.

3. El tercer escenario representa al tipo de conflictos y tensiones étnicas al que me refiero específicamente en este ensayo. He utilizado algunos conceptos acuñados por M. G. Smith (1969) para caracterizar a los conflictos étnicos.

En una situación en la que siempre hay suficiente “pluralismo cultural” (las diferentes poblaciones tienen como distintivos el vestido, las costumbres matrimoniales y otros), y suficiente “pluralismo social” (las poblaciones étnicas tienen aproximadamente la misma posición en la entidad política como un todo y para ciertos propósitos se aglutinan en corporaciones y colectividades, como partidos o congregaciones religiosas), las jugadas políticas pueden ser iniciadas por una población étnica demográficamente dominante para conseguir ventajas sobre los grupos minoritarios y para introducir criterios de discriminación sociopolítica o religiosa y asimetrías, e integrar de esa manera a los grupos a la entidad política sobre bases desiguales. Smith ha argumentado que los procesos de integración desigual conducen al “pluralismo estructural” como resultado. Las sociedades plurales manifiestan su incorporación desigual a la entidad política mayor cuando algunas de sus colectividades están sometidas formas de distribución desigual de derechos legales, políticos, educativos y ocupacionales y consecuentemente quedan reducidos a un estatus subordinado.

La “ciudadanía de segunda clase” como una categoría social identificada por discapacidades y descalificaciones comunes, sean éstas raciales, religiosas, económicas o de otro tipo, es simplemente un modo de integración desigual. Las convocatorias comunales, las concesiones de propiedad limitada y arreglos semejantes también expresan y sostienen la integración desigual de algunas colectividades en una sociedad más amplia. Tales mecanismos se desarrollan generalmente para fortalecer el poder del segmento gobernante (Smith 1969:430).



Sudáfrica y Guatemala son casos extremos y notorios de integración asimétrica. Pero hay formas más benignas: los malayos, los cingaleses en Sri Lanka, son ejemplos actuales de las exigencias de las mayorías a una “discriminación afirmativa” defendida a partir de la presión demográfica, y legitimada sobre la base de invocaciones mito-históricas de la raigambre a su terruño. Estas pretensiones llevan inevitablemente a un pluralismo estructural asimétrico y las minorías irremediablemente las enfrentan y resisten. Un ejemplo ilustrativo de este clamor especial a favor de una mayoría dominante es el texto político del Primer Ministro Mahathir bin Mohamad, titulado *El dilema malayo* (1970).

Dichos intentos de subordinación de grupos iguales que anteriormente no habían sido jerarquizados y que reunían considerables capacidades y habilidades y de integración de una manera desigual a la entidad política como ciudadanos inferiores, provocan en efecto venganzas y reacciones. Alertados por las amenazas de discriminación y subordinación y en primera instancia luchando por la integración a la entidad política en términos de igualdad, cuando su situación empeora, como ocurrió en Sri Lanka, ellos pueden gravitar hacia la política de la descentralización del poder y más aún al separatismo y a la secesión. Horowitz enuncia correctamente la opción de esta manera: “Mientras los grupos jerarquizados forman parte de una sociedad simple, los grupos no jerarquizados constituyen una incipiente sociedad compleja” (1985:31).

Permítanme concluir este ensayo volviendo al tema general aplicable a los tres escenarios que he esquematizado. La actual abundancia de conflictos étnicos, sea que los veamos negativamente como subversivos y destructivos del estado o positivamente como tendencias hacia la política realista descentralizadora, coincide con una creciente conciencia acerca de los estrechos horizontes económicos y de la confrontación política. Con el desarrollo económico, muchas cosas se han distorsionado; los deteriorados términos de intercambio impuestos por el Occidente industrializado; los cuellos de botella; el subdesarrollo de la agricultura y la emigración a las ciudades; las crecientes disparidades en la distribución del ingreso; el aumento del desempleo para los muchos que han aprendido a leer y escribir; el empobrecimiento palpable de las clases más bajas de las ciudades; la pobreza de las mujeres; la consolidación de intereses burocráticos; la corrupción entre políticos encumbrados. Así la incidencia de “la teoría de la dependencia” en las relaciones económicas del capitalismo mundial viene a coincidir con el desencanto con el “estado nación” y la “democracia burguesa” en la política interna y con los señalamientos de “colonialismo interno” que las mayorías dominantes imponen a las minorías. Tales resentimientos a su vez incentivan acciones políticas que resultan de nuevas y poderosas mezcolanzas, algunas de ellas claramente contradictorias e inconsistentes. Un ejemplo es este tipo de políticas que revuelven en un mismo paquete el radicalismo de izquierda o las metas socialistas, con el racismo mayoritario de derecha y el fundamentalismo religioso. El activismo político resultante –ejemplificado por huelgas, protestas y movilizaciones electorales y la violencia colectiva– concretizada por motines, terrorismo de estado y contrainsurgencia guerrillera –terminan socavando a la “democracia parlamentaria” y a las instituciones de “la ley y el orden” sobre las que descansa la “sociedad civil” del pensamiento liberal.

Con relación a los conflictos étnicos que estamos discutiendo, obviamente no resultan atractivas las marcadas dualidades exclusionistas, tales como la estabilidad y la continuidad frente al cambio y la revolución; el declive de la tradición frente al ascenso de la modernidad; las realidades sacras

primordiales frente a los intereses seculares de las agrupaciones modernas. En medio de estas disyuntivas queda el disputado medio terreno y la volátil presencia de ambas modalidades.

Los conflictos étnicos manifiestan y constituyen una dialéctica. Por una parte hay una tendencia universalizadora y homogenizadora que en las sociedades y países contemporáneos hace a la gente cada vez más parecida (independientemente de que haya un acceso desigual a capacidades, bienes y prestigio), pues todos desean los mismos beneficios sociales y materiales de la modernización, tales como los ingresos, los bienes materiales, la vivienda, saber leer y la escolaridad, los trabajos, la diversión y el prestigio social. Por la otra parte, esta misma gente también se considera diferente, y no necesariamente igual, a partir de su identidad asumida, la diferencia de la lengua, la membresía étnica y la raigambre a un terruño. En esta última apropiación, ellos pretenden que estas diferencias, y no aquellas derivadas de las habilidades técnicas y los logros alcanzados debieran ser las bases para la distribución de beneficios y recompensas modernas. Así se configura la tendencia particularizante y diferenciadora entre las poblaciones de las sociedades modernas.

Además, en las arenas políticas modernas el atractivo de las viejas afiliaciones y distinciones permite movilizar a la gente en una escala hasta ahora desconocida e imposible anteriormente, utilizando los medios modernos de comunicación y propaganda, y transmitiendo ideas tendenciosas a través de libros de texto impresos en las escuelas que hoy se multiplican en todas partes y desplegando energías, creativas y destructivas, a tales niveles como nunca antes se había conseguido, para organizar elecciones y movilizaciones masivas.

Estos desarrollos no son simplemente viejos vinos en botellas nuevas, o nuevos vinos en botellas viejas, porque están operando procesos de cambio mucho más poderosos según los cuales las viejas categorías y las definiciones de la identidad étnica se han revalorizado y han adquirido nuevas dimensiones y contornos. Por ejemplo, por el atractivo de las viejas categorías y de las demandas históricas, los cingaleses, los malayos y los fijianos en sus expresiones actuales son colectividades formadas en las épocas colonial tardía y poscolonial. Sus denominaciones étnicas y sus fronteras son en efecto porosas y flexibles. Simultáneamente podemos atestiguar que los nuevos valores de la modernización y el progreso —empleo industrial, habilidades profesionales o la práctica de la medicina moderna— están siendo reclasificados como derechos y privilegios suntuarios indexados como cuotas asignadas a los agrupamientos preexistentes de orden étnico, racial o nativo (indígena). El momento para convertirse en igual es el mismo que para reivindicarse como diferente. La ocasión para modernizarse es la misma que para inventar la tradición y para tradicionalizar las innovaciones, para revalorizar las viejas categorías como para recategorizar los nuevos valores; para la benevolencia burocrática como para el uso burocrático de la fuerza; para la democracia participativa como para la guerra civil disidente. El momento no es simplemente para el orden, para el desorden, o para el orden contrario; es una mezcla de los tres. El conflicto étnico ubicuo y violento es uno de los signos de estos tiempos tan intensos que estamos viviendo y que apenas podemos verlo a través de los catalejos.

Al final del siglo XX ha ocurrido un número sorprendente de erupciones militantes y aparentemente “irracionales”. Estos ponen en tela de juicio aquellas confiables profecías de la post-ilustración de que el declive de la religión era inevitable, o en el mejor de los casos de que sobreviviría

en una forma desmitologizada; de que las lealtades y sentimientos primordiales se disolverían en el olvido mientras que la integración nacional tomaría su lugar, o que serían arrastradas como restos flotantes de un naufragio por las corrientes de los procesos históricos mundiales. Estas explosiones violentas y que aparecen en todas partes también nos hacen dudar de nuestras explicaciones convencionales en las ciencias sociales acerca del orden, el desorden y el conflicto. Aunque sea en una forma inadecuada, debemos enfrentar este fenómeno de la violencia destructiva que acompaña hoy al conflicto étnico.

---

\* Publicado en *American Ethnologist*, vol. 16, 1989, págs. 335-349, y traducido por Roberto Melville y Perla Frago, 2008, México.

### NOTAS

<sup>1</sup> El título de la conferencia que impartí en las Reuniones Anuales de la American Ethnological Society en marzo de 1988 era “Conflicto étnico y violencia colectiva”. En la primera parte de la conferencia me ocupaba de la distribución amplia del conflicto étnico en el mundo actual y acerca de “la politización de la etnicidad” que hay detrás de muchos de estos conflictos. En la segunda parte me ocupaba del fenómeno de la violencia colectiva, frecuentemente auspiciada por el conflicto étnico, y me detenía en la conducta de las multitudes étnicas como colectividades y en la trayectoria de los motines y en sus características “ritualizadas”, tal como pueden observarse en los casos del sur de Asia. Esta conferencia cubría mucho terreno, pero lo que se pudo alcanzar en una presentación oral en el tiempo determinado no podría lograrse en forma convincente en una forma escrita en el espacio dispuesto para un artículo de revista. Por tal razón me he concentrado en este ensayo en la parte sustantiva de la primera parte de mi conferencia, pero me doy cuenta que la segunda parte era teóricamente más interesante, pues se refiere a un campo que es necesario entender mucho mejor de lo que conocemos hasta ahora.

<sup>2</sup> Estos casos ocurridos en Europa tienen una larga historia que continúa hasta el día de hoy; las protestas de los vascos en España, los croatas en Yugoslavia; otras luchas de minorías étnicas en Europa del Este; las rivalidades entre flamencos y valones en Bélgica; y el conflicto latente en Irlanda del Norte. Algunos especialistas han considerado las luchas de los negros en contra de la discriminación racial en los Estados Unidos y en Sudáfrica como parte del ámbito del conflicto étnico.

<sup>3</sup> La URSS tiene más de 100 distintas naciones y grupos étnicos que viven en 15 Repúblicas. El conflicto étnico al que me refiero se relaciona con la región montañosa de Nagorno-Karabakh donde, aunque el 75% de la población es armenia, desde 1923 forma parte de la República Soviética de Azerbaiyán.

<sup>4</sup> Hay diversas listas de conflictos étnicos como un fenómeno extendido en todo el mundo. Por ejemplo, véase Tägil, 1984 y Horowitz, 1985.

<sup>5</sup> Bajo el titular “Los traficantes de armas en Pakistán dan gracias a Dios y a la AK-47”, *The New York Times*, del 8 de marzo de 1988, informaba que las siguientes mercancías se ofrecían en una tienda de armas en Darra Adam Khel, a una hora de camino al sur de Peshawar; “Además de las diferentes versiones del rifle soviético AK-47, el vendedor de armas dijo que él abastecía a las guerrillas [afganas] con municiones, a 9 centavos cada bala, así como con armamento, como lanza misiles chinos y soviéticos, pistolas de varios países, minas terrestres soviéticas, chinas y americanas, y ametralladoras de fabricación soviética principalmente.” La ruta del trasiego de armas es una saga por sí misma: desde Europa se envían las mercancías hacia Singapur, y de ahí a la Unión Soviética, desde donde son reenviadas en camión hacia Kabul.

<sup>6</sup> En algunos de estos países —en Tailandia, Malasia, Filipinas—, tribus montañosas o minorías “aborígenes” que son consideradas “inferiores” por su estatus relativo a las comunidades dominantes que pretenden imponerles

ciertas políticas perjudiciales para su sobrevivencia.

<sup>7</sup> En su libro *Colonial Policy and Practice* (1948: 304-305), Furnivall define a la sociedad plural como aquella formada por “diferentes secciones de la comunidad que viven lado a lado, pero separadamente, dentro de la misma entidad política... Cada grupo tiene su propia religión, su propia cultura y lenguaje, sus propias ideas y costumbres. Como individuos se juntan pero sólomente en el mercado, cuando compran y venden. Aún en la esfera económica hay una división del trabajo de acuerdo a criterios raciales. Los nativos, los chinos, los indios y los europeos tienen todos diferentes funciones, y en el seno de cada grupo, sus sectores tienen ocupaciones particulares.” Para tener una muestra de las perspectivas de Furnivall y de Smith, véase Furnivall 1939, 1948; Smith 1969a y b.

<sup>8</sup> He tomado estas expresiones de Bell 1975: 146-147.

<sup>9</sup> Esta proposición combina conceptos tomados de los escritos de Amartya Sen, Pierre Bourdieu y Donald L. Horowitz.

#### REFERENCIAS CITADAS

Anderson, Benedict, 1985, *Imagined Communities*, Verso Editions-NLB, Londres.

Barth, Frederick, 1969, *Ethnic Groups and Boundaries*, Little, Brown.

Bell, Daniel, Boston, 1975, “Ethnicity and Social Change”, en *Ethnicity, Theory and Experience*, N. Glazer y D. Moynihan (eds.), Harvard University Press, Cambridge.

Connor, Walter, 1972, “Nation-Building or Nation Destroying”, *World Politics*, 24 (3).

—, 1973, “The Politics of Ethnonationalism”, *Journal of International Affairs*, 27 (1).

Esman, Millón J. (ed.), 1977, *Ethnic Conflict in the Western World*, Cornell University Press, Ithaca.

Fanon, Franz, 1968, *The Wretched of the Earth*, Grove Press, Nueva York.

Furnivall, J. S., 1939, *Netherlands India*, Cambridge University Press, Cambridge.

—, 1948, *Colonial Policy and Practice*, New York University Press, Nueva York.

Glazer, Nathan y Daniel P. Moynihan (eds.), 1975, *Ethnicity, Theory and Experience*, Harvard, University Press, Harvard.

Horowitz, Donald L., 1985, *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley.

Hussain, Akmal, 1987, “The Karachi Riots of 1986: Crisis of State and Civil Society in Pakistán”, ponencia presentada en la Kathmandu Conference of the International Centre for Ethnic Studies, 15 a 17 de febrero, manuscrito sin publicar.

Mohamad, Mahathir bin, 1970, *The Malay Dilemma*, Time Books International, Singapur.

Nagata, Judith, 1979, *Malaysian Mosaic. Perspectives from a Poly-Ethnic Society*, University of British

---

Columbia Press, Vancouver.

Smith, M. G., 1969<sup>a</sup>, "Some Developments in the Analytical Framework of Pluralism", en *Pluralism in Africa*, L. Kuper y M. G. Smith (eds.), University of California Press, Berkeley.

—, 1969<sup>b</sup>, "Institutional and Political Conditions of Pluralism", en *Pluralism in Africa*, L. Kuper y M. G. Smith (eds.), University of California Press, Berkeley.

Tagil, Sven, ed., 1984, *Regions in Upheaval*, Esselte Stadium, Estocolmo.

Tambiah, Stanley J., 1986, *Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, University of Chicago Press, Chicago.

*The New York Times*, 1988, 15 de marzo.

*Time*, 1988, 14 de marzo.

Tylor, E. B., 1873, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, vol. 1, John Murray, Londres.

## LA ELABORACIÓN Y UTILIZACIÓN DE GENEALOGÍAS EN LAS INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS\*

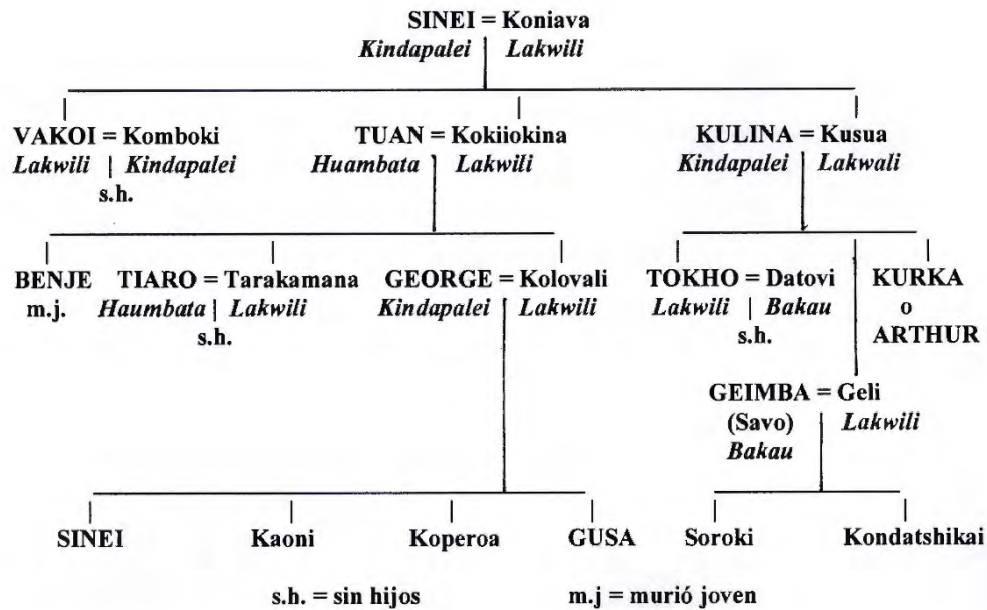
*W. H. R. Rivers*

Es bien conocido que muchos pueblos conservan largas listas de sus ancestros, que se remontan a muchas generaciones atrás, y a veces tocan los linderos de tiempos míticos. Es quizás menos sabido que la mayoría de los pueblos de las bajas culturales conservan oralmente estas listas de sus ancestros (o genealogías) por varias generaciones en todas las líneas colaterales, de tal suerte que ellos pueden enumerar en forma genealógica a todos los descendientes de sus bisabuelos o tatarabuelos, y por tanto conocen bien a todos aquellos a quienes deberíamos designar como primos segundos o primos terceros, y a veces sus recuerdos pueden ir aún más lejos. Es este tipo de genealogías el que se usa en el método que me propongo desarrollar en este artículo.

Comienzo con el método de recopilación de los nombres de los ancestros familiares o genealogías que sirven de base a este método. El primer aspecto del que hay que ocuparse es que debido a la gran diferencia que hay entre los sistemas de relaciones de los pueblos salvajes y de los pueblos civilizados, resulta recomendable usar el menor número posible de términos para denotar el parentesco, y saber que pueden armarse genealogías completas limitándose al uso de los siguientes términos: padre, madre, hijos, esposo y esposa.

La pequeña genealogía que les proporciono aquí como muestra fue obtenida en Guadalcanal, en las Islas Salomón Orientales, y en este caso yo comencé la investigación preguntándole a mi informante Kurka o Arthur, el nombre de su padre y madre, dejándole muy claro que yo deseaba saber los nombres de sus padres reales o biológicos y no los de cualquiera otra persona a quien él designara como tales, en virtud del sistema clasificatorio de relaciones. Luego de cerciorarme que Kulini tenía una sola esposa y que Kusna un solo marido, conseguí el nombre de sus hijos en orden de edad, y pregunté por sus respectivos matrimonios e hijos. Así obtuve este primer grupo que incluye a los descendientes de los padres de Arthur. Dado que Guadalcanal es una isla, cuyo sistema social está caracterizado por la descendencia matrilineal, Arthur sabía la genealogía de su madre mucho mejor que la de su padre. Obtuve los nombres de los padres de ella, asegurándome como antes de que cada uno se había casado una sola vez, y pregunté luego los nombres de sus hijos y obtuve los matrimonios e hijos de cada uno de ellos. Arthur era un hombre que ha estado lejos de Guadalcanal bastante tiempo en Quensland, y él no podía ir más allá de sus abuelos, pero si él tuviera un conocimiento más extenso, yo le habría preguntado por los padres de Sinei y Koniava y por todos los descendientes de

aquellos exactamente de la misma manera, y así proseguiría hasta que el conocimiento genealógico de mi informante se hubiera agotado.



En la recolección de genealogías se consigna la información acerca de los descendientes de ambas líneas, masculina y femenina, pero a la hora de escribir y ordenar esta información en el papel para su utilización para los propósitos que se señalarán en este artículo, conviene registrar en una hoja de papel solamente a los descendientes de una línea, con referencias cruzadas a las otras hojas con los descendientes de la otra línea.<sup>1</sup>

El método exacto para ordenar los nombres es un asunto de menor importancia, pero yo he encontrado que resulta conveniente escribir los nombres de los hombres con mayúsculas, y los de las mujeres con minúsculas o letra común. Y siempre pongo el nombre del esposo al lado izquierdo del de la esposa. En los matrimonios poligínicos y poliándricos coloco los nombres de las esposas o esposos entre corchetes.

Un rasgo de gran importancia de este método consiste en registrar lo más ampliamente posible la condición social de cada persona incluida en la genealogía. La localidad a la que cada persona pertenece debe conseguirse, y a menudo es conveniente apuntar no solo el distrito, pero también el nombre del grupo territorial más pequeño, como la comunidad o la aldea. Si la gente tiene una organización totémica, hay que registrar los nombres del tótem o tótems de cada persona, o si hay clanes no totémicos u otras subdivisiones sociales, éstas deberán señalarse de la misma manera. En la genealogía de Guadalcanal, que aquí he incluido como ejemplo, los nombres que aparecen debajo de los nombres de las personas corresponden a los clanes exogámicos, que probablemente tienen una naturaleza totémica.<sup>2</sup>

Al comenzar el trabajo en un nuevo lugar conviene registrar toda la información acerca de cada persona que pudiera tener alguna significación social, y más tarde la investigación podrá restringirse a la información más relevante. Especial cuidado debe ponerse para anotar la localidad de aquellos que se han casado en la comunidad pero que provienen de otras tribus y lugares. Si existe la adopción, entonces ciertamente los niños adoptados deben incluirse entre aquellos que son considerados como hijos biológicos, a menos que específicamente se señale lo contrario, y en los casos donde sea posible, ambos tipos de parentesco real y adoptivo deberán registrarse por escrito.

En esta recolección del material para poner en práctica el método de elaborar genealogías uno se encuentra frecuentemente con dificultades y con fuentes de errores. Un tropiezo que me he encontrado es la existencia del tabú para mencionar los nombres de los muertos, y éste a veces solo sólo puede superarse con dificultad. En mi propia experiencia, a consecuencia de dicho tabú me he visto obligado a obtener las genealogías en secreto, y a partir de personas que no pertenecen a la familia en cuestión. Otros orígenes de errores y confusiones son las costumbres de adopción y la de intercambiar nombres, y sin duda más dificultades serán descubiertas por aquellos que busquen genealogías en nuevos lugares.

Si queremos usar las genealogías de la manera que me propongo describir, será necesario que estemos convencidos de que éstas son confiables. Al reunir las genealogías de toda una comunidad habrá mucho traslape; la gente que pertenece a la línea paterna de un informante resultará en la línea materna de otro, y en la ascendencia de la esposa de un tercero, y así habrá amplia oportunidad de corroborar la correspondencia de los relatos de distintos informantes. En casi todas las comunidades en que he trabajado, he encontrado que hay personas con conocimientos genealógicos especiales, y es bueno aprovecharlos lo más posible. En mi experiencia, resulta muy riesgoso confiar en los hombres jóvenes, quienes en casi todas partes ya no se toman la molestia de aprenderse los antecesores de sus mayores, pero cuando se obtienen de éstos últimos, he encontrado siempre que las genealogías son extraordinariamente certeras, si se ponen a prueba por medio de correlaciones de diferentes relatos y por la coherencia general del registro genealógico completo de una comunidad.

Habiendo descrito brevemente el método de elaborar y registrar genealogías, y de garantizar su confiabilidad, puedo ahora proceder a explicarles para qué propósito pueden usarse estos datos.

El primero y más obvio de los usos es para trabajar en los sistemas de relaciones. En casi todos los pueblos de baja cultura, que son tan diferentes de los nuestros, siempre hay un gran riesgo de caer en el error, cuando uno intenta apenas obtener los equivalentes de nuestros términos [de parentesco] mediante el método de pregunta y respuesta. Mi procedimiento consiste en preguntarle a mi informante qué términos utilizaría con los otros miembros de su genealogía, y recíprocamente preguntarle qué términos emplearían ellos con él. Así en el caso de la genealogía de Guadalcanal, presentada como ejemplo, yo le pregunté a Arthur cómo le diría a Tokho, y me dio el equivalente de “hermano mayor” (*elder brother*), cuando un hombre es el que habla, en cambio el nombre que Tokho le daría a Arthur corresponde al equivalente de “hermano menor” (*younger brother*). Los términos utilizados para uno y otro por Vakoi y Arthur son los equivalentes de “hijo de la hermana y hermano de la madre” respectivamente. Y la relación de Komboki hacia Arthur arrojó los términos de esposa



del hermano de la madre (*mothers's brothers's wife*) e hijo del marido de su hermana (*husband's sister's son*), y las otras relaciones del lado materno fueron obtenidas de la misma manera. Para los nombres de las relaciones del lado paterno se usará la genealogía de Kulini, el padre de Arthur. De hecho sólo excepcionalmente se puede obtener el conjunto completo de términos de relaciones de una sola genealogía, pero aún si esto fuera posible, no sería aconsejable hacerlo porque siempre hay el riesgo de la presencia de una doble forma de relación, quizás una de consanguinidad y otra por matrimonio, que podría dar lugar a un error, y yo no estaría nunca satisfecho con un sistema de parentesco a menos que cada uno de las relaciones haya sido obtenida de tres genealogías separadas.

La siguiente es la lista de los términos de relaciones que deben conseguirse

Padre	Hijo
Madre	Hija
Hermano mayor (u.h.)	Hermano menor (u.h.)
Hermano menor (u.m.)	Hermana menor (u.h.)
Hermana mayor (u.h.)	Hermano menor (u.m.)
Hermana mayor (u.m.)	Hermana menor (u.m.)
Hermano del padre	Hijo del hermano
Esposa del hermano del padre	Hijo del hermano del esposo
Hijo del hermano del padre	
Hermana del padre	Hija del hermano (u.m.)
Esposo de la hermana del padre	Hijo de la esposa del hermano
Hijo de la hermana del padre	
Hermano de la madre	Hijo de la hermana (u.h.)
Esposa del hermano de la madre	Hijo de la hermana del esposo
Hijo del hermano de la madre	
Hermana de la madre	Hijo de la hermana (u.h.)
Esposo de la hermana de la madre	Hijo de la hermana de la esposa
Hijo de la hermana de la madre	
Padre del padre	Hijo del hijo (u.h.)
Padre de la madre	Hija del hijo (u.m.)
Madre del padre	Hijo de la hija (u.h.)
Madre de la madre	Hija de la hija (u.m.)
Esposo	Esposa
Esposa del padre	Esposo de la hija (u.h.)
Madre de la esposa	Esposo de la hija (u.m.)
Padre del esposo	Esposa del hijo (u.h.)
Madre del esposo	Esposa del hijo (u.m.)
Hermano de la esposa	Esposo de la hermana (u.h.)
Hermana de la esposa	Esposo de la hermana (u.m.)
Hermano del esposo	Esposa del hermano (u.h.)
Hermana de la esposa	Esposa del hermano (u.m.)
Esposo de la hermana de la esposa	

Esposa del hermano del esposo

Padres de los hijos de la esposa

(u.h.) = usado por un hombre

(u.m.) = usado por una mujer

Estos están ordenados en dos columnas, así los términos opuestos uno a otro están en relación recíproca, de tal suerte que si los términos son obtenidos por el método genealógico, el nombre dado por un hombre a cualquier pariente suyo quedará asentado en una columna, y el nombre dado por dicho pariente a éste hombre ocupará el lugar opuesto. En el caso de muchas relaciones se usan dos formas, una cuando se dirigen a un pariente y otra cuando se habla de ella en tercera persona, y ambas deberán conseguirse. En muchas partes del mundo, las personas de distinto sexo usan diferentes términos de relaciones, y estos términos también se ven afectados por las respectivas edades de las partes involucradas en la relación. En la lista todas las diferencias importantes según el sexo han quedado incluidas, especificando cuando el término es usado por un hombre (u.h.) o por una mujer (u.m.), pero las distinciones basadas en la edad solo han sido señaladas en el caso de hermanos y hermanas. Si, como pasa frecuentemente, hay distinciones entre los hermanos mayores y menores del padre, estos términos deberán obtenerse, y distinciones semejantes deben ser investigados en el caso de otras relaciones. A veces las distinciones conforme a la edad van más lejos, y hay un término distinto para cada uno de los miembros de una familia de tres, cuatro, cinco o más. Si los hijos son distinguidos de las hijas en la nomenclatura, los términos deberán quedar asentados en la lista donde la palabra “hijo” ocurra.

Los términos usados para relaciones diferenciadas por sangre o por matrimonio también se aplican con frecuencia a otros a quienes no se puede trazar tales vínculos. Tengo el hábito de complementar el método genealógico haciendo preguntas para armar una lista de todas las personas a las que un individuo aplica un término de relación. Al analizarla se encontrará que todos estos términos caen en cuatro clases: (1) las relaciones que se pueden trazar en las genealogías; (2) las relaciones de sangre o matrimonio que no pueden ser trazadas por las genealogías disponibles, pero que en cualquier caso tienen una base genealógica, por ejemplo en el caso de la genealogía suministrada como ejemplo, Arthur podría decir que él llama a un hombre *nianggu* o “el hermano de mi madre” porque él es el *tasina* o el “hermano” de Kusua; (3) las relaciones que dependen de la pertenencia a una categoría social, por ejemplo Arthur podría llamar a un hombre *kukuanggu* o “mi abuelo” porque éste es un individuo Lakawili de la misma generación que Konieva; (4) las relaciones que dependen de algún vínculo artificial inventado por el que lo usa, o también por su padre o su abuelo, tales relaciones artificiales son a veces transmitidas de padre a hijo.

Los nombres dados en la lista son suficientes para determinar el carácter general de un sistema, pero sería bueno obtener un cierto número de nombres para relaciones más distantes, tales como el hermano y la hermana del padre del padre, junto con sus hijos y sus nietos. Entre estas relaciones más distantes la esposa del hijo de la hermana (*sister's son's wife*) y el marido de la hija de la hermana (*sister's daughter's husband*) y sus hijos hay a veces un interés especial.

La siguiente aplicación de las genealogías se halla en el estudio de la regulación del matrimonio. Si se reúnen las genealogías de la totalidad de la población, como yo lo he logrado hacer en varias ocasiones, allí tendremos un registro de todos los matrimonios que han ocurrido en la comunidad, abarcando quizás unos cien o cincuenta años. Este registro se conserva en las mentes de la gente y por este vía podemos estudiar las leyes que gobiernan el matrimonio de la misma manera que en una comunidad civilizada podemos hacerlo acudiendo al libro de matrimonios en la oficina del registro civil. Podremos observar no solo qué tipo de matrimonios han sido permitidos, y cuáles han sido prohibidos, pero también mostrar estadísticamente la frecuencia de los diferentes tipos. En muchos pueblos de baja cultura parece que está en marcha una transición gradual de la condición en la cual el matrimonio está regulado principal o completamente por un mecanismo de clanes y fratrías u otro agrupamiento social hacia uno en el cual la regulación del matrimonio depende de relaciones de consanguinidad, y la naturaleza exacta de esta etapa transitoria de un pueblo particular solo podrá determinarse satisfactoriamente por un método así de concreto como el que proporciona el estudio de las genealogías. Aun más cuando el matrimonio está regulado por alguna agrupación social, este método nos permite descubrir alguna de las tendencias especiales de casamiento entre individuos de determinadas subdivisiones, tendencias que quizás los mismos involucrados no han caído en cuenta. El método posibilita el estudio exacto de aquellas formas de matrimonio como la poliginia y la poliandria, el levirato y el matrimonio de primos cruzados. Estas instituciones tienen muchas variaciones que fácilmente escapan a nuestra atención por los métodos tradicionales de investigación, pero que se vuelven muy claras cuando su naturaleza es analizada con todo detalle a partir de las genealogías. Y más aún el método nos permite detectar qué tanto se cumplen en la práctica las normas de regulación del matrimonio de un pueblo, y el estudio de los matrimonios en las sucesivas generaciones pueden revelar el cambio progresivo del carácter estricto con el que una norma es observada. Es de hecho posible analizar los más complejos problemas acerca de la reglamentación del matrimonio, sin haber formulado nunca una pregunta sobre ese asunto, aunque no es aconsejable hacer esto, porque uno de los aspectos más interesantes del método genealógico resulta de la comparación de los resultados alcanzados por el método genealógico con aquellos derivados de una investigación directa. Si hay discrepancias entre los resultados de uno y otro método, la investigación de éstos pudiera no sólo ofrecer pistas sobre nuevos puntos de vista, pero también arrojaría luz sobre peculiaridades lingüísticas y psicológicas que hayan dado pie a los malentendidos.

La genealogía de muestra de Guadalcanal es muy pequeña para proporcionar un buen ejemplo de la aplicación del método, pero habrá que hacer notar que en ningún caso aparecen dos personas del mismo clan que se hayan casado y que en un total de ocho matrimonios, cuatro tuvieron lugar entre miembros de los clanes Kindapalei y Lakwili, un hecho que probablemente es explicable por la existencia del matrimonio de primos cruzados en esa isla. También nos proporciona un ejemplo de un matrimonio con un miembro de otra comunidad, esto es, con un nativo de la vecina isla de Savo, cuyos clanes corresponden cercanamente a los de Guadalcanal.

La siguiente línea de aplicación del método está en la investigación de las leyes que reglamentan la descendencia y la herencia de la propiedad. Así en la genealogía de muestra se observará que cada individuo pertenece al clan de su madre, ilustrándose de esta manera la descendencia matrilineal en esta parte de las Islas Salomón. El modo de sucesión de los jefes puede estudiarse de la misma

manera, aunque el método es especialmente importante para el estudio de la herencia de la propiedad. Así mismo es posible tomar cualquier pedazo de tierra y preguntar acerca de su historia, quizás desde el tiempo en que fue cultivada por primera vez. La historia de sus divisiones y subdivisiones en varias ocasiones puede seguirse detalladamente, y un caso de propiedad que parece ser desesperadamente complicado se convierte en algo perfectamente simple e inteligible a la luz de su historia, y se consigue un entendimiento de la aplicación real de las leyes relativas a la propiedad que no se podrían obtener por ningún otro método menos concreto.

Otra línea de aplicación que ocasionalmente es de gran valor es la del estudio de las migraciones. Así en muchas partes de la Melanesia, ha tenido lugar en los últimos cincuenta años un cambio de la vida en la selva hacia la costa marítima, y la información proporcionada acerca de las localidades de sucesivas generaciones podría arrojar mucha luz acerca de la naturaleza de tal migración.

Hay aún otras maneras de utilizar el método como en el estudio de varios problemas, que aunque son primordialmente biológicos, tienen gran importancia sociológica. Me refiero a tales asuntos como son la proporción de los géneros, el tamaño de la familia, el sexo del primogénito, la proporción de niños que crecen y se casan en relación con el total de nacidos y otras cuestiones similares que pueden estudiarse estadísticamente con el método genealógico. Tenemos en la genealogía una enorme cantidad de información de sumo interés para el estudio exacto de varios problemas demográficos; sin embargo, en esta conexión es necesario emitir una nota de alerta. Según mi experiencia la memoria de estas personas es menos confiable cuando se trata de niños de generaciones pasadas que murieron jóvenes o antes de casarse que en aquellos casos donde se casaron y tuvieron hijos. Es obvio que estos últimos adquirieron importancia social, lo que ha facilitado que se recordaran sus nombres, mientras que es muy difícil que sean recordados aquellos que se murieron jóvenes o que no se casaron. A menudo me ha sorprendido que estos últimos en efecto fueran recordados tan bien, pero no hay duda que algunos debieron quedar en el olvido y las estadísticas acerca de estos asuntos biológicos son menos completas que aquellas que tratan de asuntos sociales.

Y hay otro uso muy importante de este método en apoyo a la antropología física. No hay mejor ejemplo de esto que el caso de la isla que visitamos el Sr. Hocart y yo el año pasado donde hay dos fuentes de constantes de mezcla interracial, en ambos casos con personas cuyas características físicas son marcadamente diferentes de las de la mayoría de los habitantes. Con la medición de la población de esa isla con los métodos ordinarios es difícil llegar a un resultado definitivo, pero con el método genealógico fuimos capaces de descubrir el ancestro inmediato de cada persona que habíamos medido. Además de la combinación de la medición física con el método genealógico obtendremos gran cantidad de datos para el estudio de problemas hereditarios. Este método también hace posible trabajar de manera muy completa el modo de herencia de algunas condiciones tales como el daltonismo y el albinismo, las cuales están presentes en diferentes proporciones en casi todas partes del mundo.

Algunas ventajas incidentales del método serán brevemente explicadas. Mucha información puede ser obtenida con respecto a la transmisión de nombres y en la genealogía de muestra se puede observar que al niño le han dado el nombre del bisabuelo. Más aún el nombre de una persona muerta,

quizás de alguien que vivió hace más de un siglo, hará recordar alguna historia de la forma de vida antigua que de otra manera quizás no se hubiera podido obtener, y ocurrencias se surgen de esta manera a propósito de los nombres de los ancestros a menudo proporcionan valiosas sugerencias para nuestras investigaciones. Adicionalmente, la mera colección de nombres reunidos en las genealogías forma una rica base de datos de material lingüístico, que sería de gran valor, si no fuera por el pobre conocimiento que tenemos acerca de importantes aspectos del lenguaje como para permitirnos utilizarla.

Habiendo considerado las diferentes aplicaciones para la investigación para las cuales el método genealógico resulta útil o necesario, ahora voy a resumir brevemente sus ventajas en términos generales. En primer lugar, mencionaría su carácter concreto. Cualquiera que conozca pueblos de baja cultura sabrá reconocer la dificultad que rodea el estudio de cualquier asunto abstracto, no tanto porque el salvaje no posea ideas abstractas, sino porque a éste le faltan palabras abstractas para expresarlas, y además ciertamente no puede esperarse que él comprenda apropiadamente los conceptos abstractos del lenguaje de su visitante, o de cualquier otra lengua franca que sirva como medio de comunicación. El método genealógico hace posible la investigación de problemas abstractos a partir de una base estrictamente concreta. Incluso es posible por estos medios formular leyes que regulan las vidas de las personas, que probablemente no han logrado formular por ellos mismos, ciertamente no con la claridad y precisión a la que una civilización más compleja está acostumbrada. Cualquier cantidad de malentendidos, que comúnmente aparecen entre personas de tan diferentes lugares, pueden eludirse; tales malentendidos se derivan de las diferentes formas de ver y de la incapacidad para apreciar algún aspecto u otro de las finezas del lenguaje, europeo o nativo, utilizado como medio de comunicación. El método no puede disipar las dificultades que rodean la interpretación de las condiciones sociales de los salvajes por parte del visitante de otra civilización, pero éste nos proporciona una gran cantidad de hechos, concretos e irrefutables, para su interpretación.

Desde este punto de vista el método es mucho más útil para aquellos, como yo mismo, que sólo podemos visitar a los pueblos bárbaros por un tiempo relativamente corto, que resulta insuficiente para adquirir la destreza necesaria de la lengua nativa que serviría como instrumento de intercambio. Para todos ellos, el método resulta indispensable si se quiere tener alguna esperanza de recoger hechos de verdadero valor acerca de las características más complejas de la organización social. Por medio del método genealógico es posible, sin conocimiento alguno del idioma y con intérpretes no muy buenos, trabajar con gran precisión los sistemas de parentesco más complicados que europeos que se han pasado toda la vida entre aquellas gentes no han alcanzado a comprender. No es una exageración decir que en asuntos de esta naturaleza o en lo que toca a la reglamentación de los matrimonios, con este método se puede lograr un conocimiento más exacto y preciso que lo que sería posible a un hombre que haya vivido muchos años entre aquella gente y que ha aprendido como puede hacerlo un europeo el lenguaje de un pueblo salvaje o bárbaro.

El mundo educado de Europa y América estableció un modelo colocando simplemente a sus propias naciones en el extremo de una secuencia de evolución social. Los principales criterios para la clasificación eran la presencia o ausencia, el mayor o menor desarrollo, de la industria, la agricultura, la arquitectura, etcétera., la relevancia del conocimiento científico, el firme

establecimiento de principios morales, la situación de las creencias y ritos religiosos, el grado de organización social y política, y así sucesivamente [Tylor, 1873, vol.1:26].

Otra enorme ventaja del método consiste en que le proporciona a uno los medios para verificar la precisión de la información recibida. Entre los salvajes, al igual que entre nosotros, hay una gran diferencia entre las personas en la precisión con la que describen una ceremonia o narran la historia de una persona o de una secuencia de eventos. El método genealógico nos proporciona los medios para corroborar esta precisión. No quiero decir con esto que una persona que sea capaz de recordar una genealogía tenga muy probablemente una buena memoria acerca de otros asuntos, sino que el método concreto de investigación que el método genealógico hace posible, también nos habilita para detectar descuidos y e inexactitudes con mayor facilidad de lo que sería posible en otros métodos de investigación. No se trata de un asunto de menor importancia saber que los hechos son exactos, pues nos da una satisfacción en nuestro trabajo que no es poca cosa en las difíciles condiciones, climáticas y de otra índole, en la que la mayor parte del trabajo antropológico se lleva a cabo. Además, el método genealógico no sólo le infunde uno confianza en su informante, pero tiene un efecto igualmente importante que transmite también confianza al salvaje acerca de su entrevistador. Todo el mundo conoce el viejo dicho de que la principal característica del salvaje es que él te dirá cualquier cosa que tú quieras saber. Cuando él lo hace así es porque a él le parece que ésta es la manera más fácil de acabar con la tarea en la que él no tiene interés alguno, comúnmente porque él no entiende la naturaleza de las preguntas; pero creo que frecuentemente porque el informante reconoce quien lo está interrogando no entiende la naturaleza de sus preguntas. Lo que parecen preguntas muy simples a un europeo sin instrucción pudieran resultar cuestiones a las que no pueden darse una respuesta clara y directa, y no debería sorprendernos de que el confundido hijo de la naturaleza tome la ruta simple de poner punto final al asunto. Pienso que el método genealógico coloca al entrevistador europeo en un plano más o menos igual o semejante al de nativo. Es muy probable que la gente de baja cultura no conservaría las genealogías con gran detalle, como de hecho descubrimos que es el caso, si éstas no fuesen de gran importancia en sus vidas, y la familiaridad del investigador con el instrumento que el también utiliza le transmite al salvaje confianza e interés en las preguntas, cuyas respuestas certeras son de inestimable importancia. Además, la confianza mutua que se genera en el uso del método genealógico cuando se está trabajando en la organización social se extiende a otros capítulos de la antropología, y sus efectos no se limitan al primero.

Otro rasgo muy apreciable del método genealógico al que ya me he referido es el auxilio que presta para ayudarnos a entender todos aquellos rasgos de la psicología del salvaje que dan tanto trabajo a los antropólogos. Yo tengo el hábito de averiguar sobre cualquier asunto, utilizando tanto el método genealógico como el método ordinario de pregunta y respuesta. Siempre habrá discrepancias y la investigación acerca de estas discrepancias generalmente produce un valioso acercamiento a las peculiaridades mentales que han dado pie al malentendido.

#### LA UBICUIDAD DEL CONFLICTO ÉTNICO

Para concluir, hay dos ventajas en el método de tal importancia, que para mí éstas bastarían para hacer de él un uso obligado, aunque no hubiera otras razones.

Es casi imposible en la actualidad encontrar un pueblo cuya cultura, creencias y prácticas, no estén padeciendo los efectos de la influencia europea, una influencia que se ha vigorizado en los últimos cincuenta años. En mi criterio el gran mérito del método genealógico es que éste nos permite volver al pasado a los tiempos anteriores a que esta influencia llegara a esta gente. Nos proporcionará registros de matrimonios y de descendencia y otras características de la organización social de hace unos ciento cincuenta años, asimismo en todas las comunidades con las que he trabajado eventos de hace cien años se han podido obtener en abundancia, y creo que teniendo gran cuidado, ésta información podría obtenerse igualmente en casi cualquier otro pueblo. Y más aún, la dinámica de la genealogía es algunas veces suficiente para demostrar el efecto gradual de las influencias nuevas que han impactado al pueblo.

El otro mérito destacado del método consiste en que nos proporciona los medios no solamente para conseguir la información, pero también para demostrar la veracidad de esta información. Hasta hace poco la etnología era una ciencia amateur. Los datos en los que esta ciencia se basaba fueron recolectados por personas que comúnmente no tenían entrenamiento científico, y éstos han sido difundidos en todo el mundo sin ninguna garantía de su verosimilitud y de que se trata de información completa. Es un tributo sobresaliente a la intrínseca veracidad del salvaje que estos registros genealógicos sean tan buenos como son, pero cualquiera que haya examinado críticamente los registros genealógicos de cualquier pueblo habrá encontrado mucha diversidad de la evidencia, y pudo reconocer que los registros no aportan por sí mismos criterios para distinguir lo verdadero de lo falso. Con el método genealógico se pueden demostrar los datos de la organización social pues ellos consiguen persuadir al lector con tal exactitud y precisión como es posible en cualquiera de las ciencias biológicas. El método genealógico y otros similares que hacen la demostración posible, ayudarán a poner a la etología al mismo nivel que otras ciencias.

---

\* Publicado en *The Sociological Review*, Vol. III, Enero, 1910: 1-12; y traducido por Roberto Melville, 2007.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Para el método de acomodar una gran cantidad de información genealógica, el lector debe consultar *The Toddas* (Londres 1906) y los informes de la Expedición de Cambridge al Estrecho de Torres, vols. V y VI.

<sup>2</sup> Véase el *Journal of Royal Anthropological Institute*, 1909, Vol. XXXIX, p. 156.

## “LOS DE ARRIBA”: NUEVOS HORIZONTES DE LA ANTROPOLOGÍA\*

*Laura Nader / Universidad de California, Berkeley*

En este ensayo describiré algunas oportunidades que los antropólogos tienen de estudiar “a los de arriba” en sus propias sociedades, con la expectativa de poder generar una discusión posterior acerca de por qué estudiar lo que nosotros hacemos (Nader, 1964). Los antropólogos tienen mucho que aportar a nuestra comprensión de los procesos a través de los cuales se ejerce el poder y la responsabilidad en los Estados Unidos. Más aún, hay cierta urgencia en el tipo de antropología que se interesa en el poder (cfr. Wolf, 1969), porque la calidad de vida y nuestra misma sobrevivencia dependen de si los ciudadanos han entendido a aquellos que modelan actitudes y que de hecho controlan las estructuras institucionales. El estudio del hombre está colocado en una situación sin precedente, pues nunca antes tan pocos, con sus actos y omisiones, habían alcanzado tanto poder sobre la vida y muerte de tantos miembros de nuestra especie. Presentaré tres razones para hacer estudios de “los de arriba”: por el entusiasmo que despierta en muchos estudiantes, por su pertinencia científica y por la relevancia democrática para el trabajo científico. Al final examinaré algunos obstáculos y objeciones que con frecuencia se presentan e intentaré darles respuesta.

### LA INDIGNACIÓN COMO MOTIVO.

Muchos de nuestros estudiantes más inteligentes al echar una mirada a las revistas de antropología de los últimos tiempos, concluyen que la antropología está pasada de moda y se contenta con seguir redescubriendo lo que ya estaba descubierto, o revendiendo nuestras mercancías a las otras disciplinas y profesiones. La audiencia es muy pequeña; el interés por los detalles minúsculos desproporcionado. Ganarse la vida vendiendo nuestras valiosas pertenencias no es la forma apropiada de subsistir. En cambio, en este caso, es sintomático de que estemos subutilizando una joya, como la perspectiva del libro *The Mirror of Man* (de Clyde Kuckhohn)<sup>1</sup>.

Hoy tenemos estudiantes de antropología indignados por los problemas que afectan el futuro del *Homo sapiens*, pero que están estudiando problemas que “no les interesan”. Algunos piensan que ésta es la única postura apropiada para la ciencia. Sin embargo, las cosas que llenan de entusiasmo a los estudiantes, no son las que ellos estudian. Me parece que se nos está escapando algo. El impulso normativo frecuentemente nos lleva a hacer preguntas importantes acerca de un fenómeno que de otra manera no formularíamos o a definir un problema en un nuevo contexto. Un crecimiento acelerado de los estudios de derecho civil tiene que atribuirse directamente a aquellas actividades que han hecho visible como se producen las víctimas de un sistema. Por un proceso de contagio, esta visibilidad transmite un sentido de indignación moral a las escuelas de leyes y a los



profesionales del derecho., que a su vez conduce a las investigaciones sobre problemas de derechos civiles y a aquellos aspectos relacionados con las leyes acerca de la pobreza. En antropología tenemos el ejemplo de *The Chrysanthemum and the Sword* (1946)<sup>2</sup> de Ruth Benedict que se esforzó por entender a los enemigos durante la guerra. El impulso normativo en las circunstancias de la Segunda Guerra Mundial fue responsable de este libro lleno de ideas penetrantes y del desarrollo de nuevas técnicas para estudiar una cultura a distancia.

Si miramos atrás hacia el pionero de la antropología americana, Lewis H. Morgan (primer antropólogo designado presidente de la Asociación Americana para el Desarrollo de las Ciencias), descubriremos que él se abrió camino en la ciencia como resultado de haberse interesado en un problema social (Rosek, 1960). A lo largo de toda su carrera, Morgan estuvo indignado por la manera como se trataba a los indios americanos y como éstos eran expulsados de sus tierras. Fue este coraje inicial el que lo llevó a estudiar a los indios americanos, y su indignación iba más adelante que su curiosidad acerca de los sistemas de parentesco y la estructura social. En el caso de Morgan, la indignación tuvo un efecto energizante.

Tal como lo expresó Jules Henry:

Cuando pensamos seriamente en nuestra cultura nos enojamos y esto nos lleva a enojar a otros; y si tú no puedes soportar tal enojo, entonces estás desperdiciando el tiempo que ocupas en reflexiones profundas. Una de las satisfacciones de una reflexión profunda es el borbotón de enojo que se produce cuando descubrimos que algo está mal, pero si es un tabú enojarse, entonces el pensamiento se morirá de hambre (Henry, 1953, pág. 146).

Veo entre los jóvenes estudiantes de Berkeley un fenómeno muy alentador, cuando se ponen a investigar las grandes instituciones y organizaciones que afectan la vida cotidiana, tales como la comisión que supervisa los seguros en California<sup>3</sup>, el buro que regula la conducta de las empresas<sup>4</sup>, la instancia que monitorea la contaminación del aire y otras instituciones parecidas. Los extractos siguientes, bastante extensos, nos ilustran muy bien aquello que ha motivado a estos estudiantes a investigar lo que ellos escogieron:

“Yo quise estudiar la industria de los seguros porque se trataba de una de esas cosas (no hay otra palabra) hecha con amplias redes de gente que impactan muchos aspectos de las vidas de toda la gente de California. Muchos se ven afectados de una forma directa cuando tienen una póliza de seguros. Todos resultan afectados de otras maneras, como por ejemplo, por la enorme influencia política de la industria de los seguros y su inmensa influencia económica sobre nuestras vidas personales.

Por ejemplo, uno va al mercado en su auto que está asegurado. El mercado al que uno llega está asegurado contra pérdidas, robo, daños y reclamaciones. La comida es transportada en camiones que están asegurados por la carga que llevan, que también está protegida contra algunos otros problemas. El precio de estos seguros también repercute en los precios de estos alimentos. Incidentalmente, las fábricas donde se arman los camiones y los automóviles están aseguradas con varias pólizas (al igual que todos los empleados). Una de estas pólizas, llamadas “seguros de contaminación” protege a la compañía contra demandas que puedan suscitarse si se presentara un reclamo contra los efectos de la contaminación. El precio de esto repercute en los precios, como ya se dijo, pero la tenencia de este seguro permite a la fábrica o al grupo de personas que controla la fábrica contaminar el aire sin riesgo económico para ellos. Si extendemos esto más allá, la fábrica de automóviles es probablemente una propiedad parcial de

las compañías de seguros. Para llegar a tener una idea de la inmensa fortuna de las industrias de los seguros, considérese que los titulares de pólizas de seguros en California pagaron alrededor de 6 mil millones de dólares en primas de seguros en 1970, que es el equivalente a un poco más de 300 dólares por persona en el Estado de California. Esto es mucho más que el ingreso per cápita de la mayor parte de la población del mundo. De hecho, el monto total de las primas de seguros que la industria aseguradora recibe en Estados Unidos es mayor, al producto nacional bruto de del resto de las naciones, salvo los cinco países más ricos del mundo (Serber, 1971, págs. 2-3).

Otra estudiante dice lo siguiente acerca de su investigación acerca del Oakland Better Business Bureau:

En nuestra compleja sociedad, muchas mercancías y servicios los adquirimos en forma empaquetada de fábrica. Al igual que el proverbial niño urbano que creció creyendo que la leche se daba en botes de cartón, muchos consumidores saben muy poco acerca de cómo están hechas las mercancías que adquieren, como es que funcionan, como evaluar qué tan útiles son antes de comprarlas y como podrán repararlas si se descomponen. Esta ignorancia no se restringe a las mercancías, pero también a servicios, inversiones, instituciones de beneficencia, para no mencionar los servicios médicos y legales. Dependemos de la empresa [Pacific Gas and Electricity] para que nos instalen el equipo de suministro de gas, que revise la seguridad, e incluso que vuelva a encender el piloto en caso de que no podamos hacerlo en caso de que accidentalmente se apague. Llevamos algunos vestidos a la lavandería en seco. Cuando la transmisión de un automóvil no funciona, hay que llamar a una grúa para que arrastre el auto y lo lleven con el especialista. Las mercancías las pedimos por teléfono o por correo, igual que las citas para sesiones de fotografía y citas en el salón de belleza, las suscripciones de revistas; incluso las promociones de donde invertir y a quien hacer donativos que ofrecen promotores ambulantes. Cuando necesitamos una alfombra, dependemos del vendedor que nos explicará la calidad de las fibras de las que está hecha, para hacer el cálculo del número de metros que necesitaremos para cubrir una determinada área y para asegurarnos que ciertos detalles, como el bajo alfombra, tachuelas y mano de obra, están incluidos en los costos anunciados de instalación. Dependemos de los especialistas que nos proporcionan sus servicios, e incluso de criterios para que podamos evaluar su trabajo. Muchas de nuestras transacciones tienen lugar con poca frecuencia, lo que significa que el consumidor se encuentra desprovisto de criterios para evaluar lo que está pagando cuando él compra un gran aparato electrodoméstico, una póliza de seguros, o un viaje de vacaciones.

De la misma manera, el consumidor se encuentra incapacitado para lograr resarcir sus reclamaciones cuando considere que lo han defraudado o mal informado. La mayoría de los contactos con los negocios se establecen con una voz impersonal al otro lado de la línea telefónica, con la encargada de la oficina de relaciones públicas, o bien con el vendedor con el que se tropieza en la sala de ventas cuando el consumidor entra a la tienda. El consumidor llama por teléfono a la compañía para saber qué pueden hacer por él, o escribe una carta de reclamo a un periódico, o se comunica a una estación de radio para presentar su queja. Los servicios de estos intermediarios también están estandarizados: el quejoso remite su reclamo y se queda esperando a que la maquinaria procese una respuesta. La situación se extiende incluso a las oficinas de protección al consumidor y a las organizaciones legales a las que eventualmente el airado consumidor tiene que plantear su problema.

Comencé este proyecto de investigación acerca de BBB si saber nada de lo que era esta institución, de lo que hacía y lo que no, y por qué. Como un ciudadano típico, yo principié con el conocimiento elemental de que había un organismo que apoyaba el comercio denominado Better Business Bureau y que uno se comunicaba con ellos por teléfono cuando uno tenía alguna duda acerca de la seriedad (o existencia) de una empresa, o si uno tenía alguna queja en contra de un comercio que no había resuelto un problema. Muy poca gente se toma la molestia

de averiguar quién es aquella voz que está al otro lado de la línea, de donde obtiene su información y qué pasa en realidad con la queja escrita que ha llegado, si se contesta y se envían los resultados al consumidor por correo. Y no obstante miles de personas usan el BBB cada año (Eaton, 1971, págs. 2-3).

Quizás estos son esfuerzos por averiguar qué hay detrás de la falta de rostro de una sociedad burocrática, intentos por llegar a entender los mecanismos a través de los cuales las corporaciones distantes y las industrias de gran escala dirigen los aspectos cotidianos de nuestras vidas. Cualquiera que sea la motivación, estas investigaciones ponen de relieve preguntas importantes acerca de la responsabilidad, como se dan cuentas de actividades, la autoregulación, y a otro nivel, se ponen en relieve cuestiones relacionados con la estructura social, el análisis de redes, la investigación bibliográfica y la observación participante.

### LA PERTINENCIA CIENTÍFICA

Si revisamos la literatura basada en el trabajo de campo en los Estados Unidos, encontraremos un segmento relativamente abundante acerca de los pobres, los grupos étnicos, los marginados; en cambio, comparativamente hay muy pocos trabajos de campo acerca de las clases medias, y mucho menos trabajos de investigación acerca de las clases altas. Los antropólogos podrían preguntarse si acaso la investigación de campo en su conjunto depende completamente de ciertas relaciones de poder favorables al antropólogo y si en efecto tales relaciones de dominación y subordinación no impactan los tipos de teorías que estamos produciendo. ¿Qué pasaría si al reinventar a la antropología, los antropólogos fuéramos a estudiar a los colonizadores, a la cultura del poder en lugar de la cultura de los que no tienen poder, a la cultura de la riqueza en lugar de la cultura de la pobreza?

Estudiando “a los de arriba”, al igual que “a los de abajo” nos conduciría a preguntarnos muchas cuestiones de sentido común, pero al revés. En vez de preguntarnos ¿por qué cierta gente es pobre, nos preguntaríamos por qué otra gente es tan rica? ¿De qué manera explicaría un científico social las pautas de enriquecimiento de los americanos ricos y de la clase media? ¿Cómo podríamos explicar la fantástica resistencia al cambio de aquellos que parecen tener muchas opciones? ¿Cómo ha sido, deberíamos preguntarnos, que los antropólogos estemos interesados en por qué los campesinos no cambian y no porque la industria del automóvil no introduce innovaciones, y por qué el Pentágono y las universidades no pueden ser más creativas en términos organizativos? El conservadurismo de tales instituciones y organizaciones burocráticas probablemente tenga más amplias implicaciones para la especie y para las teorías del cambio que aquellas que se ocupan del conservadurismo del campesino.

Si, reinventando la antropología, nos ocupáramos principalmente de estudiar los estratos más poderosos de la sociedad urbana, nuestra mirada de los guetos sería más amplia pues abarcaría las relaciones que son más extensas que los guetos. Estudiaremos la banca y la industria de los seguros, que dejan fuera áreas de las ciudades a las que no les dan créditos, ni le venden pólizas de seguros. Nosotros estudiaríamos a las clases terratenientes que “compran” o ejercen influencia sobre las autoridades municipales y encargados de hacer cumplir las normas para que no se apliquen los reglamentos de construcción. Las barriadas pobres son técnicamente ilegales; pues si las normas de

construcción y reglamentos municipales se cumplieran, nuestros barrios no serían barriadas (si fuesen efectivos los mecanismos de supervisión de las leyes o las llamaríamos de otra manera que señalara que estos son resultados de crímenes de cuello blanco. Uno puede decir que si el crimen en el comercio es exitoso, debe producir criminalidad callejera. Con esta perspectiva acerca del crimen de cuello blanco, nuestro análisis de la delincuencia de las pandillas se vería igualmente impactado y en las formas en que se están desarrollando sobre la conducta de las pandillas en las barriadas nos preguntamos: ¿Es suficiente para entender las pandillas como resultado de los sistemas de valores de esa subcultura aislada? Investigamos los sistemas de mercado o los sistemas de transporte que como en el Watts convierten a las áreas de guetos en islas virtuales. Estudiamos hasta qué punto las prácticas legales o el tipo de servicios de asesoría legal dan forma a las concepciones de la ley que prevalecen en los guetos.

Las consecuencias de no haber estudiado a los de arriba al igual que a los de abajo son muy serias en términos del desarrollo de la teoría apropiada y de la descripción etnográfica. Si uno de los pivotes gira alrededor de aquellos que tienen responsabilidades porque se les ha dejado delegado poder, entonces la cuestión cambia. Desde tal perspectiva, uno nota diferentes aspectos de la cultura –el gueto podría representarse como un sitio sin ley. Los juzgados no están diseñados para atender los reclamos de los pobres (que caerían en el rango de \$20 a \$80); aún más, no están diseñados para ofrecer resoluciones rápidas y baratas para un conflicto- rasgos claves para los pobres. Desde esta perspectiva, puede decirse que las comunidades de los guetos están fuera del sistema legal, salvo como acusados de delitos, y que frecuentemente también están fuera de la red de otros servicios municipales que van desde la recolección de basura hasta la protección de la policía. Desde tal orientación, entonces se volverá a plantear la pregunta ¿Será suficiente en nuestros investigaciones acerca de la delincuencia que estudiemos a las pandillas como productos de un sistema de valores de aquella subcultura solamente?

Preguntémosnos otra cosa: ¿Cuáles han sido las consecuencias de la investigación social acerca de la criminalidad? Dado que nos hemos concentrado en los delitos de las clases bajas, hemos contribuido a la definición del problema de la ley y el orden “en términos de los delitos callejeros o de las clases bajas. Supongamos que el público que paga sus impuestos en una democracia, luego de escuchar un discurso presidencial que solicita más dinero destinado a la protección y vigilancia de los crímenes callejeros decidiera examinar el problema por sus propios medios. No importa a qué biblioteca acuda, pues en la mayoría de ellas solo encontrará información acerca de los crímenes o delitos que comenten las clases bajas o pobres. No encontrarán los medios para evaluar con los materiales descriptivos disponibles si en una situación de recursos monetarios limitados si conviene invertir el dinero de los impuestos en el combate al crimen callejero o al crimen “de cuello blanco” (típico de los profesionistas), dado que ambos, después de todo ponen en riesgo las vidas de los ciudadanos de muchas maneras.

Tal como Clyde Mitchel observó que teniendo este tipo de problemas frente a sí, fue como los antropólogos propusieron por primera vez el concepto de “campo social”. (revisar)

Un estudio clásico en antropología forma una unidad –una tribu, o una sociedad, o una comunidad- y presenta la conducta de sus miembros en términos de una serie de instituciones, estructuras, normas y valores interrelacionadas. No solamente los antropólogos que trabajan en

contextos urbanos, han descubierto que es difícil sostener esta clase de supuestos, pues también aquellos que habían llevado a cabo estudios “tribales” en la África moderna (y presumiblemente también en otras partes). Ellos descubrieron que el efecto de grupos e instituciones que no estaban presentes físicamente en las áreas tribales tenían allí un impacto en la conducta de la gente. En otras palabras, que la unidad de esas relaciones interactuantes era mucho mayor que la tribu (Mitchel, 1966: 59).

Lowie estudió a los indios crow, Llewellyn y Hoebel a los cheyenes, como si fueran “islas” sin relaciones con la sociedad más amplia, incluso sin relaciones con las políticas y actividades del Buró de Asuntos Indígenas, pero desde los años cincuenta ha aparecido una literatura que discute dicha reducida visión del mundo desde la comunidad etnográfica, tal como Mitchel lo hizo notar, lo cual quizás ha estimulado el desarrollo de la teoría de redes y el desarrollo de estudios de estados nacionales (Adams, 1970).

Si la antropología fuera inventada de nueva cuenta para estudiar a los de arriba, tarde o temprano sería necesario que estudiáramos a los de abajo también, No se trata, pues, de una proposición de “esto o lo otro”. Simplemente necesitamos caer en la cuenta cuando es conveniente o necesario en términos del problema que amplíemos el dominio de la investigación hacia arriba o hacia abajo, o hacia los lados, Si nos interesamos en las determinaciones de las formas de la familia (en lugar de los pobres o de los ricos como tales), entonces el estudio de este problema en las diferentes clases sociales, o al menos en un segmento vertical, sería la manera de probar una hipótesis de si ciertos aspectos de las clases bajas e infortunios de las clases altas en cierto modo son atribuibles a un tipo particular de forma familiar (monogámica, matrifocal, con el padre ausente), o si la pobreza, por ejemplo, es resultante de determinados tipos de empleo o de factores externos. Al plantear así un problema con un enfoque comparativo, nos permitiría al menos mejorar nuestras oportunidades de comprender las fuerzas que producen la pobreza extrema o la riqueza, y los orígenes de estas fuerzas, si se trata de fuerzas de la sociedad más amplia que se inmiscuyen, o “están determinadas por la transmisión cultural dentro del grupo”. Dependiendo de la perspectiva de uno acerca del proceso que produce una conducta dada, uno podría buscar soluciones a un problema social, bien sea mediante una política dirigida a reformar a la sociedad integralmente, o mediante una política dirigida a modificar la conducta de una subcultura, o ambas (Valentine, 1969; Gladwin, 1969).

A partir del trabajo en nuestra propia sociedad (1) podríamos reescribir los libros acerca de la Sociedad Americana, en cuyos índices no se hace mención de las industrias de la publicidad, de los seguros, de la banca, de los bienes inmuebles, de los automóviles, que la mayoría de la gente común sabe que éstas han jugado un papel importante en la configuración de la moderna sociedad americana. Los informes etnográficos describirían a las industrias de la comunicación, a las agencias que supervisan a las instituciones que consolidan al sector industrial, tales como los órganos legislativos, las universidades y las organizaciones profesionales, y tales descripciones deberían tomar el punto de vista o perspectiva de los usuarios, pero también de los managers. Es apropiado que una antropología reinventada estudie a las instituciones poderosas, a las organizaciones burocráticas en los Estados Unidos, porque tales instituciones y sus sistemas de red afectan nuestras vidas y también afectan las vidas de la gente que los antropólogos han estudiado tradicionalmente alrededor de todo el mundo.

Es muy conveniente que los antropólogos conduzcan este tipo de trabajo dadas las diferentes y

variadas características de nuestra disciplina. El estudio del hombre tiene que ser ecléctico en sus métodos, amplio en su perspectiva o visión para abarcar lo sea necesario para entender a la humanidad –su pasado, su presente, su cultura, su biología. Nos hemos especializado en el estudio de las culturas en su totalidad en un contexto comparativo muy amplio. Deberíamos, por ejemplo sentirnos en casa cuando estudiamos un despacho de abogados como si fuera una sociedad secreta para descubrir y analizar sus redes de poder –que en el papel parecen no estar ahí– y descubrir esas conductas consuetudinarias no escritas que resultan absolutamente indispensables para entender, por ejemplo, por qué se mueve el Congreso. En cualquier caso, gracias a su comprensión del principio de reciprocidad, el antropólogo debería poder analizar porque los Comisionados Federales de la Comunicaciones no son tan racionales, o las dimensiones culturales involucradas en el ostensible fracaso de los programas nacionales diseñados para reintegrar a la sociedad. Son los antropólogos los que gracias a sus valores populistas podrán definir el papel del ciudadano académico –una ciencia del hombre por el hombre.

#### LA RELEVANCIA DEMOCRÁTICA

“Estudiar a los de arriba” parece estar alineado para integrar las más relevantes preocupaciones sociales con las metas y objetivos de la ciencia del hombre. La función de servicio que hemos llevado a cabo en el mundo podría amplificarse para incluir otros servicios sociales y científicos, esto es escribir etnográficamente para “los nativos”. Una monografía que tendría que ser tomada en cuenta por los administradores para el bienestar de la gente involucrada es el reciente libro de Colson, *The Impact of the Kariba Resettlement Upon the Gwembe Tonga* (1970)\*.

El desarrollo tecnológico masivo hiera. Este es un hecho que han ignorado casi siempre los planificadores económicos, los técnicos y los líderes políticos. Al planificar modificaciones drásticas en el ambiente que desplazan a la población o que hacen que no puedan funcionar las viejas adaptaciones al medio, ellos cuentan los costos de las obras de ingeniería, pero no contabilizan los costos sociales. Después de todo, ellos no piensan que ellos van a pagar estos últimos costos. Este libro es un estudio acerca del impacto del cambio forzado en algunas de sus víctimas.

Otro ejemplo es el de *You Owe Yourself a Drink* de Spradley, una descripción etnográfica acerca de la interacción entre los borrachos con los sistemas legales y normativos. Esta monografía ya está siendo utilizada para educar a los administradores de este sistema acerca de las consecuencias de ciertas decisiones legales específicas y algunos procedimientos. Este no es una función novedosa para los científicos sociales y desafortunadamente nuestros descubrimientos han servido para manipular, en vez de ayudar a aquellos que estudiamos. Otro papel, sin embargo, está ligado al concepto de la ciudadanía en un país que debe conducirse a partir de un marco democrático y el control que los ciudadanos deben alcanzar para controlar la manipulación administrativa. No podemos, como científicos responsables, educar a “los administradores” si al mismo tiempo no educamos a “los administrados”.

Un contexto democrático implica que los ciudadanos debieran tener acceso a los que toman las decisiones, las instituciones de gobierno y demás. Esto significa que los ciudadanos necesitan

conocer algo acerca de las grandes instituciones, el gobierno, o quienes de alguna manera afectan sus vidas. La mayoría de los miembros de las sociedades complejas y ciertamente la mayoría de los americanos no saben gran cosa acerca de las instituciones y organizaciones que más afectan sus vidas, ni saben cómo deben tratar con ellas. Creo que los antropólogos harían un muy buen trabajo si aplicaran sus herramientas descriptivas y analíticas a un gran problema: ¿Cómo puede la ciudadanía operar en una democracia cuando esta ciudadanía está terriblemente ignorante de cómo funciona la sociedad o que no funciona y cómo puede el ciudadano involucrarse como tal, y qué pasaría si los ciudadanos comenzaran a ejercer sus derechos más allá de votar, para hacer que el sistema trabajara para ellos? Pero primero, como todos sabemos, debemos describir a la burocracia y su cultura.

Love y Eaton (1970) comenzaron su estudio en la Agencia para el Control de la Contaminación del Aire en la región de la Bahía (de San Francisco) con preguntas acerca de las funciones de la agencia. ¿Cómo se percibe a sí misma la agencia? Cómo la perciben los usuarios? El acceso público era la pregunta clave.

Nuestro acercamiento fue al principio cuidadoso debido a nuestras propias dudas. Pretendíamos ser ingenuos, y de hecho nos dimos cuenta que en realidad éramos ingenuos. Entonces comenzamos a darnos cuenta que éramos unos “fuereños”. Éramos el público que no entendíamos el lenguaje profesional que se hablaba. Las vías que tomamos para acercarnos eran las mismas que generalmente seguía el público. Gradualmente fue tomando forma una imagen de la agencia y su posición en el sistema legal.

Su estructura, las personalidades de quienes toman las decisiones, las limitaciones que la realidad imprime a cualquier sistema ideal y finalmente los tipos de usos que hacían de ésta se fueron aclarando... (págs. 2-3).

Cuando el ciudadano va a la agencia, ésta lo convierte en un dato estadístico que lo separa del procedimiento o uso que hace la agencia... Dado que se supone que la agencia está para proteger al público, en esta noción queda asumido que el público buscará el apoyo de ésta. Pero la realidad es muy diferente. La agencia actúa tan autónomamente como le es posible para combatir la contaminación del aire y para hacerlo se pone en contacto con los funcionarios de la industria que hablan el mismo lenguaje técnico y legal. Es la industria la que tiene mayor acceso a la agencia, especialmente en el nivel legislativo. La industria la que hace mayor uso de la agencia para proteger sus intereses (págs. 32-33).

Esta misma investigación hace notar que en la sección jurídica de la agencia, los informes de infracciones son tratados como si fueran multas de estacionamiento, solo hasta que se han justado tantas violaciones se persigue al infractor. ¡Pero en qué consiste la persecución del infractor, dadas las pautas íntimas de interacción social que se describen arriba? No se trata de criminales ordinarios.

En el departamento jurídico, un abogado de la agencia subraya que los lineamientos del código penal no son la solución, sino las multas administrativas. Por este tipo de “crimen” cometido al funcionario responsable debieran meterlo a la cárcel junto a “las prostitutas y rateros”... Lo interesante de este procedimiento es la Regulación # 1, que no se aplica a las industrias más grandes, sino a los ciudadanos privados y a los promotores inmobiliarios, que señala que cuando a un infractor pudieran enviarlo a la cárcel junto con “las prostitutas y rateros”, el delito deberá considerarse como menor. (pág. 33).

Además de ser un informe útil sobre la cultura burocrática, este documento de 37 páginas es una modalidad de información etnográfica que los ciudadanos necesitan conocer antes de intentar tener acceso a, o intentar usar, esa entidad pública. Tales informes les permitirán tener un conocimiento introductorio acerca de la estructura y la cultura del subgrupo de tal manera que les permitan calibrar si las cartas están apiladas y ordenadas de tal manera que les permitan tener acceso y poder usar dicha agencia pública.

El estudio del Departamento de Seguros de California, y en particular la forma como se procesan las reclamaciones por parte del Buró de Supervisión de Pólizas de la misma entidad es otro buen intento de describir como trabaja una organización, cuyos actos de omisión o comisión afectan la vida de muchos (Serber, 1971). Serber concluye (en la pág. 62) que el departamento de quejas no está a la altura de las necesidades de la gente del Estado de California, porque “la mayoría de la gente no tiene idea de su existencia”: Añade, a manera de cita, una mirada profunda que ha sido señalada por otro investigador en el campo de los estudios de entidades gubernamentales y no es muy diferente de las instituciones privadas que tienen como finalidad servir al público) y que nos sugiere que tales instituciones no están estructuradas para que el público tenga acceso y las use.

Resulta peor tratar con alguien del público porque tú sabes que estás muy restringido en el tipo de respuestas que puedes ofrecerles y en los resultados que les puedes conseguir. Ellos tienen más expectativas y frecuentemente pierden la paciencia. Con la industria esto es diferente: ellos comúnmente son amigables y amables, al menos frente a nosotros; sabemos siempre nuestra posición y qué tan lejos podemos llegar. Es mucho menos estresante porque me siento menos responsable del resultado de la conversación (Funcionario de Seguros III).

El reporte continua señalando que “hay una diferencia cualitativa en la naturaleza de la interacción de los quejosos con el funcionario de seguros, y de los representantes de la industria con el funcionario de los seguros”.

No es muy agradable llegar aquí a las ocho menos cuarto de la mañana, luego de luchar para cruzar el Puente de la Bahía durante 45 minutos, y antes de que yo haya podido terminarme una taza de café, una gorda histórica hija de la chingada, que apenas puede articular palabra, es muy estúpida y está toda enojada, entra a la oficina y me llaman para que la atienda. Cuando apenas veo su figura, mi estómago se revuelve y se me seca la boca, a veces la llama de mi pipa se prende, incluso antes de que me haya levantado de la silla, y tendré que tomar un sorbo de agua (Funcionario de seguros IV). [\*Traducción de la expresión inglesa: When I catch sight of her my stomach tightens and my mouth gets dry; sometimes the burning of my pipe start before I can even get up the desk, and I'll have a sip of water, NT].

El mismo reporte incluye una serie de predicciones acerca de lo que podría pasar a este Departamento de Quejas si el público tuviera un mucho mayor acceso. La estructura y función del departamento tendrían que modificarse y acercarse al objetivo principal del Departamento de seguros “para hacer cumplir las leyes de seguros de tal suerte que se logre la más alta protección al público en general y a todos los que tienen una póliza, así como a los beneficiarios en general” (Serber, 1971, pág. 64).



La meta arriba señalada nos plantea una pregunta más general: ¿Quién ha de decidir lo que es bueno para el público? El artículo de Eaton acerca del Buró para el Mejoramiento del Comercio (Better Business Bureau o BBB) de Oakland ilustra el conflicto de valores:

Una enorme limitación en el valor de la BBB para el consumidor proviene del mismísimo hecho de que se trata de una organización diseñada para impulsar los intereses de los negocios legítimos. El movimiento supone que lo que es bueno para los negocios es también bueno para la economía y para el consumidor. Supone que la conciencia y el poder de la opinión pública triunfarán sobre el interés descontrolado tras la ganancia, que un pueblo mal informado logrará moldear al mercado de acuerdo a sus deseos. Estas suposiciones pueden ser verdaderas en algunos niveles, pero la imagen no es tan simple. Hay algunas áreas de la sociedad en las cuales el poder se encuentra disperso o del todo ausente. La queja de un consumidor tendrá mayor peso con el comerciante al menudeo que compite localmente que con la corporación distante que hizo el producto y que el comerciante vende. El Buró regula la propaganda de los distribuidores al menudeo, pero el consumidor se encuentra igualmente susceptible a la propaganda nacional, especialmente por televisión. El vendedor al menudeo no es un agente libre; el está limitado por el gran distribuidor y el productor.

¿Se interesa el Buró en la veracidad de los comerciales, e igualmente por la relevancia de dichos comerciales? Hay mucho que puede decirse acerca de un producto que es veraz, pero que resulta poco relevante en lo que toca a sus atributos significativos, como son durabilidad, seguridad eficiencia, ... Al consumidor se le dice por un lado que es su responsabilidad informarse y ejercer su poder de selección para hacer que el mercado satisfaga sus necesidades y deseos... Por otro lado, el consumidor está abrumado por la propaganda nacional, que subraya los aspectos no prácticos de los productos, quedando expuesto a una gama de productos de diferentes fabricantes, pero que en aquellos aspectos que pudieran importarle al consumidor esencialmente no hay diferencias entre ellos. Le dicen que debe comprender la garantía que se ofrece con su nuevo automóvil, pero no se le dice lo que puede hacer si a él no le convencen algunas de sus características, y él se topa con el hecho de que todas las garantías de todas las compañías son prácticamente la misma cosa. Como individuo, él se encuentra sin poder para negociar con los grandes sistemas de mercado que caracterizan a la compleja moderna sociedad (Eaton, 1971, págs. 68-70).

Comprender las diferencias entre las percepciones de los productores por un lado y de los consumidores por el otro permite al ciudadano evaluar por sí mismo cualquier declaración gubernamental acerca de la obligación del gobierno de no inmiscuirse en las organizaciones autoregulatorias, tales como la BBB, que han sido instituidas por sectores de negocios. El estudio de Eaton acerca del BBB toca una pequeñísima parte de los intentos autoregulatorios de la empresa privada. Desde 1966 han surgido un conjunto de “mecanismos para administrar las reclamaciones”, desde las llamadas hot-line hasta los ombudsmen corporativos. El estudio comparativo de estos mecanismos sería una contribución muy necesaria a la literatura acerca de la naturaleza de los intentos extralegales de hacer que las reclamaciones se escuchen y de conseguir una restitución. Será fascinante saber hasta qué grado la “ley informal” está dominada por las relaciones públicas y las técnicas de la avenida madison para atender conflictos. El uso de comerciales en la resolución de reclamaciones podría estar relacionado con las percepciones de la ley y el orden de la clase alta que dice: “Es mejor enfriarlo, que resolverlo” (\*Otra expresión inglesa: Cool it rather than resolve it, NT).

Hace algunos años el criminólogo Edwith H. Sutherland escribió un libro titulado White-Collar Crime (se refiere a los crímenes que cometen los trabajadores profesionales, de suerte que el título

podría traducirse Crímenes de la gente de saco y corbata. NT). Un gran descubrimiento se documenta en aquel trabajo al señalar que los profesionistas también comenten delitos o crímenes, un hecho que debería ayudarnos a dismantelar la creencia, al menos entre los científicos sociales, de que los pobres tienen el monopolio del crimen. Si como científicos estamos interesados en entender las determinaciones, entonces resulta muy importante el descubrimiento de que los ricos al igual que los pobres cometen crímenes (algo que es bien conocido por cualquier ciudadano, y muy bien sabido por los pobres). El hecho de que los crímenes estén estigmatizados de formas diferentes y sean perseguidos conforme a los parámetros de las clases sociales, debería conducirnos a no prestar atención a teorías muy simplistas que explican la conducta criminal. Hay muy pocos trabajos sociológicos de este tipo que siguen el ejemplo de Sutherland, pues en efecto hay un periodo largo y sin frutos entre el periodo de grandes escándalos políticos de corrupción a principios del siglo XX y el trabajo de Sutherland.

En lugar de ello, sociólogos como Lewis Coser (1968) prefieren aclararnos por qué algunos pobres cometen crímenes y otros no, recurriendo a la teoría referida a la conducta criminal. Si observamos el problema haciendo un corte vertical, queda claro que el derecho penal ha sido dirigida hacia los crímenes individuales, con preferencia por los crímenes callejeros, mientras que las conductas delictivas de una oficina gubernamental o de una corporación privada son atendidas en oficinas administrativas o de tal forma que los involucrados son apenas estigmatizados (Pound, 1906; Southerland, 1949). Sin embargo, nuestra base de datos analizados es muy limitada. Henry Ruth, director del Instituto Nacional para el Cumplimiento de las Leyes y del Derecho Penal observó en 1970 que:

Al Instituto Nacional para el Cumplimiento de las Leyes y de Derecho Penal le preocupa mucho que lo que llamamos “crímenes de cuello blanco” reciba tan poca atención de parte de quienes están encargados de hacer cumplir las leyes y también por parte de los grupos académicos... Todo este campo del crimen de cuello blanco representa una prioridad nacional tanto para la acción como para su estudio: hay que definir el problema; hay que explorar sus muchas manifestaciones; hay que descubrir las maneras como puede ayudarse a las víctimas; y hay que determinar cómo se pueden prevenir, desalentar y perseguir con efectividad tales crímenes (Edelhertz, 1970, pág. iii).

Con relación al apoyo a los ciudadanos resulta sorprendente que en un país tan legalista como los Estados Unidos, no encontremos en ninguna parte de su sistema educativo un conocimiento operativo (funcional) de la ley como un parte de la educación en general. De hecho, luego de haber estudiado el sistema legal zapoteca de Oaxaca, México, yo concluiría que la diferencia más sorprendente entre el sistema legal zapoteca del sur de México y el sistema legal americano (desde el punto de vista de un consumidor de clase media) es que los zapotecas tienen acceso y saben cómo aprovechar esta disponibilidad al sistema legal. En los Estados Unidos, la mayoría de los ciudadanos no tienen acceso al sistema legal, bien sea porque desconocen cómo funciona el sistema, o bien porque no pueden pagar a un abogado que tenga el conocimiento apropiado del funcionamiento del sistema. En California, por ejemplo –y me imagino que esto también ocurre en otras partes- hay muy pocos libros que describan para los ciudadanos el sistema legal, qué es y cómo funciona.

Esta situación es representativa de un problema mayor de la educación ciudadana. La mayor

parte de lo que sabemos acerca del derecho lo aprendemos vicariamente de las series de televisión sobre el Oeste, o en las series de casos legales estilo Perry Mason. Los trabajos etnográficos acerca de asuntos legales llenarían una necesidad descriptiva y científica, e igualmente informaría a los nativos acerca del sistema que muchas veces ejerce una gran influencia en la dirección que toman sus vidas. Por ejemplo, un estudiante comenzó un estudio sobre el Servicio de Inmigración y Naturalización (\*INS, son las siglas del Immigration and Naturalization Service, NT) con el propósito de descubrir como la inmigración y el INS han dado forma e influenciado a las comunidades de inmigrantes del tercer mundo. La hipótesis principal era que el INS es el producto histórico de las actitudes negativas de los americanos hacia los inmigrantes de otros países que no pertenecen al Norte de Europa –miedo a los extranjeros, disgusto por las culturas extrañas, aislacionismo y actitudes similares, y que a pesar de que ha habido una mayor apertura de la legislación, la administración de la inmigración, y el reclutamiento del personal en particular, continúan siendo influenciadas por esas mismas actitudes históricas. Estudios antropológicos que utilicen documentos personales –como las memorias de los jueces, de los abogados y de los ejecutivos de las corporaciones privadas–son las ausencias más sensibles en la bibliografía disponible actualmente. Despachos de abogados en Washington D.C., cuyas funciones de cabildeo les han merecido el mote de ser la cuarta rama del gobierno, sería un lugar fascinante para poner a prueba algunas de las hipótesis de Elizabeth Botts acerca de las cadenas o redes de influencia. ¿Qué formas y funciones adoptan las redes que forjan esos despachos legales en una organización, donde a la mitad de su trayectoria profesional, la mayoría de los miembros de esos despachos legales se han dispersado alrededor de Washington, pero que conservan sus relaciones con el despacho legal aun mucho después que dejaron de trabajar y cobrar ahí? ¿Qué tipo de reciprocidad está implicada en tales relaciones informales?

### OBSTÁCULOS Y OBJECIONES

Pero hay algunos que no quisieran considerar siquiera tal reorientación de la antropología y es importante tomar en cuenta las razones por las cuales los antropólogos de hoy dirían “imposible”, “improbable”, “irrelevante”, “fuera de lugar”, o incluso “impertinente”. Los obstáculos que se señalan son muchos, pero para nuestro propósito aquí, los podemos dividir para la discusión en términos de acceso, actitudes, ética y metodología.

Los departamentos de antropología generalmente consideraban que los estudiantes deberían hacer su trabajo de campo para su tesis de posgrado en una cultura no occidental, En en algunas épocas, esa política resultaba útil ponerla en práctica, si para el entrenamiento de los antropólogos se le da importancia al shock cultural y al distanciamiento que le acompaña. Para muchos estudiantes actualmente, la experiencia de trabajar en un despacho de abogados en Washington, en un pueblo controlado por una sola empresa (o *company town*), o en una corporación industrial internacional, puede resultar una experiencia tan bizarra para ese efecto, como cualquier otra que un estudiante de antropología podría encontrar en una aldea mexicana, o en Nueva Guinea. Nosotros los antropólogos hemos estudiado las culturas del mundo para descubrir al final que la nuestra es una de las más bizarras de todas ellas, y una que por su influencia mundial, para bien o para mal es urgente que la estudiemos.

El obstáculo más frecuente es enunciado en términos de acceso. Los poderosos se encuentran fuera de alcance en numerosos planos: ellos no quieren ser estudiados; es peligroso estudiar a los poderosos; son gente muy ocupada; no se encuentran todos en un mismo lugar; y otras razones parecidas. Como algunos de nuestros estudiantes han descubierto en sus estudios acerca del uso corporativo del sistema judicial:

“La creencia de que las corporaciones trabajan secreta y subrepticamente en la promoción de sus intereses ha sido verificada de alguna manera. Su deseo de mantener en secreto, su miedo paranoico de todo salvo la publicidad autocomplaciente, su rechazo a discutir los asuntos que llevan sus abogado, y el respeto muy acentuado que tienen sus abogados por la naturaleza confidencial de las relaciones entre abogado y cliente (aun cuando los intereses del público están involucrados), todas estas actitudes sirven para suprimir cualquier flujo de información que debiera estar disponible para su discusión pública, y nos recuerdan a las sociedades secretas. El carácter furtivo de las corporaciones encuentra su compendio en aquellos astutos campeones de ajedrez que ellos contratan para llevar sus casos, los abogados corporativos” (Zeff y Bush, 1970).

Estas dificultades son igualmente ciertas para las gentes que los antropólogos han estudiado en muy diferentes lugares. Que los problemas de acceso son muy diferentes, o al menos que son más problemáticos cuando estudiamos a los poderosos o elites en los Estados Unidos, es una proposición que no ha sido evaluada satisfactoriamente. Los antropólogos han tenido problemas de acceso en todas partes a donde han ido; resolver esos problemas de acceso es parte de lo que llamamos “establecer una relación”. En vista de nuestros éxitos con pueblos del mundo que han sido increíblemente hostiles, resulta muy sorprendente que los antropólogos se comporten tan tímidamente en su propia casa (Véase Reisman, 1954, págs. 440-466). Incluso podría argumentarse que el acceso a las organizaciones burocráticas (como las instituciones gubernamentales), que son frecuentadas por los ricos y los poderosos, debería estar abierto a los científicos sociales en principio por las leyes que protegen el acceso público a la información que afecta el interés público. Adicionalmente hay antropólogos “ricos” que podrían presuntamente tener acceso allá arriba. Cleveland Armory (1947) y E. Digby Batzell (1964) han hecho contribuciones importantes para la comprensión del estatus de poder de la clase alta, aunque ninguno de ellos es un antropólogo. No, deben haber razones más satisfactorias acerca de por qué los menos poderosos resultan más atractivos para su estudio en los Estados Unidos.

Se ha dicho que los antropólogos prefieren estudiar lo que les gusta y les gusta lo que estudian, y en general prefieren a los de abajo. Braroe y Hicks (1967) discutiendo la mística de la antropología, hacen referencia de nuevo a la alineación tradicional de su propia cultura que caracteriza a los antropólogos, y ellos exploran como tal alineación está relacionada a su falta de compromiso vigoroso con la reforma social. Esto podría ser enunciado en una forma más positiva: Los antropólogos han favorecido el estudio de la cultura no occidental como una vía de realizar su misión de estudiar los diversos tipos de humanidad; no tienen un compromiso muy vigoroso con la reforma social por su postura relativista y la creencia de que tal postura es necesaria para lograr una verdadera perspectiva científica, objetiva y “distanciada”, o porque ellos piensan que otros, como los sociólogos, están dedicados a la reforma social. Aunque los descubrimientos científicos pueden idealmente considerarse como “libre de valores”, ciertamente la elección de un tópico de investigación científica ciertamente no lo es. Los antropólogos en el futuro tendrán una grave

responsabilidad por aquello que escojan investigar y también por la forma como realicen sus investigaciones.

Los problemas éticos que emergen en las investigaciones acerca de los de arriba (las elites, los poderosos) casi siempre parece que se confunden, particularmente, en la discusión de cuestiones éticas al trabajar uno en su propia sociedad. Un estudiante hizo el siguiente comentario:

Si dijéramos que los participantes en una red-kula no cumplen en la práctica con aquello que ellos dicen que hacen, esto tendría muy diferentes consecuencias que si señaláramos que una institución gubernamental no cumple con sus propios estándares. Esto no quiere decir que las instituciones gubernamentales no deban investigarse, o que el hecho que no están cumpliendo con sus objetivos, no deba ser señalado. El punto es: ¿puede el antropólogo hacer una investigación estructural, y luego en su rol de ciudadano denunciar que la institución está jodiendo al público americano?

La misma estudiante se preguntaba:

¿Cómo lograremos ese mismo tipo de acceso a la información que cuando estudiamos a los de abajo sin ser deshonestos (esto es, haciéndonos pasar por una falsa secretaria u otro papel? Si conseguimos información sin permitirles a los informantes que sepan que somos científicos sociales, ¿cómo podríamos luego publicarla? Al parecer, la única forma “abierto de hacer investigación se convertirá en un estudio superficial –cuestionarios y entrevistas formales– en lugar de lo que podemos aprender mediante la observación participante.

Los problemas que plantea esta estudiante son problemas éticos que los antropólogos deben enfrentar no importa qué cultura estén estudiando. Al discutir tales cuestiones éticas involucradas en la investigación de las élites de nuestra sociedad, tengo la impresión que se produce una confusión dependiendo de si se reconoce o no el doble estándar implícito -¿hay una ética para las investigaciones de los poderosos y otra para las investigaciones de los de abajo? ¿O de lo que se trata, como sugiere la estudiante, es que las consecuencias de describir lo que serían inadecuaciones sistémicas mayores cuando se trata de instituciones gubernamentales, que en el caso de sistemas económicos campesinos o para el caso de resolución de conflictos (o simplemente conflictos) en una pequeña aldea de pescadores, y en consecuencia, nuestro sujetos de investigación deberían ser tratados de acuerdo a estas circunstancias?

Hay una distinción importante que debe reconocerse entre “público” y “privado”, incluso cuando el anonimato de los informantes resulte importante para ambos sectores. En general, los antropólogos que trabajan en los estados Unidos puede decirse que lo hacen en el sector “privado”: estudiamos familias, grupos pequeños, aquellos aspectos de las comunidades que son más privados que públicos. No necesariamente debíamos aplicar la misma ética desarrollada para las investigaciones de lo privado, e incluso la ética desarrollada para el estudio de culturas foráneas (donde somos sus huéspedes) para las investigaciones de las instituciones, organizaciones, burocracias, que tienen un amplio impacto público. Al reinventar la antropología cualquier discusión acerca de la ética debiera considerar las dimensiones pública y privada, así como el componente en casa o en el extranjero. Incluso, en la antropología actual, trabajos que están considerados como una modalidad de la ciencia social objetiva, al llevarse a cabo en el extranjero podría ser considerados como “periodísticos” por los sujetos de estudio (El trabajo de Oscar Lewis

en México así fue considerado), o por colegas profesionales que se sienten más cómodos en la jerga de la ciencia social, que protegería el trabajo del consumo masivo.

El concepto de observación participante juega un papel determinante en lo que los antropólogos han escogido investigar. El poder de la observación participante como tal fue descubierto hasta el siglo XX. Malinowski y Radcliffe-Brown, entre los primeros en hacer trabajo de campo empleando la técnica de la observación participante, establecieron nuevos estándares para la descripción etnográfica. Cuando un antropólogo se va a investigar la cultura de un pueblo, el vive con ellos; la descripción resultante es rica en información acerca del contexto y es el fruto de los muchos puntos de vista a los que uno se abre al “vivir entre los nativos”. Hortense Powdermaker describió los componentes de la observación participante de esta manera:

Las condiciones para una exitosa comunicación incluyen: 1) proximidad física del investigador de campo con la gente que estudia, 2) conocer su lenguaje, y 3) involucramiento psicológico (1966, pág. 287).

Y sigue diciendo:

La habilidad para adaptarse psicológicamente es importante en las situaciones jerarquizadas donde es indispensable moverse con facilidad entre los diferentes niveles de la estructura de poder. Algunos investigadores de campo se identifican tan completamente con los de abajo que ellos ya no pueden hacer contactos efectivos con aquellos que se encuentran en el nivel más alto de la jerarquía social o política (pág. 291).

Al mismo tiempo que Hortense Powdermaker ha descrito el valor de las observaciones participantes, también se ha referido a las limitaciones de una aceptación plena de la observación participante como un rasgo distintivo de todas las investigaciones de campo en antropología. Cuando un antropólogo participante observa, él o ella reside y en general convive con los “nativos”. Tal método ha pesado mucho en las decisiones de los antropólogos acerca de dónde van a hacer sus investigaciones antropológicas; preferimos situaciones residenciales, bien sea la residencia en una aldea primitiva o en hospital moderno.

Hasta que punto nuestra selección de sitios de trabajo de campo han estado determinadas por la posibilidad de poder observar como participantes me fue confirmado cuando dos de mis estudiantes fueron a Washington para estudiar un despacho de abogados que no deseaba ser investigado (a pesar de que miembros individuales del despacho estaban dispuestos a cooperar en una forma limitada). ¿Cómo iban ellos a observar-participar si en el despacho no les permitían cruzar la puerta, y si ellos no podían observar-participar, cómo podían ellos hacer antropología? Estas cuestiones por supuesto que ya se habían planteado antes en antropología y cuando los antropólogos consideraron que valía la pena, entonces superaron los problemas que habían surgido. Como prueba de ello podemos citar los trabajos de investigación de “cultura a distancia” que se multiplicaron durante la II Guerra Mundial o también el trabajo de Elizabeth Bott (1957) en su investigación de redes de parentesco en Londres, que está basado en entrevistas cara a cara con informantes.

El aspecto que aquí se quiere subrayar es que existe una mística acerca de la observación participante que tiene ciertos requisitos, pero persiste la idea de que la imagen que el antropólogo

tiene de sí mismo se haría añicos si él no pudiera observar y participar (Fischer, 1969), y como la mayoría de nuestros estudiantes no han sido entrenados en las técnicas que ellos necesitarían para investigar problemas en contextos no residenciales, tales como los bancos, las compañías de seguros, las instituciones gubernamentales, las industrias electrónicas y situaciones parecidas. ¿Cuántos antropólogos saben cómo averiguar quién es el dueño de una ciudad? Si Sol Tax tiene razón cuando señala que los antropólogos no están trabajando en los problemas más relevantes del mundo actual, como son la población, la contaminación y la guerra- porque ellos no pueden hacer observación participante acerca de tales problemas en una comunidad, entonces, al proponernos reinventar la antropología, deberíamos reconsiderar el valor que atribuimos a la observación participante que nos ha llevado a olvidarnos que hay otros métodos (véase Gussow y Tracy, 1971) más útiles para abordar los problemas y situaciones que nos gustaría investigar. El uso de documentos personales y memorias pueden sustituir a la observación participante en algunas áreas de la cultura, que tomaría años de participación si las quisiéramos entender realmente. Un estudiante hace el siguiente comentario acerca de la metodología de la investigación de campo:

El método del antropólogo, la observación participante, no hace falta decirlo, no es del todo aplicable cuando uno está estudiando una institución gubernamental y sus formas de interacción con diversas clases de gente. Una situación particular puede resolverse, pero en general los datos recogidos resultarán principalmente de la observación más que de la participación. Podemos definir la participación de dos maneras. Una definición señala que al decir que un antropólogo es un participante se entiende que él ha podido establecer interacciones como un nativo en la situación investigada, y por tanto puede él utilizarse como informante. La otra definición indicará que un estatus de participante lo logra una persona externa cuando consigue ser tratado como una persona interna. Idealmente entre más íntima sea la aceptación entonces será menor la influencia que el observador participante podrá ejercer sobre la situación observada y estará más cerca del estatus de participante. Considerando estas dos definiciones, el concepto de observación participante no podría aplicarse a los tipos de situaciones en las cuales el etnógrafo desearía estudiar instituciones muy extendidas, a menos que él se convierta en un miembro del grupo que está estudiando. El término observador participante no se podría aplicar verdaderamente a estas técnicas del investigador, incluso en aquellas situaciones donde él pretendiera adecuarse al ideal. Cuando uno estudia su propia sociedad, particularmente si esta es compleja, altamente especializada y heterogénea, lo que hay que hacer es determinar los niveles donde es posible la participación y aquel nivel donde está excluida la participación.

Si el antropólogo va a hacer una contribución a la comprensión de las instituciones que en una forma compleja tienen un impacto en las vidas de mucha gente, tendrá que adoptar un enfoque metodológico ecléctico (Serber, 1971, págs. 5-6).

Mis estudiantes utilizaron entrevistas de distintos tipos (formal e informal; cara a cara o por teléfono). Se utilizaron documentos (véase NACLA Guide, 1970) –documentos de relaciones públicas para entender la imagen que de sí misma prefería la organización, todos muy útiles para descubrir las tendencias y lo que los actores piensan como problemático. También es muy importante lo que Marian Eaton ha llamado “auto análisis” –una conciencia de parte de investigador acerca de cómo es percibido como científico social por la sociedad, como se mueve alrededor, enculturado y descrito en formas veladas o no tanto en los encuentros con los informantes y los miembros de las organizaciones y similares, cuyo trabajo es atender a los externos. Tendremos que darle una más alta prioridad a los valores tradicionales antropológicos tales como usar nuestros conocimientos acerca de los otros como espejos de nosotros mismos y dar cabida a aquellos

problemas que nos conduzcan a la cuestión metodológica (y no viceversa).

Tendremos que reorientar nuestra concepción de la antropología urgente. Seguramente serán las necesidades de la humanidad las que marcarán el camino de lo que será el estudio del hombre.<sup>5</sup>

---

\* *Reinventing Anthropology*, Dell Hymes (ed.), Pantheon Books, New York, 1972. Traducción a cargo de Roberto Melville, 2011.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Traducido al español como *Antropología* (México: Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1949)

<sup>2</sup> Traducido al español como *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa* (Madrid: Alianza, 1974)

<sup>3</sup> California Insurance Commission.

<sup>4</sup> Better Business Bureau.

<sup>5</sup> Estoy muy agradecida con Elizabeth Colson, Marian Eaton, Dell Hymes y Julio Ruffini porque se tomaron el tiempo para leer y criticar versiones previas de este artículo. Marian Eaton merece un reconocimiento especial por colaborar en la investigación y la edición de estas páginas. Los estudiantes universitarios que han hecho trabajo pionero de investigación de “los de arriba” merecen ser reconocidos por su visión, sus actitudes siempre perseverantes, su entusiasmo por hacer etnografía de situaciones de la vida cotidiana en Estados Unidos y por intentar hacerlo mejor que la forma acostumbrada. El físico Arthur Rosenfeld merece un agradecimiento por haber proporcionado financiamiento para dos antropólogos en un esfuerzo temprano de investigación de los poderosos en Washington, D. C., una labor que abrió camino a la formulación de las ideas para este artículo.

Véase el libro de M. N. Srinivas *Social Change in Modern India*, Cap. 5, “Consideraciones acerca del estudio de la propia sociedad” para la discusión de los problemas involucrados en esta tarea.

#### BIBLIOGRAFÍA

Adams, Richard Newbold, 1970, *Crucifixion by Power*, University of Texas Press, Austin.

Amory, Cleveland, 1947, *The Proper Bostonians*, E. P. Dutton & Co, New York.

Baltzell E. Digby, 1964, *The Protestant Establishment: Aristocracy and Caste in America*, Vintage Book, New York.

Benedict, Ruth, 1946, *The Chrysanthemum and the Sword*, Houghton Mifflin Co, Boston.

Bott, Elizabeth, 1957, *Family and Social Network: Roles, Norms and External Relationships in Ordinary Urban Families*, Tavistock Publications, London.

Braroe, Niels Winther, and George L. Hicks, 1967, "Observation on the Mystique of



- Anthropology." *Sociological Quarterly* 7, No. 2, págs. 173-86.
- Colson, Elizabeth, 1971, *The Impact of the Kariba Rettlement upon the Gwembe Tonga*, University of Manchester Press, Manchester.
- Coser, Lewis A, 1968, "Violence and the Social Structure.", en *In Violence in the Streets*, Shalom Endleman, Quadrangle Books, Chicago.
- Eaton, Marian, 1971, "An Ethnography of BBB Oakland: One Consumer's View." Unpublished undergraduate thesis. Department of Anthropology, University of California, Berkeley.
- Edelhertz, Herbert, 1970, *The Nature, Impact, and Prosecution of White-Collar Crime*, D.C.: Government Printing Office, Washington.
- Fellmeth, Robert (ed), 1971, *Power and Land in California*, Preliminary Draft. Center for the Study of Responsive Law, Washington. D.C.
- Fischer, Ann, 1969, "The Personality and Subculture of Anthropologists and Their Study of U.S. Negroes.", en *Concepts and Assumptions in Contemporary Anthropology*, Stephen A. Tyler (ed). Proceedings of the Southern Anthropological Society No.3, University of Georgia Press, Athens.
- Gellhorn, Walter, 1966, *When Americans Complain*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Gladwin, Thomas, 1969, *Review of Culture and Poverty; Critique and Counter-Proposals*, by Charles Valentine, *Current Anthropology* 10, Nos.2-3: 185.
- Gissow, Zachary, and George S. Tracy. 1971. "The Use of Archival Material in the Analysis and Interpretation of Field Data: A Case Study in the Institutionalization of the Myth of Leprosy as 'Leper'", en *American Anthropologist* 73, No. 5, págs. 695-709.
- Hannerz, Ulf. 1969; *Soulside: Inquiries Into Ghetto Culture and Communit*, Columbia University Press, New York.
- Henry, Jules, 1963, *Culture Against Man*, Random House, New York.
- Kluckhohn, Clyde, 1960, *Mirror for Man*. Greenwich, Fawcett Publications, Conn.
- Leacock, Eleanor Burke, 1971, *The Culture of Poverty: A Critique*, Simon & Schuster, New York.
- Love, Norma, and Marian Eaton, 1970, "The Bay Area Air Pollution Control District: An Anthropological Perspective." Unpublished undergraduate paper, Department of Anthropology, University of California, Berkeley.
- Malinowski, Bronislaw, 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Mitchell, J. Clyde, 1966, "Theoretical Orientations in African Urban Studies.", en *The Social Anthropology of Complex Societies*, Michael Banton (ed), Association of Social Anthropologists Monograph No. 4, Tavistock Publication, London, págs. 37-68.
- Nader, Laura. 1964, "Perspective Gained from Field Work." In *Horizons of Anthropology*, ed. Sol

- 
- Tax. Chicago: Aldine Pres, págs.. 148-59.
- North American Congress on Latin America, 1970, *NACLA Research Methodology Guide*, New York.
- Pound, Roscoe, 1906, "The Causes of Popular Dissatisfaction with the Administration of Justice." Reports of the American Bar Association 29, Part I, págs. 395-417.
- Powdermaker, Hortense, 1966, *Stranger and Friend: the Way of an Anthropologist*, W. W. Norton & Co, New York.
- Resek, Cari, 1960, *Lewis Henry Morgan*, American Scholar. Chicago: University of Chicago Press.
- Riesman, David. 1954. *Individualism Reconsidered and Other Essays*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Serber, David, 1971, "A Discussion of the Policy Services Bureau of the California Department of Insurance, with Specific Reference to the Interaction with the Insured Public and the Insurance Industry." Unpublished undergraduate thesis, Department of Anthropology, University of California, Berkeley.
- Spradley, J. P, 1970, *You Owe Yourself a Drunk: An Ethnography of Urban Nomads*, Little, Brown & Co, Boston.
- Srinivas, M. N, 1966, *Social Change in Modern India*, University of California Press, Berkeley.
- Sutherland, Edwin H, 1949, *White-Collar Crime*, Dryden Press, New York.
- Valentine, Charles, 1969, *Book review of his Culture and Poverty: Critique and Counter-Proposals*, en *Current Anthropology* 10, Nos. 2-8: 181-200, New York.
- Weakland, J. H, 1960, "'The Double Bind' Hypothesis of Schizophrenia and Three-Party Interaction." en *The Etiology of Schizophrenia*, Don D. Jackson (ed), Basic Books, New York.
- Wolf, E, 1969, "American Anthropologists and American Society.", en *Concepts and Assumptions in Contemporary Anthropology*, Stephen A, Tyler (ed), Proceedings of the Southern Anthropological Society No. 3, University of Georgia Press, págs.. 5-11, Athens
- Zeff, David, and Peggy Bish, 1970, "Corporate Use of the Courts" Unpublished undergraduate paper, Department of Anthropology, University of California, Berkeley.

## LA LÓGICA DE LA CIENCIA Y DE LA BRUJERÍA AFRICANAS\*

*Max Gluckman*

El libro de Evans-Pritchard, *Brujería, oráculos y magia entre los azande* es una de las contribuciones más importantes al entendimiento de los problemas africanos. A pesar de que las investigaciones en que se basa se realizaron en Sudán, la argumentación general es aplicable a todas las tribus africanas que creen en la brujería, en los oráculos o la adivinación, y en la magia. El autor describe con claridad el funcionamiento de la brujería y de la magia en un libro que resulta fascinante para el especialista y, además, está escrito con tanta sencillez y vivacidad, que el lector profano que lo empiece no podrá dejarlo hasta haber seguido la argumentación hasta la conclusión. Es una obra que debería leer todo aquel que desee entender el comportamiento de los africanos y, como veremos, de nosotros, en los casos en que no actuamos a partir de bases científicas válidas. Como el libro nos explica no sólo las costumbres de los azande sudaneses, sino también las bases de amplios campos del comportamiento humano, voy a exponer aquí sus enseñanzas generales y, después, aludiré a las diferencias entre los azande y nuestros pueblos. Sin embargo, como Evans-Pritchard no estudia con detalle otros aspectos del comportamiento de los azande que los que califica de místicos, empezaré por referirme a estos últimos.

El título de este artículo formula la siguiente pregunta: ¿Existe una diferencia entre la lógica africana y la europea, y, en ese caso, se debe a diferencias físicas o a diferencias psicológicas, relacionadas con las condiciones sociales distintas en que viven africanos y europeos? Sin necesidad de examinar los argumentos a favor y en contra, podemos decir que existe consenso en la opinión científica con respecto a que no hay pruebas de que existan grandes diferencias entre los cerebros de las distintas razas. En caso de que existan, son del todo insuficientes para explicar las grandes diferencias entre culturas y modos de pensamiento, y, sobre todo, no pueden explicar los rápidos avances culturales que ciertos países realizaron en poco tiempo. Es decir, si tenemos que explicar Londres y un pueblo africano, no podemos hacerlo mediante diferencias corporales entre londinenses y africanos: hemos de investigar su historia y sus luchas, especialmente sus contactos con otros pueblos, y otros factores sociales<sup>1</sup>. Ya que si un londinense criara a un africano desde su nacimiento, éste último sería un londinense. Sabemos que los niños europeos que naufragaron sólo se distinguían de los africanos que los adoptaron por su color.

Así, pues, si la mentalidad del africano difiere de la del europeo, se debe a que se ha criado en una sociedad diferente, en la que, desde el nacimiento, sus ideas y comportamiento se han ido moldeando de acuerdo con los de sus padres y compatriotas. Si hereda una “mente”, la hereda en el sentido social, no

en el físico.

La mayoría de los europeos están en desventaja a la hora de juzgar la inteligencia de los africanos, porque los tratan en su calidad de empleados que trabajan en campos que no les son familiares. Los sociólogos tienen la suerte de tener que actuar y conversar con los africanos en su propio idioma y desde el punto de vista de sus propias ideas, y la mayoría de aquéllos descubren que, una vez que han asimilado el idioma de éstos, resultan ser colaboradores inteligentes y lógicos. También están bien informados, pues todos los africanos tienen muchos conocimientos sobre su propio derecho, política, historia, arte, medicina, con lo que a menudo la conversación con ellos adquiere un cariz general y filosófico.

En primer lugar, el africano tiene un conocimiento técnico, preciso y científico. Por ejemplo, los lozi viven en una gran meseta en la región del Zambeze que todos los años queda inundada, y, para mantenerse, necesitan tener en cuenta los terrenos, la vegetación, el momento en que se producirá la inundación y su profundidad, las precipitaciones y la temperatura, a la hora de decidir dónde instalar las huertas y cuándo realizar las plantaciones. Algunas huertas las establecen por encima de las aguas, en otros lugares hacen drenajes. Los expertos del gobierno califican de admirable la agricultura de los lozi, y dicen que no pueden sugerir mejoras, a no ser que primero hagan experimentos. Los lozi disponen de veintidós métodos documentados de pescar con redes, represas, trampas y armas, y, para usarlos, tienen que fundir y trabajar el hierro, hacer cuerdas y cordeles a partir de raíces y cortezas, y conocer los movimientos de los peces con la subida y bajada de la crecida.

Son también juristas agudos y perspicaces. Sus leyes y procedimientos difieren de los nuestros, pero dentro de su sistema razonan con claridad, al distinguir las cuestiones en debate y al aplicar leyes antiguas precisamente a situaciones nuevas. A pesar de ello, un europeo no puede captar la lógica en que se basa el desarrollo de la argumentación y la sentencia en una causa vista por jueces africanos. Ello se debe a que el trasfondo de los procesos africanos es diferente del nuestro. Muchísimos pleitos africanos enfrentan a parientes; en gran parte, la razón de ello es el hecho de que los africanos coloquen las líneas de separación entre parientes y no parientes mucho más lejos que nosotros. Cuando un pariente entabla un pleito contra otro, aunque puede alegar ante el tribunal determinado hecho en el que estribará la causa, puede ser que lo que desee que se investigue sea, no esa disputa particular, sino el comportamiento en conjunto de dicho pariente para con él. Mientras que a nuestros juristas solamente les interesa el hecho o la cosa en torno a la cual gira la querrela, los jueces africanos examinan la legitimidad e ilegitimidad del comportamiento mutuo de los litigantes durante un largo período de tiempo. Leakey dice que cuando un kikuyu toma en prenda un terreno a cambio de un préstamo de ganado, si el depositario trabaja y mejora el terreno, recibe a cambio sólo el ganado que prestó; si se limita a guardar en prenda el terreno sin trabajarlo, y éste queda cubierto de maleza, recibe una cantidad adicional de ganado. Los kikuyu razonan en sentido opuesto al nuestro pero con lógica, que, al mejorar la tierra, el depositario ha obtenido un beneficio de ella, y eso constituye su interés. En consecuencia, no tiene derecho a una compensación por sus mejoras o a un interés por el préstamo que cedió al prendador.

En los debates políticos los africanos dan prueba de ingenio y madurez. Durante esta guerra, los africanos, igual que nosotros, se han visto afectados por el alza de precios, y una vez oí a unos lozi discutir el delicado problema de la fijación del precio del pescado. Veamos algunos de los argumentos económicos que presentaron. Todos distinguían claramente los derechos de los productores de los de los consumidores, al decir que ellos mismos eran ambas cosas, puesto que pescaban y compraban pescado. Uno dijo que las existencias de pescado variaban según el mes y el estado de la crecida, y, cuando el pescado estaba escaso, era inevitable que subieran los precios: entendía lo que nosotros llamamos ley de la oferta y la demanda. Otro argumentó que, si el pescador necesitase dinero con urgencia, aceptaría una cantidad pequeña, mientras que si el comprador fuera a organizar un banquete, pagaría mucho. Un tercero señaló que, al aumentar los precios de los productos vendidos en las tiendas, el precio del pescado tenía por fuerza que subir: comprendía la espiral del aumento de precios. Por otro lado, replicó otro, el pescado es barato y esencial, y los compradores aceptarían una pequeña subida: es decir, el principio de la utilidad marginal. Otro, procedente de un lugar lejano, cerca de Livingstone, dijo que los precios han de variar según las localidades, pues en Mongu el pescado era barato porque el dinero era escaso, mientras que en Sesheke era caro, porque el dinero era abundante. De forma, que se daba cuenta de que el dinero es una mercancía como otros productos, influida por la oferta y la demanda. Algunos señalaron la dificultad de imponer un precio fijo, pues la gente acudía en muchedumbre al “mercado negro”. Algunos dijeron que no se puede permitir que el pescador obtenga beneficios a expensas de la comunidad; otros apoyaban al pescador: éste tenía que fabricar o comprar sus redes y trabajar en frías aguas desde la mañana hasta la noche y, por esa razón, tenía derecho a buen precio. Por último, el presidente de la reunión dijo que debían frenar el alza de precios y que, en su calidad de gobernantes, debían ejercer el poder de impedir las violaciones de la ley<sup>2</sup>.

He recalcado la inteligencia del africano para las cuestiones tecnológicas y administrativas, dentro de su cultura. En esos terrenos razona de forma muy parecida a como lo hacemos nosotros, si bien dentro de límites actuales mucho más restringidos que los nuestros, y, desde luego, sin poner a prueba sus teorías mediante experimentos científicos. Esa capacidad para razonar se revela con claridad también en los casos en que maneja creencias e ideas diferentes de las nuestras, especialmente las referentes a la brujería y a la magia, sistema de ideas que nuestra civilización abandonó hace unos 150 años. Muchos europeos, especialmente campesinos, las conservan todavía. El hecho de que dichas creencias subsistiesen hasta época tan reciente en regiones civilizadas como Europa y América muestra que no son innatas de los africanos, sino que son parte de su cultura, como lo fueron de la nuestra. Quien siga la exposición que hace Evans-Pritchard del aspecto intelectual de la magia y la brujería azande quedará fascinado por su habilidad lógica. Al comienzo de su libro, Evans-Pritchard recalca que ha excluido su conocimiento tecnológico, del que acabo de dar ejemplos relativos a los lozi.

Lo fundamental es que el africano ha nacido en una sociedad que cree en la brujería y, por esa razón, la estructura misma de su pensamiento, desde la infancia, se compone de ideas mágicas y místicas. Más importante todavía, dado que la magia y la brujería son cosas vividas, mucho más que razonadas, es el hecho de que sus acciones cotidianas se vean condicionadas por dichas creencias, hasta el punto de que, a cada paso, tiene que enfrentarse a la amenaza de la brujería y al

combate con la adivinación y la magia. El peso de la tradición, las acciones y el comportamiento de sus mayores, el respaldo que los jefes dan al sistema, todas esas cosas inculcan al africano la validez del sistema y, puesto que no puede comprobarla por comparación con otro sistema, se ve atrapado continuamente en la red así creada. Evans-Pritchard subraya también que el africano no realiza sus ocupaciones en constante terror de la brujería ni su actitud hacia ella se caracteriza por un pavor hacia lo sobrenatural; cuando descubre que se está ejerciendo contra él, se irrita con el brujo porque le está jugando una mala pasada.

Estos detalles surgen de un breve análisis de las características esenciales del sistema de creencias y de comportamiento brujería-adivinación-magia. Los azande, como muchas otras tribus de África central, creen que la brujería es una condición física de los intestinos (en el caso de un cadáver, probablemente se trate de un estado transitorio de la digestión), que permite al alma del brujo salir de noche y dañar a sus compatriotas. También existe la hechicería (la creencia en la cual es más corriente en el sur de África), que es el uso de sustancias mágicas con fines antisociales. Un hombre puede llevar la brujería dentro de su cuerpo y, sin embargo, no usarla; su brujería puede ser inofensiva. Los africanos no se interesan por la brujería como tal, sino en el brujo particular que está embrujándolos en un momento determinado. No es que se imaginen que los están embrujando y que, por esa razón, van a sufrir una desgracia, como, por ejemplo, la de caer enfermos y morir. Lo que ocurre es que sufren una desgracia y, después de que ésta se haya producido, culpan de ella a un brujo; y si se trata de una desgracia duradera, descubren al brujo y le obligan a retirar su influencia nociva o le hacen frente con la magia. Así, pues, Evans-Pritchard dice que ningún azande moriría de terror a causa de la brujería, afirmación que confirman otros observadores expertos.

El problema que el africano soluciona con su creencia en la brujería es el siguiente; ¿por qué me ha sucedido la desgracia? Sabe que existen enfermedades que quitan la salud a las personas; sabe que los hipopótamos vuelcan las piraguas y ahogan a las personas. Pero se pregunta; “¿por qué he de ser yo quien esté enfermo y no otro?”. En efecto, el hombre cuyo hijo se ha ahogado, cuando un hipopótamo ha volcado su piragua, dice: “Mi hijo viajaba con frecuencia en piragua por el río, en el cual siempre hay hipopótamos, ¿por qué en esta ocasión ha tenido el hipopótamo que atacarlo y ahogarlo?”. Su respuesta es ésta; “porque nos habían embrujado”. Sabe perfectamente que su hijo estaba cruzando el río para visitar a la familia de su madre, y que el hipopótamo, irritable porque tenía una cría, estaba emigrando río arriba, cuando se encontró con la piragua. Nosotros decimos que fue la providencia, o la mala suerte, la que provocó el encuentro del hipopótamo y el muchacho, con lo que éste murió, como decimos cuando un coche atropella a un hombre que estaba cruzando la calle para ir de una tienda a otra; cuando el africano dice que ha sido la brujería la que ha causado esas muertes, da una explicación para una coincidencia que la ciencia deja sin explicar, salvo como la intersección de dos series de fenómenos. El africano sabe perfectamente que su hijo murió porque sus pulmones se llenaron de agua, pero sostiene que fue un brujo, o un hechicero mediante sus ensalmos, quien provocó el encuentro de las trayectorias de la piragua y de la enfurecida madre hipopótamo para matar al muchacho. Los azande lo explican mediante una comparación con la caza. El primer hombre que acierta a un antílope comparte su carne con el hombre que le clava la segunda lanza. “De ahí que, si un elefante ha matado a un hombre, los azande digan que el elefante es la primera lanza (con existencia propia) y la brujería

la segunda y que las dos juntas han matado al hombre. Si un hombre lancea a otro en la guerra, el asesino es la primera lanza y la brujería la segunda lanza, y las dos juntas lo han matado.”

Así, que la brujería explica por qué, pero no cómo, le suceden a uno las desgracias. Un sociólogo de la Unión Sudafricana da un ejemplo aclaratorio. El hijo de un maestro africano, hombre culto, murió de un tifus causado por un piojo contaminado, y el maestro dijo que un brujo mató al niño. El sociólogo objetó que la causa del tifus era un piojo contagiado. El maestro replicó: ya sé que fue un piojo procedente de una persona enferma de tifus lo que comunicó el tifus a mi hijo, y que éste murió de dicha enfermedad, pero, ¿por qué fue el piojo a posarse en mi hijo y no en los otros niños con los que estaba jugando? <sup>3</sup> Los científicos pueden explicar por qué ciertas personas desdichadas atraen a los piojos más que otras, pero, en gran medida, es el azar el que coloca a un niño, y no a otro, en la trayectoria de un piojo contagiado: nosotros decimos que es la providencia, la mala suerte, el azar; los africanos dicen que es la brujería.

Así, pues, en cuanto sufren una desgracia, los africanos piensan que un brujo ha estado actuando contra ellos. Pero eso no significa que el africano no reconozca la falta de habilidad y los deslices morales. Si un alfarero inexperto dijese que sus ollas se han roto al cocerlas porque estaba embrujado, no convencería a sus compañeros, en caso de que hubiera dejado guijarros en la arcilla; pero sí que creerían la misma afirmación hecha por el alfarero experto que hubiera cumplido todas las reglas de su oficio. Para un delincuente, no sería una defensa convincente decir que infringió la ley porque alguien lo embrujó para que así hiciese, pues no se cree que la brujería obligue a un hombre a mentir, robar, traicionar a su jefe o cometer adulterio.

Así es como opera la brujería como teoría de las causas. Pero el africano va más lejos. La brujería no daña a las personas al azar, ya que el brujo desea perjudicar a personas que odia, con las que ha reñido, o de las que siente envidia. De forma que, cuando un hombre cae enfermo, o sus cultivos no producen (pues en terrenos buenos los cultivos deberían producir), dice que alguien que le tenía envidia por sus numerosos hijos, o por el favor de su jefe, o por el buen empleo que tiene con los europeos y sus trajes elegantes, lo odiaba por esa razón, y ha usado ensalmos o poder maligno para hacerle daño. Así, pues, la brujería es una teoría moral, pues los brujos son personas malas, envidiosas, maliciosas, que odian. Un brujo rio ataca porque sí a sus semejantes; ataca a aquellos a quienes tiene razones para odiar. Existe una clara distinción entre, por un lado, el hombre que tiene poderes de brujería y no los usa contra sus semejantes y el hombre que desea hacer daño a otros, pero carece de dichos poderes o no puede conseguir los ensalmos malignos, y, por otro, el brujo propiamente dicho, el hombre que está dotado por el poder para embrujar y lo usa. Como a los africanos solamente les interesa saber si sus convecinos son brujos cuando sufren desgracias, indagan entre sus enemigos para descubrir a los que puedan tener dicho poder. Piensan en alguien con quien hayan reñido y lo consideran sospechoso de hacer el mal. Por tanto, vemos que la brujería como teoría de las causas de las desgracias está vinculada con las relaciones personales entre la víctima y sus convecinos, y con una teoría de los juicios morales sobre lo bueno y lo malo.

Cuando un hombre sufre una desgracia que no puede remediar, como la rotura de sus ollas al

cocerlas, puede simplemente aceptarla como brujería, de igual forma que nosotros decimos: “Mala suerte”. Pero, cuando la brujería le provoca una enfermedad y puede causarle la muerte, cuando afecta a su cosecha mediante una plaga, o cuando, mediante la adivinación, descubre que lo amenaza en el futuro, no se resigna a soportarla de forma indefensa. Tiene que suprimir sus efectos dañinos. Cosa que hace usando ensalmos contra ellos, que eliminarán la brujería y posiblemente matarán al brujo, o recurriendo a un adivino para descubrir quién es el brujo, y poder así neutralizarlo o convencerlo para que haga cesar la brujería. El adivino no busca al brujo al azar. La mayoría de los métodos de adivinación admiten una de dos respuestas posibles, “sí” o “no”, con respecto a una pregunta formulada. Por ejemplo, los azande administran un “veneno” (naturalmente, no saben que se trata de un veneno) con propiedades de la estricnina a aves cuya muerte o supervivencia constituyen el “sí” o “no”, respectivamente, a una pregunta formulada de este modo: ¿es A el brujo que me está perjudicando? Así, un hombre que esté intentando descubrir cuál de las personas que le quieren mal es el brujo, puede obtener finalmente la respuesta “sí” referida a una de ellas. Este oráculo en concreto queda fuera del control humano: otros, entre ellos los exorcistas, son menos dignos de confianza para los azande por estar expuestos a las intrigas humanas. Pero, incluso el exorcista azande, aunque se base en las habladurías locales, pocas veces hace trampa deliberadamente. Puede buscar, o puede que su cliente le haya pedido que busque, el brujo entre, por ejemplo, cuatro hombres: éstos son los nombres de los enemigos del cliente, y, aunque el exorcista puede escoger entre ellos, u otros que sepa quieren mal a su cliente, mediante la selección inconsciente, llega un momento en que por sensación corporal sabe que los ensalmos, que le confieren su poder adivinador, dicen: A es el brujo, y no B. O bien el adivino señalará a alguien en general, sin especificar el nombre —por ejemplo, “una de tus esposas”, “una mujer vieja”— y el cliente escogerá una persona determinada, de entre sus vecinos, que responda a esas características, que, en su opinión, tenga razones para desearle mala suerte. Por tanto, las acusaciones de brujería reflejan las relaciones y pendencias personales. Con frecuencia un hombre acusa, no a alguien que lo odie, o que esté envidioso de él, sino a alguien a quien odie o de quien sienta envidia. El africano sabe esto, y puede recalcarlo, cuando no esté implicado en el pleito o cuando se vea acusado; pero lo olvida, cuando está haciendo la acusación. En Zululandia un hombre acusó a su hermano de haberlo embrujado porque sentía envidia de él. Un adivino viejo, conocedor de la proyección psicológica, me dijo: “Desde luego, es evidente que el demandante es quien odia a su hermano, a pesar de que piense que es el hermano quien lo odia a él”. Pero aquel adivino creía firmemente en su propia capacidad para detectar la brujería.

Evans-Pritchard insiste en que, por esa razón, los azande no pueden exponer las bases intelectuales de su teoría; ése es el resultado de su observación de centenares de situaciones en las que intervenían acusaciones de brujería, discusiones sobre ella, etcétera.

Mientras estaba haciendo su trabajo de campo, Evans-Pritchard escribió este pasaje para resumir las ideas y opiniones de los azande: “Todos los próximos allegados a un príncipe o a un europeo se convierten en objetos de la envidia, de la mala voluntad, y de toda clase de malevolencias. Los príncipes no se aman mutuamente. Temen los ensalmos y la invasión de sus dominios por parte de sus hermanos. Los cortesanos compiten entre sí para obtener el favor de su príncipe y sienten envidia unos de otros. Los jóvenes temen y envidian a los viejos. Los viejos temen



y envidian a los jóvenes. Cada hombre tiene sus enemigos, aquéllos contra los que siente antiguos rencores. Está convencido de que alguien lo está perjudicando. Dentro de las casas hay disgustos frecuentes, aunque pueden quedar ocultos: celos entre las esposas, entre los hermanos, entre las hermanas. En la propia familia, muchas veces la esposa odia y engaña a su marido, y el marido siente unos celos inacabables de la esposa y la amedrenta. Los hijos odian y a veces temen al padre. La cosecha de un hombre es próspera, sus redes están llenas de caza, sus termitas pululan, y está convencido de que se ha convertido en el blanco de las envidias de sus vecinos y de que lo embrujarán. Sus cosechas fallan, sus redes están vacías, sus termitas no pululan, y mediante esos signos sabe que su vecino envidioso lo ha embrujado. ¡Cuánto agradan a un azande las desgracias de los demás! Nada es tan agradable, para él, nada le da tanta seguridad, nada adula tanto su amor propio, como la ruina de otro. La pérdida del favor de su príncipe abate a un hombre, y sus amigos se muestran solícitos a la hora de consolarlo, pero no de compadecerlo. Con una susceptibilidad casi morbosa, consideran cualquier observación, cualquier alusión de los otros en la conversación como un ataque velado contra ellos, como un dardo de malicia disimulada. Y, si efectivamente la brujería acompaña a escondidas a la mala voluntad, al insulto, al chismorreó, a la envidia, a los celos, en ese caso tienen perfectas razones para temer a sus vecinos y para indignarse por su hostilidad, pues la desgracia los perseguirá con toda seguridad”.

En esa situación, como las relaciones y los rencores personales determinan quién será el acusado de embrujar a un hombre, vemos que en diferentes sociedades tipos diferentes de personas se lanzan mutuamente la acusación de brujería. Como la brujería es hereditaria, los príncipes azande, que están todos emparentados, no se lanzan mutuamente la acusación de brujería, como tampoco otros parientes, si bien un acusador de su hermano podría evitar que la mácula recayera sobre él mismo diciendo que su hermano es un bastardo. En todas las sociedades africanas los cortesanos sospechan unos de otros, y los celos de las familias poliginias estallan de esa forma. Mientras que los azande no acusan a sus parientes, los lozi prácticamente sí lo hacen, por razones que he explicado en mi libro *Economy of the Central Barotse Plain*. Entre los bantúes del sudeste, por razones determinables, con frecuencia la acusada es la nuera. Si un sociólogo puede descubrir sobre qué personas recaen las acusaciones de brujería en una sociedad determinada, casi podrá reconstruir las relaciones sociales de dicha sociedad.

La teoría de la brujería resulta ser racional y lógica, aunque no sea cierta. Como explica la intersección de dos series de acontecimientos mediante la enemistad entre personas dotadas con poder maligno, opera en campos que nuestra ciencia moderna deja sin explicar. Así, el africano no puede ver que el sistema es falso y, además, tiene que razonar en función del sistema, como nosotros en función de nuestras creencias científicas. En todos los casos en que el sistema podría entrar en conflicto con la realidad sus creencias son vagas y tratan de hechos trascendentes imposibles de observar: el brujo opera de noche con su espíritu, el espíritu del oráculo del veneno (que no está personificado, pero tiene conciencia) descubre la brujería. La teoría es una totalidad, en que cada parte sostiene a las demás. La enfermedad es una prueba de que un brujo está actuando; se lo descubre mediante la adivinación y se lo convence para que suprima su brujería, Aunque él mismo puede sentir que no es el brujo en cuestión, por lo menos mostrará que no tiene intención de perjudicar al enfermo. O bien se le ataca con la magia. Al

africano le resulta difícil encontrar un defecto en el sistema. El escepticismo existe, y no se lo reprime socialmente; Evans-Pritchard escribe que la “ausencia de una doctrina formal y coercitiva permite a los azande afirmar que muchos, la mayoría incluso, de los exorcistas son impostores. Al no presentarse oposición alguna contra esas afirmaciones, dejan intacta la creencia principal en los poderes proféticos y terapéuticos de los exorcistas. En realidad, el escepticismo va incluido en la forma de la creencia en los exorcistas. La fe y el escepticismo son igualmente tradicionales. El escepticismo explica los fallos de los exorcistas y, al ir dirigido contra exorcistas particulares, contribuye a mantener la fe en los demás”. Incluso el exorcista que opera mediante prestidigitación cree que hay otros que no necesitan utilizar esta última porque disponen del poder mágico. “En esa red de creencias cada hilo depende de los demás, y un azande no puede salir de sus mallas, porque ése es el único mundo que conoce. La red no es una estructura exterior que lo rodee. Es la textura de su pensamiento y no puede pensar que su pensamiento sea falso, A pesar de ello, sus creencias no están establecidas de forma absoluta, sino que son variables y fluctuantes para permitir la existencia de situaciones diferentes y hacer posible la observación empírica e incluso las dudas”. Dentro de dicha red, el africano puede razonar de forma tan lógica como nosotros dentro de la red del pensamiento científico. Si hemos protegido con pararrayos nuestra casa y, a pesar de todo, un rayo cae en ella, diremos que el obrero no hizo bien la instalación, que los cables eran de mala calidad o que se han roto. Si el africano ha mandado proteger su aldea con ensalmos contra las tormentas y un rayo cae en ella, dirá que el mago no era bueno, que sus ensalmos eran de mala calidad o que se ha transgredido un tabú. Ese método de razonamiento, dentro de un sistema, quedó admirablemente ejemplificado en un libro que publicaron los nazis. Consistía en una colección de caricaturas contra Hitler procedentes de los periódicos de todo el mundo, muchas de ellas obra de David Low. Dichas caricaturas no mostraron al pueblo alemán lo que el mundo decente pensaba de Hitler, pues le demostraron que si los otros gobiernos permitían semejantes ataques contra el dios Hitler, esos otros países habían de ser viles y hostiles a Alemania, como afirmaba Hitler. De forma que, en su sistema, la mentalidad del africano opera igual que la del europeo.

En mi artículo sobre *The Difficulties, Limitations and Achievements of Social Anthropology* he dado más ejemplos para mostrar que el análisis que hizo Evans-Pritchard de la brujería ilustra el funcionamiento de la mente humana en otras esferas. Por ejemplo, hace la siguiente comparación. Los azande, como hemos visto, excluyen la brujería como causa de deslices morales. “De igual forma que en nuestra sociedad una teoría científica de la causalidad resulta, ya que no excluida, por lo menos improcedente para cuestiones de responsabilidad moral o legal, así también en la sociedad azande la doctrina de la brujería resulta, ya que no excluida, por lo menos improcedente en las mismas situaciones. Aceptamos las explicaciones científicas de las causas de las enfermedades, e incluso de las causas de la demencia, pero las rechazamos con respecto al delito y al pecado porque en esos casos se Aponen a la ley y a la moral que son axiomáticas. El azande acepta una explicación mística de las causas de la desgracia, de la enfermedad y de la muerte, pero no admite dicha explicación, si entra en conflicto con exigencias sociales expresadas en la ley y en la moral”.

Voy a insistir en un último detalle, en respuesta a la frecuente afirmación de que las acusaciones de brujería se basan en el engaño. Evans-Pritchard insiste en que el paciente, que desea anular la brujería que le está perjudicando, es quien menos desea engañar: ¿de qué le serviría acusar de brujería a la persona que no lo sea? Pero, lo que sí hace es acusar a sus enemigos personales.

Cuando el africano, participe de dichas creencias, trata con europeos, existen muchas formas en que aquéllas afectan a su comportamiento, con lo cual nos parece incomprendible. Por ejemplo, pregunta: ¿es verdad que los doctores blancos son muy buenos a la hora de tratar la enfermedad, pero que, si bien curan ésta, no tratan la brujería que la causa, y, así, esta última sigue haciendo daño? Evans-Pritchard muestra que los oráculos del azande son “su guía y consejero”, al que consulta con respecto a cualquier proyecto. El propio Evans-Pritchard vivió así, y descubrió que era una forma tan buena como cualquiera otra de organizar sus asuntos. Pero, a causa de ello, muchas veces los europeos no pueden entender el comportamiento de los azande: por qué ha de marcharse un azande de su casa repentinamente para refugiarse en el bosque (a causa de la brujería), por qué ha de mudarse de casa una familia de repente (porque la brujería la está amenazando en ese lugar), etcétera. Con frecuencia sus huéspedes, se marchaban sin decirle adiós, y se enfadaba, hasta que comprendió que los oráculos les habían dicho que la brujería los amenazaba. “Descubrí que cuando un azande se comportaba para conmigo en forma que nosotros llamaríamos ruda e indigna de confianza, muchas veces sus acciones debían explicarse en función de la obediencia a sus oráculos. Normalmente, los azande me han parecido corteses y dignos de confianza de acuerdo con los criterios ingleses, pero a veces su conducta es incomprendible, hasta que no se tenga en cuenta sus conceptos místicos. Muchas veces los azande son retorcidos en sus tratos mutuos, pero no consideran censurable a un hombre que sea reservado o que actúe en sentido contrario a sus intenciones declaradas. Al contrario, elogian su prudencia por tener en cuenta la brujería en cada iniciativa que toma. El caso de los europeos es diferente. Lo único que nosotros sabemos es que un azande ha dicho que haría determinada cosa y no la ha hecho, o ha hecho algo diferente, y naturalmente lo censuramos por haber mentido y haber sido indigno de nuestra confianza, pues los europeos no comprenden que los azande tienen que tener en cuenta las fuerzas místicas, que los europeos no conocen,” Evans-Pritchard dio una fiesta a la que un príncipe prometió acudir; mandó decir que no iría. De repente, se presentó. Quedó en pasar la noche allí, y por la noche desapareció. Le habían dicho que la brujería lo amenazaba, y fue un cumplido enorme el hecho de que asistiese a la fiesta; sus acciones contradictorias estaban destinadas a engañar a los brujos, Yo mismo tuve un informador competente que respondió una y otra vez a mis invitaciones en el sentido de que acudiría, pero no lo hizo hasta que me cambié de casa. Le habían amenazado con brujería en el primer lugar, no en el segundo. Pues las ideas de lugar y de tiempo en la brujería difieren de las nuestras; la brujería puede amenazar a un hombre de ahora en adelante, con lo cual el presente abarca el futuro, y hay que eludirla al no adoptar una línea de conducta prevista, como, por ejemplo, continuar un viaje, o bien un hombre puede decidir edificar su casa en determinado lugar, mediante el procedimiento de eliminar otros lugares en los que la brujería lo amenazaré, aunque todavía no haya edificado en ellos.

Existe otra forma cómo el comportamiento en función de la brujería puede afectar a los

africanos, cuando tratamos con ellos. Bajo la influencia de esas creencias, a veces se consideraba que las personas afortunadas obtenían buenas cosechas, mientras que las de sus vecinos eran pobres; que tenían familias numerosas y sanas, cuando a su alrededor predominaba la enfermedad; cuyos rebaños y pesca prosperaban extraordinariamente, progresaban a costa de sus convecinos gracias a la magia y a la brujería. En una cita reproducida más arriba, hemos visto que se consideraban expuestos al ataque de los brujos. El azande “sabe que, si se hace rico, el pobre lo odiará; que, si mejora de posición social, sus inferiores estarán envidiosos de su autoridad; que, si es hermoso, los menos favorecidos envidiarán su buena apariencia; que, si tiene talento para la caza, para el canto, para la lucha o para la retórica, se granjeará la mala voluntad de los menos dotados; y que, si goza de la consideración de su príncipe y de sus vecinos, lo detestarán por su prestigio y popularidad”. Ésos son los motivos que conducen a la brujería. Ese tipo de creencias eran posibles sólo en una sociedad en la que no había dónde vender los productos excedentes, ni incentivos para el beneficio, ni mercancías almacenables, ni lujo; de forma que ningún miembro experimentaba apremio urgente para producir más de lo que precisaba para sus necesidades. Los africanos, procedentes de una sociedad con esas creencias, han entrado en nuestro sistema económico, en el que se espera de ellos que trabajen firme y continuamente para superar a sus semejantes, y quizás dichas creencias les supongan un obstáculo para esa lucha y afecten a su eficacia. Es posible que el miedo a la brujería impida a los africanos desarrollar la habilidad y capacidad que tengan, en su trabajo para los europeos, si bien dicho miedo sería insignificante en comparación con otros factores que obstaculizan su desarrollo, como las enfermedades y las barreras sociales.

He expuesto parte de la argumentación del libro de Evans-Pritchard para delinear la estructura principal del pensamiento de la magia y de la brujería. Confío en haber mostrado la destreza con que aparece trazada la argumentación. En esta breve reseña no puedo hacer otra cosa que indicar su ilimitada riqueza, que hace que su lectura y relectura sean absolutamente fascinantes. Todas las personas interesadas en los problemas humanos deberían poseer este libro. Pero he de aconsejar al profano que sea prudente a la hora de aplicar sus conclusiones a nuestras propias tribus sudafricanas. El argumento central es aplicable sin excepción, pero existen ciertas diferencias importantes. Entre los azande la brujería no era un delito, sino simplemente una falta, por la que había que pagar indemnización sólo en caso de muerte. En nuestras tribus sudafricanas la brujería es un delito, y el estado castiga a los brujos con la muerte. Además, en África del Sur se creía que operaba, no tanto la brujería (que perjudica mediante el poder maligno intrínseco unido a la mala voluntad), cuanto la hechicería (el uso deliberado de la magia negra). Eso produce cambios importantes en el sistema en conjunto, que se pueden encontrar, por ejemplo, en la obra de Hunter, *Reaction to Conquest*.

Al citar a Evans-Pritchard para mostrar cómo afectan las creencias en la brujería al comportamiento y al pensamiento de los africanos, he subrayado que con frecuencia sus mentes operan con los mismos modelos lógicos que los nuestros, si bien los materiales que utilizan son diferentes, con lo que resulta claro que, si recibieran la misma educación y disfrutaran de la misma experiencia cultural que nosotros, utilizarían los mismos materiales y pensarían como nosotros. Pero

no son sólo las creencias en la brujería las que diferencian las ideas de los africanos de las nuestras. Su forma de vida en conjunto es diferente de la nuestra; se la considera inferior e indudablemente son tremendamente pobres. En una conferencia pronunciada ante un auditorio universitario, un jefe “bechuana” dijo que la llegada de la civilización occidental a su pueblo había colocado una cama cuadrada en una cabaña circular. En los casos en que el africano se comporta de forma diferente a la nuestra, hemos de recordar que viene de una cabaña circular, generalmente sin cama cuadrada, a nuestras casas, tan ricas, por comparación, en mobiliario; que pasa de un utillaje sencillo, consistente en un hacha y una azada, a nuestra complicada maquinaria. En su cabaña, de poca altura, más terrenal que la tierra, llena de moscas y sin grifos o lavabos, con una cesta de harina y un poco de pescado seco en su interior, no puede tener las mismas normas de eficacia y de limpieza que nosotros. Aun cuando, por ejemplo, asimile la relación que existe entre la enfermedad y la suciedad y los mosquitos, no puede evitar estos últimos. Por tanto, cuando trabaja para los europeos, y cuando no está en el trabajo, está viviendo en dos códigos de normas diferentes, no con una mente diferente. Éstas son las razones de peso para explicar sus extravagancias, no su conocimiento por adelantado de las fuerzas místicas del futuro; y los cambios de su forma de vida, así como la intervención de las fuerzas económicas de nuestro sistema enormemente productivo, están contribuyendo a la descomposición de su sistema de pensamiento. Además, Mónica Wilson ha señalado que las animosidades personales, que son la base de las acusaciones de brujería, solamente pueden existir en una sociedad primitiva y en pequeña escala, en la que las relaciones son muy profundas, y no en el sistema del mundo moderno en que las vidas de los hombres se ven influidas por organizaciones impersonales y en gran escala. Así, pues, las nuevas fuerzas van a descomponer el sistema místico y cerrado de África.

Envidio a quien aborde la riqueza del libro de Pritchard por primera vez; para escribir este artículo, he tenido ocasión de volver a disfrutar con su relectura.

---

\*Publicado en *The Rhodes Livingstones Institute Journal* 1944; Ciencia y Brujería, Cuadernos Anagrama 1978.

## NOTAS

<sup>1</sup> Véase Haddon, Huxley and Carr-Saunders, *We Europeans* (publicado también en la colección «Pelican») y J. B. S. Haldane, *Heredity and Politics*.

<sup>2</sup> Una descripción completa de este debate apareció en *The South African Journal of Economics*, septiembre de 1943, y un resumen de él en *Colonial Review*, marzo de 1944.

<sup>3</sup> Me lo contó la doctora Mónica Wilson (cuyo apellido de soltera era Hunter). Cito de memoria el razonamiento implícito del maestro, no sus palabras exactas.

VIVIENDO LA REVOLUCIÓN: *CUATRO HOMBRES*.  
UNA HISTORIA ORAL DE CUBA CONTEMPORÁNEA. PREFACIO<sup>1</sup>\*

*Ruth M. Lewis / University of Illinois – Urbana Champaign*

A principios de 1969, a pesar del bloqueo económico de los Estados Unidos sobre Cuba y el antagonismo entre los dos países, mi esposo, Oscar Lewis, contando con mi asistencia y la de otras personas, se puso a trabajar en un proyecto de investigación de tres años en Cuba. No era la primera vez que un profesor universitario norteamericano hacía investigación en la Cuba post-revolucionaria, pero el amplio enfoque del proyecto y el hecho de que se realizase por invitación de Fidel Castro y la Academia de Ciencias Cubana, con la aceptación y la cooperación del Departamento de Estado norteamericano, hizo surgir la curiosidad y la sospecha en ambos lados. Hubo quienes creían que las concesiones especiales del Departamento de Estado para que Oscar viajase cuando quisiera a Cuba sólo podían dignificar que trabajaba para la CIA; otros daban por sentado que era un comunista porque lo había invitado Castro y se le permitía hacer investigación independiente. Cuando, un año y medio después y seis meses antes de la muerte de Oscar, el proyecto fue detenido abruptamente en junio de 1970, hubo muchos rumores e interrogantes. Antes de presentar los resultados del trabajo de campo quisiera, por lo tanto, revisar brevemente los antecedentes del proyecto, por qué y cómo resultó, qué pasó en Cuba y, finalmente, cómo terminó.

Desde el principio mismo de la Revolución, Oscar quiso investigar en Cuba. En su papel de antropólogo y humanista con un interés sostenido por largo tiempo hacia el socialismo, creía que era importante estudiar el proceso revolucionario —la transformación de toda una sociedad, el impacto de las nuevas instituciones y valores culturales con todos los conflictos y esperanzas que engendraban— y registrar estas experiencias en el mismo momento en que estaban sucediendo. Para un científico social familiarizado con su lengua y su cultura, Cuba parecía prometer posibilidades inusitadas para la investigación.

El interés de Oscar por Cuba comenzó en el verano de 1946,<sup>2</sup> cuando se le invitó a dar el primer curso de antropología que daba la escuela de Trabajo Social en la Universidad de La Habana. Como parte de ese curso, él y sus alumnos visitaron Las Yaguas, un tugurio de construcciones precarias en La Habana, e hicieron durante dos meses una encuesta sobre las condiciones sociales y económicas de Melena del Sur, una comunidad azucarera situada a unos 150 kilómetros al sudeste de la Capital. Siempre deseó volver a Cuba para estudiar estas dos comunidades, pero sólo lo pudo hacer quince años más tarde, después de la Revolución.

A comienzos de 1961, cuando los viajes a Cuba (como también a China, Corea del Norte y Vietnam. del Norte) fueron restringidos por el Departamento de Estado Norteamericano, Oscar solicitó un permiso para ir a Cuba durante un periodo determinado y explorar las posibilidades de hacer investigación. Esto sucedió justo antes del ataque de Bahía de Cochinos, en abril, y su solicitud fue, desde luego, rechazada. Si logró ir ese año a Cuba durante cinco días en agosto, para escribir un artículo para la revista *Harper's*. Con la investigación en mente fue a la central azucarera de Melena del Sur y sintió agrado al ver que algunas familias e informantes que había entrevistado en 1946 todavía lo recordaban y le dieron un cálido recibimiento. También volvió a visitar el tugurio de La Habana y escribió en sus notas que ninguna de las dos comunidades había cambiado físicamente, pero que había nuevos servicios comunales y algunos cambios organizativos que serían interesantes de estudiar. Fue una visita corta y sólo pudo hacer unos pocos acercamientos preliminares en la Universidad y la Academia de Ciencias.

En febrero de 1968 visitó nuevamente Cuba por invitación del Instituto del Libro, la editorial principal de Cuba, que acababa de publicar su estudio sobre *Tepoztlán, un pueblo mexicano*, y preparaba la edición de *Pedro Martínez*. Oscar también llevaba consigo una invitación de la Academia de Ciencias Cubana para hacer estudios de la familia y la comunidad en Cuba. Quería explorar más profundamente esta perspectiva, aunque ya había decidido no entregarse a ese proyecto a menos que la invitación la hiciera directamente el Primer Ministro. En un sistema político con control centralizado y altamente politizado, como el que existía en Cuba, una investigación delicada necesitaría, por lo menos, apoyo y aprobación del más alto nivel para tener algunas posibilidades de éxito. Con esto en la mente, Oscar se reunió con algunos profesores universitarios, con José Llanusa Gobel, miembro por entonces del Comité Central del Partido y Ministro de Educación, con Armando Hart, miembro del Buró Político y, finalmente, con Fidel Castro.

El encuentro con Castro tuvo lugar en la mañana temprano del último día de la estadía de Oscar en un punto predesignado de una carretera en un lugar fuera de La Habana. Castro esperaba en un jeep con otros dos jeeps llenos de guardias armados, y durante las seis horas siguientes llevó a Oscar, a José Llanusa y a otros dos hombres del Ministerio de Agricultura cubano por el campo, mientras hablaban largamente sobre los planes para la reorganización de la agricultura, el mejoramiento de la industria ganadera, los problemas del subdesarrollo y muchos otros tópicos.

Había anochecido cuando el jeep se estacionó ante una pequeña cabaña de madera de pino, una de las casas campestres de Castro. Ahí se les reunieron para cenar Rolando Rodríguez, director del Instituto del Libro, y el doctor René Vallejo, médico personal de Castro y su compañero cercano. El doctor Vallejo fue después bastante importante para el proyecto, no sólo por su interés en él sino porque nos servía como nuestro principal contacto con Fidel Castro. Durante el resto de la noche la conversación se centró en el proyecto de investigación propuesto.

Castro le contó a Oscar que había leído *Los Hijos de Sánchez* y le dijo que era un libro revolucionario, "vale más que 50 000 panfletos políticos". Aparentemente también había leído *La Vida* y estaba familiarizado con los estudios sobre los campesinos de México, India y el concepto de la cultura de la pobreza. Tras discutir *Los Hijos de Sánchez*, dijo: "¿Por qué no vienes y haces investigación como ésa aquí en nuestro país?" No creía, continuó diciendo, que los resultados

fuesen útiles directamente a la Revolución, pero sería una contribución importante para la historia cubana el tener datos objetivos de lo que piensa y siente la gente. Dijo que Cuba no tenía ni el tiempo ni el personal para hacer ese estudio y que él estaba convencido de que Oscar haría un trabajo honrado.

Oscar apuntó que algunos mexicanos y puertorriqueños se habían sentido afectados por sus retratos de la vida en las poblaciones marginales y se preguntaba si un estudio parecido que enfocase los problemas internos y la pobreza podría ser aceptable para el gobierno cubano en esta difícil época de transición. Fidel Castro dijo: "Oh, sí, debes venir. Cuba es diferente. No te daremos los malos ratos que los mexicanos te hicieron pasar. Éste es un país socialista y lo único que nos preocupa es que hagas un trabajo honrado." Añadió que no había nada que ocultar, que los cubanos eran un pueblo que gustaba de hablar y no había quejas o reclamaciones que él no hubiera oído. Estuvo de acuerdo, sin embargo, en que se lograría una imagen más equilibrada si se incluían familias que representaran otros sectores de la sociedad. Dijo que para un estudio bien redondeado de los efectos de la Revolución en la vida de la familia cubana, se haría necesario estudiar tanto a los que habían abandonado Cuba como a los que se quedaron. Oscar le explicó que ya había empezado a entrevistar a los miembros de diez familias emigradas en la ciudad de Nueva York.

El doctor Vallejo sugirió entonces que el estudio incluyese algunos millonarios antiguos que se habían quedado en Cuba para ser revolucionarios activos. Castro estuvo de acuerdo y añadió que las prostitutas rehabilitadas también darían para un estudio interesante. Se discutió el asunto de los tipos representativos, como también los métodos y técnicas de la investigación y la necesidad de ser objetivos al reunir los datos. Por lo menos entonces, Castro no asumió la posición que expresaban con frecuencia los círculos izquierdistas latinoamericanos de considerar que no se debía confiar en la investigación social que tenía origen en los países capitalistas, especialmente desde el Proyecto Camelot. Es más, Castro preguntó a Oscar si podría entrenar a un grupo de cubanos en sus métodos de investigación. La respuesta fue positiva, siempre que el grupo fuese reducido.

Finalmente, Oscar dijo que le gustaría llevar a cabo el proyecto de investigación siempre que se le garantizaran algunas condiciones básicas. Éstas eran, en resumen: 1) libertad de investigación, esto es, el derecho de decidir qué y a quién estudiar, sin censura ni intervención del gobierno, incluyendo el derecho de llevar fuera de Cuba las entrevistas grabadas, los manuscritos y otros materiales sin que los leyesen o inspeccionasen; 2) la seguridad de que el gobierno no tomaría represalias ni castigaría a ningún sujeto por cooperar con el estudio, y un reconocimiento de la necesidad de mantener su anonimato; 3) el permiso para traer el equipo y el material necesario y un personal no cubano para ayudar a mantener la confidencialidad y la independencia. Con este fin, el proyecto pagaría por la comida y la renta.

Castro aceptó todo, pero pareció haber sido tomado con la guardia baja por estas condiciones. Puede haber tenido otras ideas sobre las implicaciones de la investigación independiente, porque en un momento dado dijo: "Somos probablemente el único país socialista en el mundo que permitiría hacer tu tipo de estudio con la libertad absoluta que necesitas." El acuerdo fue, desde luego, oral, presenciado por los tres compañeros de Castro: el doctor Vallejo (que murió en agosto de 1969), José Llanusa,<sup>3</sup> y Rolando Rodríguez.



Teníamos nuestras propias dudas sobre lo correcto de lo que íbamos a emprender. No teníamos la ilusión de que la libertad, tal como nosotros la entendemos, existía en Cuba, pero sí esperábamos una atmósfera de libertad relativa que nos permitiese trabajar en un nivel que no fuese superficial. Pensábamos que si Fidel Castro, por razones propias, nos garantizaba personalmente la independencia que necesitábamos, el trabajo de campo en Cuba sería factible incluso bajo las condiciones de seguridad prevalecientes. También nos dábamos cuenta que el proyecto podía ser detenido en cualquier momento en que los líderes decidiesen que los cambios en las condiciones internas así lo requerían.

Nunca puso Oscar Lewis por escrito los aspectos éticos de hacer estudios de la familia y de grabar las historias de vida. Sin embargo, dado nuestro interés y lo involucrados que estábamos desde hacía mucho tiempo en ellas, es válido decir que habíamos llegado, por lo menos implícitamente, a la posición de que el conocimiento y las perspectivas que aportaba este tipo de investigación tenían más peso que la invasión consecuente de la privacidad y los riesgos que habían de correr tanto los informadores como nosotros mismos. Aunque creíamos que en Cuba los riesgos serían mayores, no cambiamos nuestra actitud.

Por qué estaba interesado Castro en que se hiciese esta investigación en Cuba y por qué aceptó las garantías que exigimos es un asunto para especular. Nosotros creíamos que había sido un gesto genuino, aunque impulsivo, de su parte, para demostrar que su gobierno no temía revelar los problemas internos y que, al contrario de lo que sucede en otros países socialistas, en Cuba había un cierto clima de libertad de investigación.

Después de su encuentro de doce horas con Castro, Oscar volvió a los Estados Unidos y pidió inmediatamente al Departamento de Estado un permiso especial para viajar, que recibió con algún retraso. Por alguna razón que sólo podemos adivinar, el gobierno de los Estados Unidos aceptó eliminar temporalmente sus restricciones y el proyecto se hizo una posibilidad. Llevados por el entusiasmo de la investigación y la curiosidad sobre la vida de Cuba, aprovechábamos la oportunidad para ir.

Primero, era necesario reunir fondos para financiar el proyecto. Mucho antes, en 1960, Oscar había pedido sin éxito a la Fundación Ford para que ayudase en la investigación en Cuba, pero en 1968 el directorio de la Fundación votó para aprobar esta investigación y dotó de varias becas ese año para tal propósito. La nuestra era una beca de tres años, que complementaríamos con nuestros propios fondos. Como era importante tener la aceptación del lado cubano, mandamos una carta a través de la Embajada cubana en México en la que informábamos al doctor Vallejo del apoyo de la Fundación Ford. Unos diez días después el doctor Vallejo nos telefoneó desde La Habana a Urbana, Illinois, aprobando el arreglo.

El propósito general de nuestro proyecto en Cuba era estudiar el impacto de una revolución en marcha sobre la vida cotidiana de las familias e individuos que representasen diferentes niveles socioeconómicos en ambientes tanto urbanos como rurales. Al usar la técnica de las autobiografías grabadas en cinta magnética el estudio resultaría, en efecto, una historia oral de Cuba contemporánea y de la Revolución Cubana. También esperábamos observar las organizaciones de masas y las instituciones revolucionarias tal como funcionaban en el nivel local y evaluar, aunque

fuese tentativamente, el grado de éxito o fracaso para alcanzar algunas de las metas de la revolución.

El diseño de investigación nos permitía un estudio especial de las familias de los tugurios bajo el gobierno revolucionario, dado nuestro interés por los estudios comparativos de la cultura de la pobreza. Queríamos estudiar, en el contexto de un sistema socialista, la estabilidad o vulnerabilidad relativas que algunas de las características básicas de la cultura de la pobreza presentan al cambio: el matrimonio por consenso, la ilegitimidad, el abandono, la violencia, el autoritarismo, el alcoholismo, las familias matrifocales, la orientación temporal del presente, el fatalismo, y así sucesivamente.

El 20 de febrero de 1969 volamos de la ciudad de México a La Habana llevando unos trescientos cuarenta kilos de equipaje, la mayor parte en equipo: grabadoras de cinta magnética, máquinas de escribir, cámaras, libros, refacciones y artículos de oficina. Teníamos nuestros pasaportes norteamericanos sellados con un "válido para viajar a Cuba", y visados cubanos que obtuvimos en la Embajada cubana de la ciudad de México. Nuestro personal no cubano consistía en una secretaria mecanógrafa, que era de Puerto Rico, y un total de siete asistentes —cuatro norteamericanos, un italiano y dos mexicanos— que se reunieron con nosotros durante el siguiente año y medio.

Debo dejar bien sentado que en Cuba el apoyo a la decisión de Castro relativa al proyecto provino principalmente de algunos de sus allegados, como el Dr. Vallejo, Armando Hart, Haydee Santamaría, heroína de la revolución y presidenta de la Casa de las Américas, y también del Dr. Antonio Núñez Jiménez, José Llanusa, Argeliers León, Director del Instituto de Etnología y Folklore de la Academia de Ciencias, y de algunos más. Muy pronto después de nuestra llegada nos enteramos de que algunos miembros del Comité Central, de la Dirección de Seguridad cubana, de universitarios jóvenes y otros individuos se oponían firmemente a que un "profesor burgués" extranjero hiciese investigación en Cuba sin supervisión ni restricciones. Tras alguna discusión, se sometieron a Castro, pero aparentemente no miraban con buenos ojos ni a nuestro proyecto ni al hecho de que lo financiara la Fundación Ford.

Mientras íbamos rumbo a La Habana, el gobierno cubano hizo pública su decisión de no cooperar, directa o indirectamente, con organizaciones como la Fundación Ford, que consideraban como agencia de la CIA y del imperialismo norteamericano. Esta decisión fue tomada en parte como respuesta a la presión de un grupo de estudiantes argentinos de izquierda que habían pedido una declaración sobre el asunto de si los marxistas latinoamericanos debían aceptar becas de ayuda que tuvieran su origen en Estados Unidos. La posición tomada por el gobierno cubano hizo que nuestra llegada les resultase embarazosa y les planteó el problema de qué hacer con nosotros. Hubo juntas de alto nivel durante aquellas primeras semanas; en ocasiones nos visitaban el Dr. Vallejo o el comandante Manuel Piñero Lozada, jefe de Seguridad y miembro del Comité Central del Partido Comunista, que nos mantenían al tanto de la discusión. Oscar explicó su situación de profesor independiente de la Fundación Ford, declarando que la fuente de ingresos no afectaba de ninguna manera la naturaleza de sus investigaciones o publicaciones. El comandante Piñero, por sólo decir uno, se negó a creer que eso fuera posible y aparentemente nunca cambió su punto de vista. Finalmente, sin embargo, se decidió que como la beca no se nos había otorgado directamente a

nosotros sino a la Universidad de Illinois, se permitiría que el proyecto continuase como se había planeado.

El trabajo de campo antropológico en Cuba socialista fue una experiencia profundamente singular para nosotros, aunque algunas de las diferencias eran sutiles y no las percibíamos inmediatamente. No podernos considerarlas sistemáticamente aquí, pero al hablar del personal cubano, de los detalles de nuestra forma de vivir, del establecimiento del proyecto como fue, y de algunos de los problemas con que tropezamos indicaremos la naturaleza distintiva de la situación.

Puedo decir abiertamente que no hubo un solo aspecto importante del trabajo de campo que no fuese afectado en algún grado por los grandes cambios sociales de Cuba y, sobre todo, por la presencia ubicua del Estado. En los países no socialistas, los antropólogos que hacen investigación van generalmente por sí solos y, ya sea en un ambiente rural, urbano o selvático, tienen que gastar mucho de su tiempo, energía y fondos para establecerse en el campo. En Cuba, tal independencia resultó imposible. Aunque tomamos las decisiones básicas sobre qué y a quién estudiar, hubo muchas cosas que no pudimos hacer u obtener por nosotros mismos. Siendo el gobierno la fuente de todos los bienes y servicios, tuvimos inevitablemente que depender de él para obtener cosas materiales como la vivienda y la alimentación. Casi todo hubo que hacerlo por los canales apropiados, un proceso que incluía bastantes demoras burocráticas. Para acelerar los trámites, muchos cubanos utilizan contactos personales informales con los amigos, parientes, asociados, o con cualquiera que quiera ayudarlos. Estas personas, estratégicamente colocadas, se conocen como socios, y el uso que se hace de ellas alcanza tal grado que algunos cubanos dicen burlescamente que su sistema es *socioísmo* en lugar de socialismo.

Para facilitar nuestro trabajo y evitarnos estorbos burocráticos, el gobierno designó a un militante en el que confiaba como responsable del proyecto, para proveer a las necesidades del propio proyecto y su personal y actuar como intermediario nuestro con el gobierno y sus agencias. Nos recibió en el aeropuerto cuando llegamos, nos obtuvo documentos de identificación, boletos de avión, mobiliario, artículos para la oficina, etc. También presentó a Oscar a las autoridades locales de los lugares en donde haríamos los estudios de la comunidad. El responsable era indispensable para el proyecto y sin duda nos hizo posible dedicar la mayor parte de nuestro tiempo y energías a la investigación propiamente tal, con lo que logramos reunir una gran cantidad de datos en muy corto tiempo.

En general, los problemas relacionados con el proyecto se resolvían con rapidez. Había ocasiones, sin embargo, en que por una u otra razón el responsable no era eficaz y entonces Oscar tenía que meterse para intentar resolver el problema. Si hubiese sido más pasivo, o se hubiera dejado intimidar o desanimar, el proyecto se habría hundido o él habría perdido el control. Cuando se presentaba un obstáculo, acudía directamente a José Llanusa (el proyecto estaba bajo la guía del Ministerio de Educación); si eso no resultaba, Oscar no dudaba en acudir a otras personas con posición de autoridad.

Por ejemplo, el Ministerio no nos asignó los tres mecanógrafos que nos habían prometido y las entrevistas grabadas se iban acumulando sin transcribirse, lo que amenazaba con paralizar el proyecto. Oscar acudió a la Unión de Escritores y Artistas cubanos, que le ayudó a localizar una

mecanógrafa excelente. Después, alguien de la Embajada mexicana recomendó a otra mecanógrafa. Desgraciadamente, estas mujeres no eran revolucionarias ni trabajaban para el gobierno y se consideraba poco deseable emplearlas. A nuestro responsable sólo le dieron permiso para hacerlo porque no había mecanógrafos que nos pudiera proporcionar el gobierno. Las mujeres cubanas liberadas, nos dijeron, ya no querían ser mecanógrafas (los hombres, aparentemente, nunca lo fueron), y todas las escuelas secretariales habían sido cerradas. Sea esto o no verdad, no pudimos obtener más de una mecanógrafa asignada por el gobierno al proyecto.

Todo lo relativo a establecernos en nuestras viviendas fue resuelto por nuestro responsable y por diversas otras personas que representaban al Ministerio de Educación y al INIT, el Instituto Nacional de la Industria Turística. La gran casa amueblada que nos rentó el gobierno incluía un equipo de cuatro empleados de gobierno: un cocinero, dos asistentes que trabajaban en turnos, y una mujer encargada de la limpieza; a todos ellos nos sentimos obligados de añadirlos en la lista de salarios del proyecto. Tuvimos un coche con chofer temporalmente hasta que nos llegaron desde Canadá dos coches pequeños que habíamos ordenado. Nos inscribieron en algunas tiendas para diplomáticos donde podíamos comprar comida y otros objetos que no podían alcanzar la mayoría de los cubanos. En resumen, recibimos muchos favores que nos pusieron en una posición privilegiada en comparación con los ciudadanos cubanos. Aunque agradecemos todo esto, siempre tuvimos mucha conciencia de las diferencias en nuestra forma de vida que, así lo creo, pueden haber tenido un efecto negativo en nuestras conversaciones con algunos cubanos.

Para tener una oficina del proyecto y vivienda para el personal no cubano, rentamos otras dos casas. Más tarde, ya que el viaje en autobús público a la casa de los informantes era muy lento, al proyecto se le dotó de un autobús propio, con un chofer de tiempo completo y un permiso para comprar toda la gasolina que necesitábamos, a pesar de la escasez. El gobierno fue igualmente generoso al prestarnos mesas, escritorios y sillas para la oficina, y al dotarnos con papel y otras cosas que no habíamos podido llevar con nosotros.

A pesar de esta cooperación, o quizá por ella, siempre nos preguntábamos sus motivos, como ellos deben haberse preguntado los nuestros, y esta situación creaba algo de tensión. Ya que la amenaza a la seguridad nacional era muy real, sabíamos que el personal del proyecto sería sometido a comprobaciones de seguridad. Dábamos por sentado, por ejemplo, que los que servían en nuestra casa nos observarían y que los teléfonos estarían intervenidos, aunque no tuvimos evidencia de esto hasta el final de nuestra estadía. En todo caso, no teníamos otros motivos que los que habíamos declarado, y no nos sentíamos bajo excesivo escrutinio o entorpecimiento. Si hubo vigilancia se hizo discretamente, y estuvimos en términos amistosos con todo mundo durante nuestra estadía.

Los primeros meses se usaron para entrenar al personal de campo, que consistía por entonces en dos de nuestros propios asistentes y un equipo de diez estudiantes cubanos: cinco hombres y cinco mujeres. Unos meses después llegaron otros seis asistentes que necesitaban entrenamiento, de los Estados Unidos y de México; un año más tarde se nos unió Douglas Butterworth, un antropólogo de la Universidad de Illinois, quien tomó a su cargo la tarea de entrenar a los estudiantes cubanos y supervisar su trabajo de campo.

Mi propio trabajo en el proyecto consistía principalmente en evaluar, editar y organizar las entrevistas transcritas y revisar las traducciones. Hice con frecuencia visitas a las familias que aparecen en *Vecinos* (el tercer libro de esta serie) y supervisé periódicamente el trabajo que allí realizó nuestro personal. También entrevisté a otros informantes y grabé sus historias de vida, y, con la asistencia de Olivia Hernández, hice un proyecto piloto de una guardería infantil de Miramar.

El acuerdo original de entrenar estudiantes cubanos se hizo con el interés de mantener buenas relaciones con el gobierno y con un deseo real de contribuir al desarrollo de la investigación antropológica en Cuba. El equipo de estudiantes que asignaron al proyecto era, sin embargo, más grande de lo que esperábamos. Queríamos dos o tres graduados universitarios entrenados en ciencias sociales, pero de los diez voluntarios sólo dos habían sido estudiantes universitarios y los otros ocho habían egresado de escuelas normales para maestros. Todos habían tenido experiencia como profesores y sus campos de entrenamiento especial incluían historia, biología y geografía, aunque nada de investigación en ciencias sociales de cualquier tipo.

La edad de los estudiantes cubanos iba de los diecinueve a los veinticinco años. Todos, salvo uno, habían participado en las brigadas de estudiantes-alumnos durante la Campaña de Alfabetización de 1961, y, como otros brigadistas se convirtieron en los "niños mimados de la Revolución", completando su secundaria y la educación avanzada con becas completas y muchos otros privilegios. La mayoría eran miembros de la Juventud Comunista y eran revolucionarios de "patria o muerte", completamente integrados. Se hicieron voluntarios del equipo por "el bien del país" y para mejorar sus habilidades, sin comprender por completo, según admitieron, los objetivos del proyecto.

Entrenar a este grupo en corto tiempo parecía una tarea muy difícil. No creíamos que estos jóvenes, que no tenían familiaridad con las ciencias sociales, y menos con la antropología, y cuya propia educación había sido tan politizada, pudiesen enfrentarse y anotar hechos, y opiniones que pudieran tener implicaciones antigubernistas. Al principio algunos de los estudiantes que hacían trabajo de campo se irritarían con los informantes que se quejasen sobre las malas condiciones de vivienda. Un miembro del equipo llegó a atacar verbalmente a un informante anciano que le dijo que había apoyado a Batista alguna vez. La objetividad como herramienta metodológica no es fácil de aprender, especialmente tan pronto después de una revolución, y desde luego no es una actitud que se apoye en Cuba. Tras seis semanas de lecciones en antropología básica dadas por Oscar, y con unos cuantos meses de entrenamiento adicional y de trabajo de campo haciendo encuestas, entrevistas e historias de vida, la mayor parte del equipo cubano empezó a adquirir una cierta objetividad hacia los informantes.<sup>4</sup>

El entrenamiento para el trabajo de campo comenzó con encuestas preliminares de siete unidades habitacionales en las que vivían antiguos residentes del viejo Las Yaguas, que había sido destruido por el gobierno en 1963. Los nuevos asentamientos diferían algo entre sí en cuanto a su grado de integración, por ejemplo, su identificación y compromiso con la Revolución. Oscar, con esto en la mente, quería comparar un asentamiento bien integrado con otro mucho menos integrado. Empezó con un estudio piloto en el proyecto habitacional de Buena Ventura, que era una comunidad muy poco integrada. Las cien familias que vivían en el conjunto se estudiaron

continuamente hasta el final de nuestra estadía en Cuba. El estudio de Bolívar, la comunidad bien integrada, no se pudo terminar, por desgracia, y fue imposible hacer la comparación.

Parte importante del entrenamiento del equipo fue la preparación de cuestionarios para usarse en estudios de comunidad. Había ocho cuestionarios que cubrían datos básicos del contexto, historia del trabajo, educación, nivel de participación, y así sucesivamente. Con ayuda del equipo se suministraron cuestionarios a casi todas las familias de Buena Ventura y después se analizaron. El equipo continuó estudiando otros aspectos de la comunidad y, finalmente, entrevistó a individuos para preparar los estudios de familia.

El trabajo de campo se amplió en otras direcciones para incluir un segmento mayor de la sociedad cubana. Se buscaron para su estudio familias que presentasen distintos niveles socioeconómicos; otras se encontraron por casualidad. Incluso supimos de algunas por sus amigos o parientes. Al cabo de los primeros seis meses hacíamos entrevistas intensas con diez individuos no relacionados y muchos miembros de sus familias. De éstos, se han elegido las historias de vida de cuatro hombres y cuatro mujeres para publicarlas en volúmenes diferentes.

Durante el segundo mes de nuestra estadía en Cuba comenzamos un estudio separado de cinco familias que vivían en un edificio de departamentos del barrio de Miramar, en La Habana. Para comprender cómo funcionaba el sistema de distribución de bienes y servicios a nivel local en la vida diaria y el punto en el cual participaban las familias en la organización masiva, el diseño de investigación incluía un estudio de la manzana y el vecindario. También nos interesaban los niños que vivían en el edificio porque representaban una generación que había crecido bajo la Revolución, pero no pudimos completar este aspecto del estudio antes de que el proyecto fuese detenido. El volumen que se basa en esta pequeña comunidad se relaciona con las vidas pasadas y presentes de las cinco parejas casadas, cómo vinieron de distintas regiones y con diferentes antecedentes socioeconómicos a vivir en Miramar, y cómo se relacionaron entre ellas y con una nueva comunidad.

Toda la parte del proyecto rural, que intentábamos llevar a cabo en Melena del Sur, iba a tener lugar en la segunda mitad de nuestra estadía. Hicimos un viaje preliminar con algunos asistentes cubanos a Melena del Sur para arreglar los asuntos de habitación y renovar los contactos con antiguos informantes. El trabajo de campo iba a comenzar en septiembre de 1970, pero el proyecto terminó antes de esa fecha.

Para explicar el cómo y el porqué del fin del proyecto, es necesario repasar algunos acontecimientos que tenían lugar en Cuba por entonces. El asunto más importante fue la falla para alcanzar la meta de diez millones de toneladas de azúcar y el efecto negativo que este esfuerzo nacional concentrado tuvo sobre el resto de la economía. Esto lo explicó con gran detalle Fidel Castro en su informe sobre la economía cubana del 26 de julio de 1970. El informe era descorazonador y significaba un gran golpe a los líderes y al pueblo cubano.

Según Castro no se había logrado ninguna de las metas anuales de producción -salvo en la pesca, el níquel, la energía eléctrica y los huevos— y en algunas áreas la producción había descendido. El del azúcar era un caso especial porque, aunque la meta no se había alcanzado, la producción de la

cosecha, de ocho millones y medio de toneladas, era la mayor alcanzada por Cuba. Se aumentó la ración<sup>^</sup> de arroz, pero la dotación de muchos alimentos importantes, así como de bienes y servicios, había decrecido. La vivienda seguía siendo un problema agudo. Castro fue igualmente franco al explicar las fallas de la producción, atribuyéndolas a una larga lista de problemas —las dificultades portuarias y de transportes, los retrasos en la entrega de las importaciones, la escasez de materias primas, problemas monetarios y de mercado, escasez de energía y trabajo, ausentismo, ineficiencia general— y a la ignorancia, el escaso dominio del conocimiento, e incluso al analfabetismo de muchas personas que ocupaban puestos de responsabilidad. Admitió con franqueza su propia responsabilidad y la planteó como producto de la ignorancia y la falta de experiencia.

Además de la gran tensión económica, Fidel Castro y otros líderes cubanos eran objeto de duras críticas por parte de escritores extranjeros, algunos de los cuales simpatizaban con el socialismo. Desde entonces los críticos fueron tachados como enemigos, aunque un poco después, en su discurso del 26 de julio, el propio Castro hizo revelaciones críticas sobre el estado de la economía. Ese día exhortó a la gente para agradecer la crítica vergonzosa aunque viniese del "enemigo". Dijo: "No nos preocupa el enemigo... ¡La vergüenza será bienvenida si sabemos transformar esta culpa en fuerza!..."

Pero a Castro sí le importaba lo que decían sus críticos. Los libros que más le enfurecieron fueron: *Cuba: Est-il Socialiste?*, de Rene Dumont y *Las Guerrillas en el Poder*, de K. S. Karol, publicados a principios de 1970. Dumont, un agrónomo francés, y Karol, un polaco, educado en Rusia y periodista parisino, habían sido invitados a Cuba por Castro y, en alguna medida, tuvo que aceptar algo de responsabilidad por ambas publicaciones. Con las perspectivas de que nosotros; hiciésemos otra publicación posiblemente embarazosa a partir de nuestra investigación, era fácil notar cómo Castro cambiaría su actitud y tomaría la posición de aquellos que se opusieron a nuestro proyecto desde el principio.

El 25 de junio de 1970, un día antes de que saliéramos a pasar el verano en Urbana, Oscar recibió una llamada en que le pedían presentarse a la oficina del Dr. Raúl Roa, el Ministro de Relaciones Exteriores. Oscar estaba encantado, ya que quería discutir el estado que tenía entonces la investigación con Fidel Castro y había intentado sin éxito hacer contacto con alguien que le arreglase otra reunión. Desde mediados de abril en adelante resultó imposible comunicarse con nadie, quizá porque estaban preocupados con la cosecha. Oscar supo después, en la oficina del Dr. Roa, que había sido un intento deliberado para aislarnos mientras nos mantenían bajo estrecha vigilancia.

En el despacho del Ministro de Relaciones Exteriores Oscar se sorprendió al ser notificado formalmente por el Dr. Roa de que el Proyecto Cuba, como ellos le llamaban, había sido suspendido por el gobierno. Se le dieron razones en una lista de infracciones aparentes del contrato original. En resumen, á Oscar se le imputaba aceptar fondos de la Fundación Ford, por contratar mecanógrafas no integradas, y por estudiar a familias de clase media y contrarrevolucionarias en Cuba y Nueva York, así como a miembros del ejército y del Partido Comunista. Había también un cargo de que Oscar era una persona difícil y exigente sobre la que se habían quejado dos miembros no cubanos del equipo a quienes él había pedido que abandonasen el proyecto.

Todo lo que hicimos en Cuba, comenzando por nuestra aceptación de la beca de la Fundación Ford, fue en un terreno abierto y explícito y bien conocido por las autoridades. No sólo habría sido poco hábil de nuestra parte ocultar un movimiento significativo, tal como contratar un empleado, por ejemplo, sino que nos hubiese resultado imposible hacerlo.

Refiriéndonos al acuerdo original, no había ningún sector de la sociedad que no pudiésemos estudiar. Así que no nos estaba prohibido entrevistar a miembros de cualquier rango en el ejército o en el Partido Comunista. Tan es así que, en 1968, Armando Hart había hecho contactos personales con dos miembros dirigentes de provincia del Partido y les había pedido que hablasen abiertamente con Oscar sobre sus vidas. Sin embargo, no hicimos ese estudio, y sólo tenemos datos incidentales sobre el ejército y el Partido que nos dieron informadoras elegidos por otras razones. Por lo que se refiere al ejército, muchos ciudadanos cubanos están involucrados en la defensa de su país y sería difícil encontrar informadores significativos que no mencionasen esta experiencia en algún momento.

La única familia contrarrevolucionaria a la cual se pueden referir los cargos era la familia X, a la que conocimos cuatro meses antes de terminar nuestra estadía. El señor y la señora X habían leído algunos libros de Oscar y lo buscaron para ofrecerle las historias de sus vidas. El señor X se oponía al gobierno, pero la señora X tenía un conflicto en cuanto a su oposición porque su madre y su hermana eran ardientes revolucionarias. La situación era interesante de estudiar y Oscar empezó inmediatamente a entrevistarlos.

El señor X, supimos, era considerado como *gusano*<sup>5</sup> desde la invasión de Bahía de Cochinos en 1961. En esa fecha estuvo entre los miles que llevaron detenidos al estadio. No hubo cargos contra él y al soltarlo avanzó con éxito constante en su profesión. Fue el único informante que había preguntado sobre la confidencialidad de los materiales y el asunto de su seguridad personal antes de meterse en el estudio. Lo que le explicamos del acuerdo con Fidel Castro, y lo bien que lo había mantenido el gobierno durante el año precedente le dio una seguridad aparente. Tal vez sea más correcto decir que su gran deseo de hablar con alguien lo hizo superar sus dudas.

El señor X expresó una oposición bastante fuerte al sistema, pero hasta donde sabemos nunca hizo nada más activo que quejarse y evitar el trabajo voluntario. Durante las entrevistas criticó a las escaseces, a sus colegas, a la "nueva élite" y a las dificultades de superarse personal y profesionalmente por las restricciones a los viajes y la falta de revistas extranjeras. Era individualista, materialista, y admiraba a los Estados Unidos, la sociedad de consumo, Nixon, la lucha de Sud Vietnam contra el comunismo, y acusaba a Castro por la ruptura de relaciones entre Cuba y los Estados Unidos.

Conforme avanzaron las entrevistas, el señor X se mostraba cada vez más exaltado y vociferante. Varias veces le dijimos que podría ser peligroso para él grabar la historia de su vida y le pedimos que lo dejase. Coincidió con nosotros sobre el peligro y, aunque generalmente parecía sospechar y había expresado su creencia de que nuestra casa tenía micrófonos ocultos, insistió en seguir.

Durante este tiempo, un oficial de alto rango del gobierno, relacionado con la familia X y con algunas indiscreciones propias que ocultar, supo del estudio, lo vio como una amenaza, y



aparentemente decidió que la Seguridad del Ministerio del Interior detuviese todo el proyecto. En Cuba se considera muy importante mantener puras las imágenes de los héroes y de los dirigentes del Gobierno y del Partido, y este simple hecho bien puede haber sido la causa inmediata para terminar con la investigación. Además, en este caso, el comandante Piñeiro, jefe de Seguridad, era amigo estrecho del respectivo oficial.

En otra categoría, había otro cargo que concernía al uso de la valija diplomática de un país extranjero. A fines de octubre de 1969, desde México le mandaron a Oscar un juego de galeradas corregidas de un nuevo libro, cuyo contenido en ningún sentido estaba relacionado con Cuba. Desgraciadamente se perdió en el correo y su editor necesitaba mandarle uno nuevo con urgencia. Dado el bloqueo, el correo entre Cuba y Estados Unidos tomaba de cuatro a seis semanas, lo que hacía imposible coincidir con el programa del impresor. Muy preocupado por esto, una tarde, en una reunión. Oscar le explicó la situación a un miembro del consulado de Israel, quien le dijo que la valija diplomática de su país llegaba de Nueva York una vez por semana. Sin saber que se podía considerar esto como una violación al protocolo, Oscar preguntó si su editor podía enviar las galeradas por la valija; el diplomático israelí aceptó y las galeradas llegaron en pocos días. Se corrigieron y se devolvieron por la misma vía. La valija se volvió a usar después dos o tres veces, para mandar correspondencia personal urgente a Cuba desde los Estados Unidos.

Israel tenía relaciones bastante aceptables con Cuba en 1969-70, y había llevado ahí un par de veces a grupos de asesores técnicos. Sin embargo, Oscar fue acusado de haber usado la valija diplomática de un "país enemigo, capitalista e imperialista", despertando así sospechas sobre sus actividades en Cuba. Toda la transacción se hizo sin intenciones de ocultar algo y se discutió abiertamente por teléfono y en presencia de quienes servían en nuestra casa. En retrospectiva fue, desde luego, una ingenuidad que se debe lamentar y pedir por ella disculpas, pero no demostraba en ningún sentido nada más que falta de experiencia en las reglas diplomáticas. El propio gobierno cubano no debe haberlo tomado muy en serio, pues sólo hizo referencia a ello siete meses después.

No protestamos del derecho del gobierno para cambiar su posición y dar por cerrado el Proyecto Cuba, pero nos desalentaron las razones que se dieron para hacerlo. A Oscar le molestaba pensar en parar cuando la investigación marchaba viento en popa, con un personal mejor entrenado y más eficaz y con el equipo deseoso de empezar la fase rural del estudio. Es cierto, sin embargo, que durante casi dieciséis meses el gobierno había cumplido con las condiciones del acuerdo original y, en muchos aspectos, había cooperado mucho más allá de lo que esperábamos.

Durante ese tiempo ni a nosotros ni a nadie de nuestro personal o a ninguno de los informantes se le interrogó o se le hizo algún acercamiento de cualquier tipo, no se nos impidió ir a ninguna parte o hacer lo que quisiéramos. Entre nosotros hicimos diez viajes a los Estados Unidos, llevándonos de Cuba grabaciones, entrevistas mecanografiadas y copias de todo salvo de algunos planos y cuestionarios que no eran fáciles de transportar. Nunca, al salir, nos abrieron una maleta para inspeccionarla. Siempre nos acompañó al aeropuerto nuestro responsable para cerciorarse de ello. Incluso en la oficina, donde guardábamos copias de muchas aunque no todas las entrevistas en archivos cerrados, nunca nadie, que yo sepa, leyó algo, ni el responsable, ni ningún burócrata del gobierno, ni siquiera los miembros del equipo, que sólo veían su propio material o el que estaba para discusión.

Tras abandonar el despacho del Dr. Roa, a Oscar lo siguieron unos cuantos hombres que se identificaron como agentes de Seguridad del Estado. Ramón de la Paz, nuestro primer responsable y miembro del Partido en el Ministerio de Relaciones Exteriores, estaba con ellos. Entraron y confiscaron todos nuestros manuscritos, entrevistas, cintas, papeles personales, fotografías, y demás cosas. Se llevaron aproximadamente 10,000 páginas, de las cuales sólo teníamos duplicadas la mitad en Estados Unidos. Entre los papeles confiscados estaban todas nuestras copias de las entrevistas hechas en los últimos tres meses con la familia X. Además, se llevaron la única copia de las notas de campo del estudio de Melena del Sur de 1946 y algunos manuscritos sobre México y Puerto Rico. Ignorando las protestas de mi marido y su petición de que se hiciera un inventario de lo que se estaban llevando, se dirigieron a la oficina y la casa de nuestro personal, donde sellaron los archivos y confiscaron otros documentos, incluyendo todos los cuestionarios completados en Buena Ventura, que totalizaron unas 25 000 páginas más.

Esa tarde vino el comandante Manuel Piñeiro, repitió los cargos y los discutió con nosotros por un tiempo bastante largo. Dijo que debíamos recordar que Cuba era un país pequeño cuya seguridad era amenazada constantemente por el imperialismo norteamericano, y que como Oscar nunca rompió sus lazos con la Fundación Ford, cayó bajo sospecha.

Después el comandante nos dijo que los libros de Dumont y Karol habían "irritado" mucho a Fidel y que bajo esas circunstancias las autoridades no podían confiarse con el nuestro. Estaban francamente preocupados por los "datos negativos" que estábamos encontrando en Buena Ventura y la naturaleza "conflictiva" del estudio de la familia X. Así, Piñeiro se preguntaba si esto debía ser publicado y había decidido examinar todo nuestro material. Oscar protestó con energía y dijo que el comandante estaba cometiendo un grave error. Piñeiro dijo que esperaba que *estuviesen* equivocados, pero que eso lo determinaría el tipo de libros que Oscar escribiese sobre Cuba.

Cuando se fue Piñeiro, Oscar le escribió una carta a Celia Sánchez, secretaria de la Presidencia, miembro del Comité Central, y persona allegada a Castro, pidiendo una audiencia con el Primer Ministro. Unos diez minutos después de ser entregada la carta en su casa, el comandante Piñeiro telefoneó para decir que él había recibido la carta y que era imposible la cita con Castro.

El sábado tuvimos otra visita de Piñeiro. Sus asistentes y él habían leído gran parte del material sobre la familia X, y dijo que estaba, por lo tanto, convencido de que Oscar no era un agente de la CÍA. También expresó su admiración por nuestro método de entrevistar y nuestra paciencia y prolijidad incluso con un sujeto tan poco estimable como "este gusano contrarrevolucionario, el señor X. El interés y la ira de Piñeiro hacia nuestro informador, cuya historia seguía calificando como "conflictiva", era para preocuparse, especialmente dado que el día anterior el señor X nos había dicho que estaba seguro de que lo vigilaban. Cuando le expresamos nuestra preocupación a Piñeiro y le recordamos la promesa-de confidencialidad y tranquilidad para todos nuestros sujetos, nos aseguró que la información no iría más allá porque sus asistentes en la seguridad eran los hombres mejor entrenados en Cuba y estaban dedicados a su trabajo. Nuestros informadores no corrían ningún peligro en ningún sentido, dijo: "Aquí no somos fascistas."

Antes de que el comandante saliese de casa esa tarde, pedimos nuevamente que nos devolvieran el material confiscado y nos dijeron que hiciéramos una lista de lo que necesitábamos con más

urgencia. Esa misma tarde nos devolvieron algunos papeles personales y algunos manuscritos que pedimos en la lista, con la promesa de entregarnos otros antes de nuestra salida en la mañana del lunes. La segunda remesa no se hizo, y nuestro socio, Douglas Butterworth, se quedó en Cuba dos semanas más esperando recibirla. Empero, sólo algunos documentos, elegidos al azar por la Seguridad, le fueron entregados justo antes de la fecha en que salió del país.

Rememorando, aparte de los cargos y lo confiscado, se nos trató con mucha calma y moderación. Piñeiro gastó bastante tiempo explicando la acción del gobierno y asegurándonos que él personalmente no deseaba ocasionarnos ningún daño. Sabían, desde luego, que habíamos sacado muchos datos del país y esto era, probablemente, un intento para apaciguarnos. Se nos pidió quedarnos como turistas e incluso nos regalaron unos boletos para volver que tenían validez por un año. Lo que era más importante: el comandante Piñeiro prometió invitarnos a Cuba en septiembre para discutir sobre la devolución del resto de los materiales. Esta promesa nunca la cumplió.

Una semana después de que abandonamos Cuba, supimos por teléfono que el señor X había sido arrestado por comportamiento sospechoso. Temiendo el arresto, aparentemente, el señor X había abandonado su trabajo y se había ido a vivir, o, como dijo el gobierno, a esconder, en casa de su madre en las afueras de La Habana. Las autoridades negaron que el arresto estuviese relacionado con el proyecto y nadie más conectado con la familia X o con el proyecto fue amenazado en forma alguna.

La noticia del arresto nos afectó profundamente. Nos sentíamos personalmente responsables y estuvimos en contacto por teléfono y correo con la familia X. Para lograr que liberasen al señor X, Oscar hizo un esfuerzo por entrar en contacto con Fidel Castro y otras autoridades, confiando en que si podía explicar la situación personalmente sería capaz de resolver el problema. Al principio Oscar pensó que a Fidel no le habían informado correctamente sobre el proyecto los hombres que lo rodeaban, pero más tarde aceptó que Castro sabía cuanto había sucedido y que él mismo tomó la decisión política de cortar el proyecto.

Sin lograr éxito para liberar al señor X o salvar el proyecto, Oscar murió menos de seis meses después. En abril de 1971, fecha de mi última información confiable, el señor X seguía preso, aunque se esperaba por entonces que pronto obtendría un pase de visita y posiblemente incluso lo liberaran. Lo habían trasladado a una granja prisión donde hacía trabajos de agricultura, principalmente cortar caña. Tenía buena salud; su mujer, que lo iba a ver con regularidad en los días de visita, recibía del gobierno el dinero necesario; sus hijos estaban becados en el colegio.<sup>6</sup>

Una carta que recibí de Cuba en 1973 me decía que los miembros del equipo del proyecto participaban en programas de investigación o daban clases todos ellos. Uno estaba realizando una encuesta y otro hacía su doctorado en la Universidad de La Habana.

¿Por qué se detuvo el proyecto de esta manera cuando hubiera sido suficiente pedirnos que nos fuéramos para hacerlo? El motivo obvio, inmediato, era evitar la publicación de los datos, particularmente los de la familia X, no necesariamente por sus declaraciones contra el gobierno, sino para proteger la imagen pública de un líder de alto rango. Nuestras investigaciones previas nos habían mostrado que los estudios de la familia y las historias de vida expresadas incluso por la

gente más humilde y menos poderosa se veían como muy peligrosas por quienes estaban sobre ellas. Así fue en México, Puerto Rico, nuestro propio país y ahora, nuevamente, en Cuba. El alcance y la profundidad de los asuntos que se tocan en las autobiografías, la expresión directa o indirecta de opiniones y actitudes en cuestiones de controversia, la referencia a las figuras públicas y los asuntos privados, la participación involuntaria de parientes, amigos, vecinos, y otras personas de las que el informador desea hablar, e incluso el recuento personal de la vida diaria con sus frustraciones, angustias e injusticias sociales, todo ello hace impredecibles y azarosos los datos, a veces con efectos explosivos y repercusiones de largo alcance.

La suspensión del Proyecto Cuba, aunque precipitada por el estudio de la familia X y algunos otros factores, parece haber sido, en parte, también resultado de una crisis general de los intelectuales extranjeros ese verano de 1970. La "vuelta" en su actitud, originada en retrocesos económicos serios y en una fuerte crítica de extranjeros simpatizantes del socialismo, ha sido desde entonces la política oficial del Gobierno. En el Primer Congreso de Educación y Cultura de La Habana, del 23 al 30 de abril de 1971, se hizo un fuerte ataque al "colonialismo cultural" y a los críticos extranjeros que supuestamente lo implementaban; la declaración del Congreso decía: "Rechazamos todas las aspiraciones de la mafia de intelectuales burgueses pseudoizquierdistas por llegar a ser la conciencia cultural de la sociedad..."<sup>7</sup>

Al clausurar el Congreso, Fidel Castro dijo: "Ahora ya lo saben, intelectuales y panfletarios burgueses, agentes de la CIA y de los servicios secretos del imperialismo: ¡No se les permitirá venir a Cuba! tal como no se le permite a la AP y a la UPI. ¡Nuestras puertas permanecerán cerradas indefinidamente, ad infinitum!"<sup>8</sup>

En la declaración del Congreso se denunció especialmente al apoliticismo, describiéndolo como "no más que una actitud vergonzante y reaccionaria en el terreno cultural". A esto añadió Fidel Castro en su discurso de clausura: "... el valor de las creaciones artísticas y culturales lo determina su utilidad para el pueblo. . . Nuestros estándares son políticos."

A fines de los sesenta muchos miembros del gobierno pensaban ya que las dotes artísticas e intelectuales debían estar al servicio de las necesidades del pueblo y el Estado. Ya en 1969, un año de mucho sacrificio personal para los cubanos, los privilegios y libertades de que gozaba el Proyecto Cuba lo hicieron aparecer como una excepción y posiblemente se convirtió en una amenaza para algunos individuos o, por lo menos, en una fuente de resentimiento y preocupación. El hecho de que la excepción la tuviera un extranjero que venía de un país capitalista y hostil lo hacía más difícil aún de ser aceptado por ellos. En cierto sentido, la posición especial del proyecto ayudó a su fin.

En 1972, en un discurso sobre problemas de seguridad interna, Raúl Castro Ruz, Vice-premier, Ministro del Ejército Revolucionario, y hermano menor de Fidel, se extendió sobre el tema general del "colonialismo cultural" y los extranjeros peligrosos. En este discurso, dos años después de que salimos de Cuba, Oscar, fue retratado, junto con otros más, como agente secreto:

Una parte de los visitantes de países capitalistas —sociólogos, profesores, periodistas, marinos y turistas— suelen ser agentes de información o colaboradores de los servicios enemigos.

Un sociólogo norteamericano, ya fallecido, ligado a la Fundación Ford estableció vínculos con elementos contrarrevolucionarios antes de llegar a Cuba; ya aquí, desarrolló estudios sociológicos, apartándose de los propósitos que había anunciado a las autoridades cubanas. Contó con 327 informantes entre ellos militantes del Partido y la UJC, funcionarios administrativos y miembros de las organizaciones de masas, que inconscientemente brindaron datos de interés, además de elementos enemigos de la Revolución y antisociales que los brindaron conscientemente. Se valió de entrevistas grabadas, encuestas, conversaciones, informes escritos, folletos y materiales que solicitaba sobre organizaciones políticas, de masas, sistema de educación, datos biográficos de nuestros dirigentes. Y hasta trató sutilmente de obtener datos sobre las FAR y el MININT.

No es éste el único caso de intelectuales que con el pretexto de venir a dar conferencias o de realizar determinados estudios, efectúan espionaje político, económico, social, cultural y militar, valiéndose de su fachada progresista. Y siempre, en sus relaciones aparentan ser muy bondadosos, muy flexibles frente a nuestras dificultades, muy comprensivos sobre las situaciones de nuestro proceso revolucionario, y como hemos dicho en otra ocasión, agasajan con buenas comidas, regalos y bebidas, y en ese clima de confraternidad critican a la Revolución sutilmente, adquieren información y ponderan la sociedad de consumo. Esto ha sido posible, naturalmente, porque se han acercado a compañeros incapaces de ver más allá de las apariencias.<sup>9</sup>

Cuando las condiciones con las que se estaba de acuerdo de antemano se vuelven acusaciones, cuando las técnicas de-investigación comunes se llaman espionaje, y cuando el comportamiento social acostumbrado se describe como una fachada para atrapar a los ciudadanos desprevenidos, no queda casi nada para discutir/Resulta claro, a partir de esto y de la suerte de nuestro proyecto, que la libertad necesaria para nuestro tipo amplio y abierto de investigación no es aceptable con los puntos de vista cubanos prevalecientes. Esto no es decir, sin embargo, que otras investigaciones no lograron mejores frutos. De hecho, durante 1965-70 había en Cuba varios individuos de universidades europeas y americanas que hacían estudios de la economía,, la educación y la política de vivienda, así como estudios de los Comités de Defensa de la Revolución y los Tribunales Populares. Que yo sepa, ninguna tuvo dificultades con el gobierno. En nuestro caso, cualquiera que haya sido el papel de la personalidad y otros factores, creo que se puede decir que la naturaleza sensitiva de nuestra investigación tuvo mucho que ver con el brusco final del proyecto.

## II

Cuando concluyó nuestra estadía en Cuba, teníamos en nuestro poder poco menos de 21 000 páginas transcritas de entrevistas con historias de vida grabadas en cinta, y, aproximadamente 3 500 páginas de informes de nuestros asistentes sobre asuntos tales como presupuestos, inventarios materiales, genealogías, impresiones de los informadores y del medio ambiente de la vivienda. Estas 24 500 páginas representaban los datos reunidos en el periodo de trece meses de trabajo de campo activo antes de abril de 1970. Como hemos explicado antes, todo el trabajo hecho después de esa fecha, y algunos materiales tempranos de los que no había duplicados, lo perdimos.

Tras la muerte de Oscar, decidí publicar las historias de vida y el estudio de Buena Ventura porque han, de hecho, alcanzado hasta un punto limitado los objetivos del diseño de investigación original y pueden contribuir, así lo creo, a una comprensión general de la vida en Cuba

contemporánea. En enero de 1971 se comenzó a preparar los materiales para la publicación, con la ayuda de un equipo que incluía un secretario del proyecto, varios asistentes editoriales y traductores.

En septiembre de 1972, Susan M. Rigdon se unió al grupo, para organizar y escribir *Vecinos* y hacer la difícil tarea de investigar y escribir las notas de pie de página para todos los libros. Además, escribió las introducciones para *Cuatro hombres* y *Cuatro mujeres* y compartió conmigo el trabajo de organizar la edición de las historias de vida de los hombres y mujeres que aparecen en ellos.

Parte del material hubo de ser descartado: encuestas, informes inconclusos, historias de casos que eran muy fragmentarias o en las que las identidades de los informantes no se podían ocultar adecuadamente, materiales que habían sido semiconfiscados, y así sucesivamente. Los datos que quedaron se tradujeron, editaron y organizaron para hacer estos volúmenes y algunas otras publicaciones.<sup>10</sup>

El proceso de edición de los materiales que forman una historia de Vida es difícil de describir, si es que no imposible, sin entrar en detalles tediosos. En líneas generales seguimos el mismo método usado en *Los Hijos de Sánchez* y otros estudios de familia. La mayor parte de los cambios que se hizo a los materiales tenían por objeto ocultar identidades, reducir las repeticiones, eliminar las preguntas del investigador y el material no informativo, y dar orden y legibilidad al texto. Como en toda traducción y edición, algo queda para el error y para la expresión del juicio, el gusto y el estilo personal. Aunque intentamos mantener la individualidad de la expresión de cada informante, tuvimos menos éxito con unos que con otros. Muchos informantes eran imprecisos en cuanto a las fechas y el paso del tiempo; los errores obvios en la secuencia de hechos personales se eliminaron, y otros errores factuales importantes se corrigieron en notas de pie de página.

En la edición en español, los informantes están retratados con mayor precisión, considerando que sus historias aparecen en el idioma que las contaron, aunque las entrevistas se editaron de acuerdo con la organización general del texto en inglés. La secuencia del pensamiento que se expresa dentro de cada párrafo es más fiel en relación a las entrevistas originales. La preparación del texto en español también nos dio la oportunidad de corregir errores de traducción y edición que aparecieron en la versión del inglés.

Los diversos estudios llevados a cabo en Cuba se discutirán en la introducción de cada volumen. Quisiéramos hacer aquí algunas observaciones generales que se relacionan con el proyecto como un todo. Hubo, por ejemplo, algunos factores intrínsecos al sistema cubano que influyeron significativamente las relaciones entre los informantes y los investigadores. Uno de esos factores era la dependencia directa del informante cubano en su gobierno para el empleo, la alimentación, la vivienda y los servicios básicos. Esto marcaba un agudo contraste con—" los países no socialistas, donde nuestros informantes, particularmente los de los barrios pobres, dependían poco del gobierno y recibían escasos beneficios de él. Su dependencia y sus lealtades estaban casi completamente enfocadas en sus familias, que normalmente no estaban en posibilidad de solucionar sus necesidades más apremiantes. Informantes como éstos tenían la tendencia de aceptar a un antropólogo que les mostraba un interés personal en ellos, y a menudo lo veían a él o a ella como

una figura benévola que ofrecía una ayuda muy necesaria, les daba apoyo moral y les permitía expresarse. En Cuba no encontramos ninguna necesidad de este tipo de relación de dependencia, y en su totalidad los informantes cubanos demostraron un mayor sentido de seguridad y autorrespeto.

También en Buena Ventura, entre aquellos que crecieron en la cultura de la pobreza encontramos a muchos que eran afirmativos, confiaban en sí mismos, tenían conciencia del tiempo, estaban orientados hacia el trabajo, y pensaban en el porvenir. Exhibieron una lealtad sin precedentes hacia el gobierno, el cual, en efecto, había venido a ser una especie de figura paterna para todos. No necesitaban del antropólogo o de cualquier extraño que les ayudase con sus necesidades básicas, o con dinero, asistencia médica, trabajo o la educación de sus hijos. Aunque la mayoría de nuestros informantes en-Buena Ventura no se puede describir como "integrada" en la Revolución (Oscar estimaba que sólo lo estaba un tercio de ellos), en ninguna parte vimos el grado de alienación, aislamiento, desesperación o marginalidad que habíamos visto entre los muy pobres de otros países. Ya fuese que los cubanos se unían en los sindicatos, comités, u otras organizaciones masivas como simpatizantes o como miembros activos, o aunque no se uniesen, sabían que esos grupos estaban esperándolos y deseosos de aceptarlos, y que se podía tener trabajo con- sólo pedirlo.

Como resultado de sus horarios de trabajo activo y su relativa independencia, los informantes eran menos generosos en Cuba para darnos su tiempo. Con frecuencia, algunos de ellos no podían o no querían hacer o mantener las citas o dar tiempo para entrevistas sin prisas. Lo mismo pasaba con las mujeres, la mayoría de las cuales no tenía trabajo en otra parte pero pasaban largo tiempo en colas y haciendo labores caseras sin los beneficios de aparatos que ahorran trabajo. Pese a todo esto, casi todo el mundo expresó su voluntad de cooperar con nosotros y hubo, de hecho, una resistencia asombrosamente pequeña para responder a las preguntas una vez que la entrevista estaba encarrilada.

Los informantes comprendían que estábamos ahí con el beneplácito de su gobierno y pueden haberse sentido obligados a trabajar con nosotros. Algunos incluso tal vez creyeron que estábamos ahí por un asunto oficial del gobierno, aunque esto no significaba que respondieran bajo coerción o miedo. Más bien diría que debido a su visión positiva del gobierno, la tendencia a identificar así el proyecto les daba a los informantes más confianza en nosotros. Tal respuesta inicial a los investigadores como figuras de autoridad no era privativa de los informantes cubanos, sin embargo, y en la mayoría de los casos, pronto fue reemplazada por relaciones genuinamente cordiales que permitían establecer un buen lazo de comunicación.

Hubo, desde luego, otros motivos para cooperar con el proyecto, tales como el deseo de explicar la Revolución al mundo exterior o por vanidad u oportunismo personales. El dinero no fue, empero, un motivo y no pagamos a nuestros informantes. La mayoría no tenía gran necesidad de él; y aún más importante; los empleados del gobierno y los estudiantes cubanos del equipo no aprobaban tal compensación e insistían en la pura motivación moral para la participación en el proyecto. Por idéntica razón y también por el efecto posiblemente disruptivo que podía tener sobre el sistema de racionamiento, no era aconsejable dar regalos sustanciales. En la práctica, sin embargo, nosotros sentíamos la necesidad de corresponder de alguna manera y ocasionalmente dimos a los informantes gratificaciones menores, tales como cigarrillos o dulces, y café para compensar el que

nos habían servido de sus propias raciones. También expresábamos nuestro agradecimiento cuando volvíamos de los viajes a Estados Unidos trayendo, como muchos visitantes extranjeros, algunas prendas pequeñas de vestir, radios de transistores de bolsillo, linternas, pilas, vitaminas y otras cosas escasas.

A pesar de la escasez de bienes y de la aguda competencia por algunos servicios, muy pocos cubanos nos hacían encargos, ya fuese por cosas materiales o favores. Tres informantes de clase media y amigos pidieron libros o suscripciones a revistas profesionales norteamericanas, y nos solicitaron ayuda otras cuatro veces personas que se sentían perdidas por la ciudad o confundidas por la burocracia. Pidieron ayuda específica para localizar a un psiquiatra y una escuela apropiada para su hijo con problemas. Estas preguntas específicas no representaron problemas, pero en general, dado el acento popular en lo igualitario, era importante evitar buscar un tratamiento especial para los informantes.

Finalmente, ¿era posible conseguir una historia de vida creíble y honrada en Cuba socialista? Siendo el gobierno la fuente principal de premios y castigos, ¿cómo afectaba esto la historia de vida del informante cubano? ¿Sentía él la necesidad de presentarse a sí mismo como "un revolucionario" ó en algún otro papel estereotipado? Estando todo cubano estimulado para ser el "hombre nuevo", esto es, trabajar para el bien común y para las generaciones futuras, para obtener premios morales más que materiales, ¿era ésta la imagen que nosotros intentábamos obtener del informante? ¿Hablaba con lugares comunes o repetía frases que pudiera no entender o creer realmente? ¿Hasta qué medida controlaba lo que decía un informante el miedo de ser tachado de "contrarrevolucionario"? ¿Cómo podíamos saber cuándo era sincero y cuándo no lo era?

Tomando en consideración las limitaciones personales, culturales, sociales y políticas a las que están sujetos los informantes en todas partes, y reconociendo las condiciones especiales que existen en Cuba, creemos que las historias de vida que presentamos aquí, cualesquiera sean sus otras fallas, son tan honradas y reveladoras como las que hemos grabado en cualquier otra parte. Una de las ventajas de una autobiografía larga es que permite emerger la personalidad básica y la perspectiva del informante, haciendo aparecer por contraste a las inconsistencias o las afirmaciones falsas. Se puede intentar el pensamiento 'deseoso, el engaño o la manipulación, pero son actitudes difíciles de sostener. Al contar sus experiencias vitales personales, los informantes se ven generalmente muy atrapados por sus propias emociones como para estar preocupados por un ocultamiento sistemático o por etiquetas y efectos.

Resulta claro a partir de los textos que nuestros informantes se expresaron sobre una amplia gama de asuntos, e incluso los revolucionarios más ardientes hablaron sobre aquellas cosas que no les gustaban. No importa qué tan prejuiciado o cerrado sea el informante, él o ella lleva al lector a un gran número de individuos, cada lino con su propio punto de vista, sus adaptaciones, conflictos y angustias hacia el pasado, el presente y el futuro, y, así, a un enfoque más amplio y equilibrado de la vida en Cuba.

La mayor parte de las deficiencias del material se derivan no tanto de las condiciones específicas del trabajo de campo o de los informantes en Cuba socialista como del tiempo limitado de que dispusimos. Como no fue posible hacer el número de entrevistas que cada informante requiere, hay



variaciones considerables en la longitud, la profundidad y el interés de las diferentes historias de vida. El hecho de que muchas historias cubran toda la vida pese a la abrupta detención del proyecto, se debió a nuestra política de estimular a los informantes para contar su vida en forma más o menos cronológica desde el nacimiento hasta el presente. Sólo entonces revisamos el material para su clarificación y elaboración. Una historia satisfactoria se construye literalmente a partir de preguntas muy específicas en entrevistas sucesivas durante un periodo de meses o incluso años, como en el caso de los estudios de familia mexicanos. Dado un buen informante, hay una relación positiva directa entre el número de entrevistas y la profundidad y calidad de la autobiografía.

La falta de tiempo en el campo también tiene que ver con la ausencia de un estudio comparativo de una comunidad rural y de estudios de familias enteras. Se iniciaron varios estudios de familia, pero no hay ninguna familia a la que se le entrevistaran todos sus miembros. Ya que estos estudios se hicieron para ilustrar cómo funcionan las instituciones revolucionarias en los niveles del vecindario, la familia y la persona, estamos especialmente conscientes de las escasas informaciones que pudimos obtener en esta área.

Los tres volúmenes de esta serie contienen quince historias de vida largas y trece cortas o parciales. El estudio de Buena Ventura aportará datos de encuesta sobre aproximadamente cien familias. Todas estas cuatro fuentes presentan una imagen acumulativa y detallada del impacto de la Revolución en una gran variedad de cubanos. Cada estudio ilustra diferentes aspectos de los grandes cambios sociales, económicos y políticos y los efectos que éstos tuvieron en los informantes individuales y en sus familias, particularmente en la relación entre los antecedentes familiares y los niveles de participación en las principales instituciones revolucionarias.

Las autobiografías son ricas en historia de Cuba, tal como la veían los informantes. Hablaron de la esclavitud, de la lucha de Cuba para independizarse de España, de la penetración política y económica de los Estados Unidos, de sucesos y personajes de importancia pública, de las condiciones que llevaron a la caída de Batista, y de muchos hechos de significación durante y después de la Revolución. Ya que son muchas las referencias históricas que pueden confundir o ser desconocidas al lector, hemos incluido en los textos un buen número de notas de pie de página, aunque el lector puede encontrarlas molestas. También hemos usado notas para indicar los cambios económicos y sociales significativos que han ocurrido desde 1970.

Se encuentra mucha información a lo largo de estos volúmenes sobre diversos tópicos importantes, tales como la situación de las mujeres y los niños, cambios en las relaciones hombre-mujer, actitudes raciales, vida rural, educación, trabajo, racionamiento, las distintas organizaciones de masas, la Iglesia Católica Romana, las religiones afro-cubanas, las actitudes hacia la Unión Soviética, los Estados Unidos, los dirigentes cubanos, y así sucesivamente. Estos temas son tratados con más detalle en unas autobiografías que en otras, según las experiencias e intereses de los informantes, aunque si se sigue un tema a través de todos los volúmenes, se puede derivar mucha información sobre el asunto.<sup>11</sup>

La inclusión en los textos de muchos detalles prosaicos sobre los problemas de la vida diaria (el racionamiento, la compraventa, la administración de la casa) refleja nuestra convicción de que a través de tal información recibimos una más verdadera, es decir, más completa imagen de lo que es

vivir bajo condiciones revolucionarias. También es importante apreciar la información en el contexto de los antecedentes del informante y de sus actitudes y desviaciones básicas; lo inclusivo del texto permite mantener la individualidad de cada informante bajo un foco más agudo.

Uno de los objetivos más amplios de toda la investigación que hizo Oscar Lewis era el demostrar el amplio alcance de las variaciones en el comportamiento individual y en la personalidad y en los tipos de familia dentro de cualquier sociedad o comunidad, con la intención de aportar una mejor base para la comparación y la generalización. En 1959 escribió que "mientras más homogénea (y superficial) sea la imagen que obtengamos de una sociedad singularizada, mayor será el contraste con que aparecerá al compararse con otras sociedades. Mientras más sepamos sobre la variedad del comportamiento en cualquier sociedad, mejor percibiremos las semejanzas interculturales así como las semejanzas humanas básicas".<sup>12</sup> El uso de historias personales hace eso para Cuba, ayudándonos a apreciar la rica diversidad que hace a ese país diferente de otros sistemas, socialistas o no, así como también nos permite notar lo que es parecido. Nos aleja de la generalización fácil y de pensar en el proceso revolucionario como una experiencia uniforme. Aunque nuestra muestra fue relativamente pequeña y muy cargada hacia el sector de la población menos preparado y con más escaseces, éstos estudios dan alguna apreciación de lo que significa la Revolución para el pueblo y permiten una comprensión de los obstáculos internos al cambio.

---

\*Publicado en Oscar Lewis et al. *Viviendo la revolución*. Joaquín Mortiz, México 1980, págs. vii-xxx

#### NOTAS

1 Estoy muy agradecida con Susan Rigdon por su ayuda en la redacción de estas palabras preliminares. También quisiera agradecer a Joseph Casagrande, Alan J. Booth, Douglas Butterworth, Elizabeth Kelly Fry, Zunia Henry, Judith Lewis, Gene Lewis y Mitchell Morris por sus sugerencias editoriales. R.M.L. [Publicado en Oscar Lewis, et al., *Viviendo la revolución*, Joaquín Mortiz, México, 1980, págs. vii-xxx].

2 La fecha de 1947 aparece incorrectamente como la de la visita a Cuba en la introducción a *La Vida*.

3 En 1970, José Llanusa dejó de ser Ministro de Educación; ahora dirige el proyecto ganadero de Matanzas.

4 En septiembre de 1969, tras siete meses de trabajo. Oscar le escribió a un colega refiriéndose a los estudiantes cubanos: "...todos ellos... han llegado al punto en que hacen un aporte real al proyecto."

5 La palabra "gusano" se usa en Cuba para referirse a cualquiera que no apoye la Revolución, desde los opositores pasivos hasta los contrarrevolucionarios activos.

6 Más tarde supimos que el Señor X había sido sentenciado a 6 años de prisión por atentar "contra la Integridad y la Estabilidad de la Nación". Su sentencia se redujo luego a tres años y finalmente fue liberado después de cumplir con dos años y tres meses.

7 El texto de la Declaración sobre Educación y Cultura apareció en *Granma Weekly Review*. 9 de mayo de 1971, págs. 5-6.

8 El texto del discurso de clausura de Castro se reimprimió en *ibid.*, págs. 7-9.

9 El texto aparece en *Educación*, julio-septiembre, 1972, págs. 21-35. *Educación* es una revista publicada por el Ministerio del Interior en La Habana.

10 Véase Douglas Butterworth, "Grass-Roots Political Organization in Cuba: A Case of the Committees for the Defense of the Revolution", en Wayne A. Cornelius y Felicity Trueblood, comps.: *Latin American Urban Research; Anthropological Perspectives on Latin American Urbanization*, vol. IV, Beverly Hills, Calif., Sage Publications, 1974. Pronto aparecerá también el estudio de la comunidad de Buena Ventura.

11 Se puede encontrar un resumen de nuestros hallazgos e impresiones sobre éstos y otros tópicos en un epílogo a *Vecinos*.

12 "Family Dynamics in a Mexican Village", en: *Marriage and Family Living*, agosto de 1959, pág. 226.

## ALGUNAS IDEAS ACERCA DE LAS INVESTIGACIONES EN LA PROPIA SOCIEDAD\*

*M. N. Srinivas*

### 1

En los capítulos anteriores he procurado analizar algunos aspectos del cambio social en la India moderna. Ahora me ocuparé brevemente de cuestiones metodológicas que resultan de la investigación de la sociedad a la que uno pertenece, particularmente cuando esa sociedad se está transformando rápidamente. Para ello me tendré que referir a mí mismo y a mi trabajo, pues a pesar de la pena que esto me produce, tengo la confianza de que tal ejercicio me aclarará a mí, y quizás a otros también, algunos problemas que cualquiera que se involucre en la investigación de su propia sociedad tendrá que enfrentar. También podría inducir a algunos de mis colegas a hacer un esfuerzo semejante, de tal suerte que el resultado neto nos permitiría alcanzar mayor objetividad en el trabajo en el que estamos comprometidos, y que un número creciente de académicos en los países en desarrollo también estarán realizando en el futuro próximo.

Una de las cosas que me sorprende al recordar la recepción que tuvo mi trabajo fuera de mi país es la repetida mención de que yo era un sociólogo de la India, que estaba estudiando mi propia sociedad. Una de las opiniones era que esto representaba una gran ventaja; para otro, en cambio, mi descripción y también mi interpretación eran mejores cuando me olvidaba de que era un antropólogo social, y una tercera opinión planteaba una pregunta metodológica: “¿Qué tan lejos puede llegar un sociólogo en la comprensión de su propia sociedad?”. Radcliffe-Brown adoptó la primera posición cuando escribió en el prólogo de mi libro acerca de los coorgs: “Este libro escrito por un antropólogo entrenado, que a la vez es indio, y tiene por ello una comprensión de las formas de pensamiento de la India, que muy difícilmente podría adquirir un europeo incluso después de muchos años, nos proporciona una interpretación científica y objetivamente valiosa de la conducta religiosa de una comunidad particular de la India”.<sup>1</sup>

Quien reseñó el mismo libro para el Times Literary Supplement adoptó la segunda opinión al señalar “...es un brahmán y antropólogo a la vez, y mira a los coorgs desde ambas perspectivas. Quizás él se desempeña mejor cuando deja de pensar que tiene que escribir en el lenguaje de la antropología social y permite que su otra faceta de sí mismo, el ciudadano, indio y culto, describa e interprete la vida de algunos campesinos de su país”.<sup>2</sup>

La tercera opinión fue expresada vigorosamente por Edmund Leach al reseñar mi libro *Caste in*

Modern India:

”Hay aspectos del hinduismo en general y del brahmanismo en particular que el profesor Srinivas conoce desde adentro, que incluso los más eruditos europeos jamás podrían aprender. ¿Pero es esta una ventaja o una desventaja desde el punto de vista del análisis sociológico?”

Una de las más notables contribuciones del profesor Srinivas a la sociología de la India ha sido el concepto que ha desarrollado acerca de la “sanskritización”, cuyo tema básico es que entre los grupos de castas que ocupan los niveles inferiores de la jerarquía social hay una tendencia de largo plazo hacia la imitación del estilo de vida de la casta superior de los brahmanes, introduciendo de esta manera una cierta fluidez a toda la jerarquía de castas. Ha quedado demostrado que tal fluidez existe, pero de que debamos verla como resultado de una emulación de los brahmanes me resulta raro, ¡un punto de vista brahminocéntrico específicamente! Si el profesor Srinivas fuera de origen sudra, ¿habría esto modificado su interpretación?”.<sup>3</sup>

Mis colegas que no son del sur de la India me han señalado que mi preocupación por la impureza-pureza, el ritual, la sanscritización, las castas y el Movimiento de las Castas Rezagadas responde a que soy del sur de la India. Ellos consideran que la distancia social y cultural entre los brahmanes y los demás es mayor en el sur, y que las ideas de lo impuro han sido más ampliamente elaboradas ahí, y finalmente que el Movimiento de las Castas Rezagadas es característico solamente en el sur de la India. Un colega indio del norte enfatiza que él no podría haber identificado la sanscritización en Bengala, pero que no podría pasarla por alto en Taminād. Según él, la sanscritización en el lenguaje hablado es conspicua en las áreas donde se habla el dravidiano como resultado de una yuxtaposición de las palabras y frases del habla de dos familias lingüísticas diferentes. En aquellas áreas donde prevalece solo una u otra de las lenguas indo-arias, el incremento de la sanscritización no produce una anomalía similar.

La sanscritización como término apareció por primera vez en mi libro acerca de los coorgs, pero las semillas de tal idea se remontan a mi tesis de maestría, *Marriage and Family in Mysore*, publicada en 1942 (ahora afortunadamente está agotada).<sup>4</sup> Estaba basada primariamente en el estudio de un trabajo publicado previamente acerca de Mysore. Incluso un investigador inexperto como yo lo era entonces no podría haber pasado por alto que las instituciones no brahmanes eran “liberales”, mientras que aquellas de los brahmanes no lo eran, pues en general mientras más bajo lugar ocupara una casta en el ritual, más liberales serían sus instituciones. Aún más importante, el movimiento ascendente de la casta estaba marcado entre otras cosas por la prohibición del divorcio y el matrimonio de las viudas: Podríamos ir tan lejos como para afirmar que entre más apartada está una casta de la influencia sánscrita, prestará mucho menos respeto a tales ideales. Pero la imitación de las castas superiores se ha comenzado y pronto la sociedad Kannado como conjunto (con la excepción de las castas más altas donde los viejos ideales se están resquebrajando) se inclinará en la dirección de estos “ideales”.<sup>5</sup>

Cuando estaba haciendo trabajo de campo entre los coorgs del sur de la India, yo estaba básicamente interesado en la reconstrucción de su cultura y sociedad, y esto tuvo como resultado

que yo no me percatara de los cambios que estaban ocurriendo en la sociedad coorg. Fue hasta que llegué a Oxford, y por sugerencia de Radcliffe-Brown, que revisé mis materiales acerca del ritual coorg desde la perspectiva “estructural funcionalista”. No pude entonces más que concluir que la religión coorg era una variante del hinduismo, el cual se compone de varios niveles que podríamos designar como “local”, “regional”, “peninsular” y de “toda la India”. El hinduismo de toda la India era sinónimo de hinduismo-sánscrito. Las costumbres coorg han pasado por un proceso de sanscritización a lo largo de los siglos, cuyos dos agentes más importantes del proceso son los lingāyats y los brahmanes. Teniendo clara influencia del lingāyatismo en el estilo de vida de los coorgs fue un factor importante para que se prefiera la sanscritización en lugar de la más humilde “brahmanización”. Así fue como me expresé en el libro de los coorgs:

“El sacerdote brahmán no siempre es el agente del hinduismo sánscrito. En todas partes del área Kannada y en Coorg, la secta lingāyat, formada exclusivamente por no brahmanes, ha ejercido en el pasado una influencia sanscritizadora. El ritual lingāyat es sánscrito (pero no Veda) y los Rajas lingāyat de Coorg han sido los responsables de la sanscritización de las costumbres, modales y rituales de los coorgs. Costumbres como la marca en la frente cada mañana con tres rayas de cenizas sagradas (vibhūti), la celebración del festival de Shivarati y la erección de lápidas sepulcrales, sobresaliendo la figura del Toro Nandi, en las tumbas de las personas importantes ponen al descubierto la influencia lingāyat”.<sup>6</sup>

El señalamiento de Leach de que yo veo la sanscritización “como resultado de una emulación de los brahmanes” es por tanto incorrecto.

El que yo sea un brahmán, en cambio, sí tuvo una influencia en muchas otras formas en mi observación y comprensión de los coorgs. En todo el libro acerca de los coorgs hay comparaciones entre los coorgs y los brahmanes de Mysore. Para citar una de esas comparaciones explícitas: “No sólo las viudas sino aquellas que se vuelven a casar quedan excluidas de los rituales más propicios, pero tal exclusión no es tan absoluta como entre los coorgs como la que hay, por ejemplo, entre los brahmanes”.<sup>7</sup>

Sin embargo, la comparación resulta inevitable en el proceso de entendimiento de otra sociedad o incluso de otra sección o período de la propia. Toda nueva experiencia social se tiene que referir a la base preexistente del mundo conocido y comprendido de las instituciones sociales, valores e ideas.

Mi modelo de la sanscritización se derivó, como lo he dicho antes, de ambos, de los brahmanes y los lingāyats. No me percaté de los modelos Kshatriya y Vaishya –como lo han señalado Pocock y Singer- pero no por un enfoque brahminocéntrico, sino porque en la región Mysore no hay castas kshatriya y vaishya, cuyo estilo de vida difiere muy claramente del estilo brahmán o lingāyat. Los ararus (los kshatriyas que hablan Kannada) fueron influenciados por los brahmanes y los lingāyats y los komatis (vaishyas que hablan Telugu). Ambos por tradición son vegetarianos y abstemios de bebidas embriagantes (teetotalers) y llaman al sacerdote brahmán para que administre para ellos los rites de passage.

Ahora estoy sorprendido al descubrir que cuando analicé los materiales acerca de los coorgs no me di cuenta del significado de la occidentalización. Pero ciertamente no se puede atribuir a que yo sea brahmán, sino a mi concentración en los aspectos tradicionales de la sociedad coorg, descuidando completamente el cambio social. En cierto sentido, el estilo de vida de los coorgs en los años cuarenta estaba más occidentalizado que el de los brahmanes de Mysore. Fue solamente hasta 1954, por sugerencia de Milton Singer, cuando empecé a escribir el ensayo “Una nota sobre la sanscritización y la occidentalización”, que me quedó clara la importancia de la occidentalización y sus vínculos con la sanscritización. Descubrí que los brahmanes de Mysore se estaban occidentalizando rápidamente al mismo tiempo que las castas virtualmente inferiores con respecto a ellos se movían en la dirección de la sanscritización. (Un proceso similar ha sido reportado por Gould para algunas aldeas de Uttar Pradesh.<sup>8</sup>

Esto sin embargo es sólo un aspecto del proceso, y hay otros procesos contrapuestos. La occidentalización se ha ido ampliando, profundizando, y volviéndose más poderosa con el paso de los años y esto reclamará un examen continuo de la relación dinámica entre la occidentalización y la sanscritización.

Dumont y Pocock han sugerido que yo trasplanté la noción de “dominación” del área o campo africano a la de la India.<sup>9</sup> Yo usé el término “casta dominante” por primera vez en mi ensayo “Social System in a Mysore Village” y es probable que haya estado inconscientemente influenciado por referencias al “clan dominante” y el linaje dominante en la literatura antropológica contemporánea acerca de África. Pero en cierto sentido el libro coorg también trata acerca de una casta dominante, y sólo faltaba un paso para llegar a la formulación de la idea de una casta dominante. Mas aún, cuando estaba llevando a cabo la investigación de campo en Rāmpura en 1948 quedé fuertemente impresionado por la dominación de los terratenientes okkaligas. Los pocos brahmanes que residían allí estaban completamente –incluso patéticamente, dependientes de los poderosos terratenientes okkaligas. (En algunas aldeas de esta área, los brahmanes habían anteriormente ejercido la dominación, pero su movimiento gradual hacia las ciudades desde los años veinte en búsqueda de educación y empleo, fue seguido por la venta de tierras a los okkiligas y a otros. A partir de mis conversaciones con los ancianos rāmpura y aldeas vecinas, me quedé con la impresión de que incluso tan recientemente como en los años de la Primera Guerra Mundial, los líderes de las castas locales dominantes gozaban de considerable poder y autonomía a nivel aldeano, gracias a las malas comunicaciones y a la ausencia de toda forma de intervención efectiva del Estado en los asuntos de las aldeas. Esta impresión fue confirmada cuando leí el magnífico libro *Kelavu Nenapugalu* de N. Rama Rao acerca de las reminiscencias de los días cuando él era un Amildār (funcionario encargado de un Tāluk) en esta región.<sup>10</sup> Para la gente que vivía en cualquier aldea, los funcionarios gubernamentales eran visitantes ocasionales y no eran bienvenidos; y los aldeanos continuaban haciendo sus cosas sin prestarles mayor atención. Los líderes de las castas dominantes tienen un parecido con los jefes y producen terror y respeto entre la gente común. Cada líder era el jefe de una facción compuesta por sus parientes, aquellos que perteneces a su casta, clientes de otras castas; y las relaciones entre líderes de facciones rivales evidentemente no eran nada amistosas.

La casta dominante podía ser la fuente local de la sanscritización o una barrera para su difusión. Estudios de castas localmente dominantes resultan entonces claves para el cabal entendimiento de las diferencias de la cultural regional. Más importante aún, el reconocimiento del poder, la influencia y el prestigio de las castas dominantes permitirá al sociólogo mirar bajo una nueva perspectiva las ideas y sentimientos expresados en la literatura sagrada de los hindús. Si un brahmán fuese a una aldea dominada por campesinos y se comportara como “una deidad sobre la tierra” no duraría allí mucho tiempo. Manu resultaría una pésima guía para los investigadores de campo; los sociólogos de castas urbanas y superiores en la India deben tener presente esto en todo momento.

Finalmente, cuando insisto en la importancia del Movimiento de las Castas Rezagadas y del papel de la casta en la política y la administración, se debe muy probablemente a mi condición de indio del Sur y de brahmán. El principio de las cuotas de castas para el nombramiento de funcionarios dentro de la administración y para la admisión a las carreras científicas y tecnológicas produjo mucha irritación entre los brahmanes de Mysore. Algunos de ellos eran mis amigos y mis parientes y yo no podía ser insensible a su aflicción, pero también al continuo deterioro de la ineficiencia y al enmarañamiento de las relaciones personales en círculos académicos y administrativos- ambos resultantes de la política de cuotas de castas. Siendo alguien con una fuerte vinculación a Mysore, yo no podía menos que resentir la manera como el conflicto entre las castas estaba interfiriendo en que pudiéramos concentrarnos en la tarea más importante de todas, la del desarrollo de los recursos económicos del Estado para beneficiar a todas las secciones o segmentos de la población. Debo añadir sin embargo que a pesar del Movimiento de las Castas Rezagadas, los miembros de las diferentes castas frecuentemente estaban unidos fuertemente por lazos de amistad. A veces tales amistades ocurrían entre familias enteras que se perpetuaban de una generación a la siguiente. Fui muy afortunado porque mi familia natal tenía amigos muy cercanos en las diferentes castas, sectas y religiones, y éste era un factor que me permitía mirar al movimiento con cierto distanciamiento. Yo no podía pasar por alto que ciertos comentarios prejuiciados desde la perspectiva de casta hechos por los brahmanes, con frecuencia incomodaban mucho a los que no eran brahmanes.

El carácter del Movimiento de las Castas Rezagadas cambió con la transferencia del poder a la gente. La fuerza numérica de las agrupaciones de castas se volvió crítica en la democracia política basada en el sufragio universal de los adultos y la dominación únicamente basada en el poder económico y la educación ya no era suficiente. Las castas dominantes intentaron por todos los medios incrementar sus fuerzas ignorando las subdivisiones existentes entre ellos que antes consideraban importantes. Algunas veces, sin embargo, la fuerza numérica de las castas variaba de acuerdo al contexto; por ejemplo, las subdivisiones eran ignoradas en contextos políticos, mientras que para los matrimonios estas continuaban teniendo relevancia. Un ejemplo extremo de esto puede hallarse en el Gujurat Kshatriya Sabha, que está compuesto por rājput̄s, y también kolīs que constituían castas distintas, siendo los kolīs considerados categóricamente inferiores a los rājput̄s.

Leach pregunta si desde el punto de vista del análisis sociológico es una ventaja o una desventaja que el sociólogo esté estudiando su propia sociedad. Cualesquiera que sean las desventajas, éstas no



han sido tan grandes como para impedir que emergiera la disciplina de la sociología. Marx, Weber, Manheim y muchos otros sociólogos han estado continuamente interesados en el estudio de sus propias sociedades.

Sin embargo, es evidente que un sociólogo involucrado en el estudio de su propia sociedad goza de ventajas así como de desventajas, y pedagógicamente es muy importante que se minimicen las desventajas siempre que se preserven las ventajas. Este problema es urgente en la medida en que un número creciente de sociólogos en los países en vías de desarrollo probablemente estarán investigando aspectos de su propia sociedad.

El sociólogo involucrado en el estudio de su propia sociedad muy probablemente se verá influenciado por su propia posición social, no sólo en sus observaciones, sino también en la selección de los problemas de estudio. Pero esto no necesariamente será siempre una fuente de error –incluso podría ser una fuente de comprensión (insight). Sin embargo, las miradas perspicaces de esta índole deben someterse a un riguroso examen antes de convertirlas en generalizaciones válidas. La lección entonces es que una idea no necesariamente está equivocada porque quien la pensó ocupa una posición particular en la sociedad. Su validez o invalidez tiene que ser establecida de forma independiente. En las palabras de Bernard Shaw: “la prueba de la sensatez no descansa en la normalidad del método empleado, sino en qué tan razonable resulta el descubrimiento”.<sup>11</sup>

El examen de las ideas e intereses de uno, y de sus relaciones con los propios antecedentes sociales y su historia intelectual resulta entonces necesario para hacer que el trabajo de uno sea objetivo. Porque la mera conciencia de la subjetividad –y de las áreas y formas en las que ésta se manifestará- es un paso hacia el logro una mayor objetividad. Pero ello no es suficiente. Tiene que complementarse con otras medidas. Una de esas medidas obviamente sería que el problema –cualquier problema- fuese estudiado por los sociólogos con diferentes antecedentes, más aún de diferentes países. La cooperación internacional entre profesionales es indispensable para lograr una mayor objetividad en sociología.

Dado que la subjetividad es a la vez inevitable y relevante, hay que hacer un esfuerzo continuo para reducirla. Esto se logra de mejor manera si se reconoce su existencia mediante la exposición del estudiante, desde el mero principio de su carrera académica, a la cultura e instituciones de las sociedades ajenas. Pues es en tal contexto que la distinción tradicional pero irracional entre la sociología y la antropología social resulta desastrosa. Una verdadera ciencia de la sociedad debe incorporar el estudio de todas las sociedades en el espacio y en el tiempo –primitiva, moderna e histórica. Esto resulta particularmente pertinente para el sociólogo de la sociedad India; no solamente tiene la India una larga historia documentada, sino los harijans (casi 66 millones en 1965) y las gentes de las tribus (alrededor de 30 millones en 1965) siempre han sido parte de la cultura y sociedad indias. La interacción entre los diferentes segmentos y niveles de la sociedad India ha sido continuo. A lo largo de un periodo de tiempo, los grupos tribales han logrado exitosamente apuntalar sus pretensiones de pertenencia a la Kshatuya, y elementos del ritual tribal y de la vida social se han abierto camino hacia el hinduismo superior. Las ideas de contaminación o impureza fueron elaboradas tanto en los grupos tribales como en las castas superiores. Sin embargo, los

intereses creados continúan considerando que la sociología y la antropología social son disciplinas separadas.

### 3

Para poder observar cualquier sociedad, el observador necesita cierta medida de distanciamiento de su propia sociedad; y para que tal distanciamiento sea eficaz debe involucrarse tanto a la parte emocional como a la intelectual. El trabajo de campo, tal como explicaré más adelante, es una de las formas más seguras de conseguir tal distanciamiento. Es cierto que algunos de los más renombrados en la historia de la sociología no hicieron una investigación de campo, pero la disciplina que ellos se esmeraron por fundar se ha desarrollado desde aquellos días y la investigación de campo a contribuido significativamente a tal desarrollo. De todas maneras, aquí mi preocupación se refiere al entrenamiento de los estudiantes comunes y corrientes, pues los genios pueden seguramente ser dejados a su arbitrio.

El trabajo de campo en una sociedad foránea constituye una excelente preparación para la observación de la sociedad de uno mismo, pero resulta muy caro y los países en desarrollo difícilmente podrán costearlo. Bajo estas circunstancias resulta ideal si el joven sociólogo comienza el trabajo de campo en una sección de la sociedad, diferente de aquella a la que él pertenece. Hay que recordar que una obra clásica de sociología descriptiva, *La sociedad de las esquinas* fue el primer trabajo de su autor, W. F. Whyte, y se llevó a cabo en una comunidad no muy distante de su universidad. A un sociólogo urbano de la India, que proviene de una familia de clase media, en una investigación de una aldea situada a muy pocas millas (kilómetros) de distancia, o incluso una barriada pobre en su propia ciudad encontrará un nuevo universo social lleno de sorpresas. Uno de los efectos que produce un sistema de marcada estratificación social es la indiferencia que tienen los grupos superiores hacia la cultura y forma de vida de las capas más bajas, y en un país tan grande como la India hay adicionalmente una enorme diversidad regional. Ambos factores compensarán hasta cierto punto la falta de recursos que permitirían a los sociólogos de la India salir al extranjero para hacer su investigación de campo en una sociedad foránea.

Hasta el momento he hablado del trabajo de campo como si éste fuera de tipo homogéneo; pero no es así. Hay diferentes tipos de trabajo de campo, desde la investigación intensiva llevada a cabo en una pequeña comunidad o grupo, realizada por un solo investigador hasta el survey o encuesta amplia de un país para el cual se contratan a numerosos investigadores para que hagan las preguntas a los entrevistados. Y hay muchos gradientes entre un tipo y otro. En lo que sigue, tengo en mente “el trabajo de campo intensivo” usando el método de “observación-participante”, pero considero que cualquier trabajo de campo que conduzca al sociólogo a ponerse en contacto cercano con gente que tiene instituciones, ideas y valores deferentes a las propias producirá alguna forma de distanciamiento, aunque no sea del mismo grado que en el trabajo de campo intensivo.

No trataré de definir el trabajo de campo intensivo; en su lugar remitiré a los lectores que deseen conocer qué es este al trabajo de Evans-Pritchard titulado *Antropología Social*<sup>12</sup> y al apéndice acerca del trabajo de campo preparado por Whyte en *La sociedad de las esquinas*.<sup>13</sup>

Un trabajo de campo exitoso implica no solamente que el sociólogo reúna con mucho esfuerzo una gran cantidad de detalles etnográficos, sino también que aplique sus habilidades de empatía para comprender lo que significa ser miembro de la comunidad que está estudiando. Con relación a esto, el sociólogo es como un novelista que necesariamente tiene que meterse bajo la piel de los diferentes personajes acerca de los cuales está escribiendo. Algunas instituciones o grupos de la comunidad que él está investigando le pueden parecer extraños y otros hasta ofensivos. Pero él tiene que esforzarse para superar su vacilación, o su repulsión, y procurar verlos tal como los ven los miembros ordinarios de la comunidad anfitriona. No hace falta decirlo pero éste deberá usar tanto su intelecto como sus emociones.

En el proceso de ponerse en los zapatos de los miembros de otra comunidad, el sociólogo logra en cierta medida distanciarse de su propia sociedad. Whyte sintetiza el proceso típico cuando dice:

“Comencé como un observador no participante. En la medida en que iba siendo aceptado en la comunidad, descubría que me estaba convirtiendo en un participante no observador. Comencé a sentir cómo era la vida en Cornerville, pero aquello significaba que yo estaba dando por sentadas las mismas cosas que mis amigos de Cornerville presuponían. Sentía que estaba yo inmerso en ello, pero apenas podía hallarle sentido. Estaba haciendo algo importante, pero aún tenía que explicarme a mí mismo qué era aquello”<sup>14</sup>.

La transición de una situación de observador-no participante a la de participante-no observador no ocurre sin que el sociólogo esté ejerciendo todas sus facultades de empatía. Como lo ha dicho Stark:

“El problema de cruzar la caparazón externa de una sociedad ajena es parcialmente un problema intelectual; pero también es un problema moral: es un esfuerzo intelectual en tanto que se presupone la recopilación y entendimiento de una buena cantidad de materiales empíricos; pero también es un esfuerzo moral -un effort de symphatíe, como lo dijo Bergson en una expresión afortunada- en la medida en que no podemos hacer nada con ese material empírico en tanto que éste será materia inerte en nuestras manos, a menos que podamos reunir suficiente voluntad para pensar los pensamientos y sentir las emociones de la gente, cuyas vidas están imbricadas en estos datos”<sup>15</sup>.

Generalmente, al terminar el trabajo de campo, el sociólogo regresa a su universidad para escribir el informe de su investigación. Ese distanciamiento físico del campo, y también la necesidad de describir y analizar sus experiencias en términos que resulten inteligibles a sus colegas de todo el mundo, lo obliga a salir de su antiguo rol de observador-participante y convertirse en un analista impersonal. Ésta no es una tarea sencilla, como cualquier investigador de campo puede atestiguarlo. En los primeros días o incluso semanas luego de su retorno, él se sentirá un tanto aturdido por los reajustes que está llamado a hacer. Los seminarios y conferencias, las discusiones informales fuera del salón de clase y del salón de conferencias, y sobre todo el proceso mismo de escribir acerca de su experiencia para una audiencia impersonal y profesional, gradualmente comenzará a producir en él un distanciamiento del campo que ha dejado atrás.

La investigación de campo en una sociedad ajena o en un segmento diferente de la propia sociedad prepara al sociólogo para una tarea aún más sofisticada de investigar a la propia sociedad o

a un segmento de ella a la que uno pertenece. Aunque él permanezca siendo miembro de su sociedad, él se ha preparado para mirarla hasta cierto punto como un extranjero. Su situación es de nuevo similar a la del novelista que se prepara para observar a sus compatriotas y también participa en la vida a su alrededor. A diferencia del novelista, el sociólogo está primariamente interesado en ofrecer una explicación teórica de la conducta social humana y en las generalizaciones, más que en el desarrollo de particularizaciones concretas.

He hablado anteriormente de la diversidad de la sociedad y la cultura indias, pero tal diversidad es sólo un aspecto del asunto. El subcontinente indio es en un sentido amplio un área cultural y a lo largo de los siglos, las ideas, las instituciones y los artefactos se han movido de una parte a otra del país, sufriendo modificaciones a cada paso. Así, cuando uno se mueve a través del país, las cosas que parecen más familiares comienzan a revelar cosas inesperadamente poco conocidas, así como las cosas que parecen desconocidas nos revelan cosas familiares. La unidad y la diversidad de la India hay que tenerla muy en cuenta continuamente porque si no hay la posibilidad de que una aldea o tribu pudiera ser considerada como un ente aislado. Un conocimiento de la historia y la cultura regionales, y también de la historia y cultura de la India, resultan necesarias como preparación para llevar a cabo un estudio de comunidad. Pero esto no debe exagerarse pues de alguna manera el conocimiento de uno acerca de la cultura regional o de todo el país nunca será suficiente. De hecho, la investigación de una aldea o de una pequeña comunidad o de una casta proporciona un punto de entrada estratégico para el estudio de la sociedad y la cultura de la India como un todo. Obliga al joven investigador a mantener su mente fija en la realidad existencial, si se compara con la perspectiva libresco de la sociedad. También plantea una cuestión de la mayor importancia: “¿Cuál es la relación entre la literatura sacra y las instituciones existentes a lo largo de los diferentes – cualquiera de ellos en particular- períodos de la historia de la India?” Una respuesta satisfactoria a tal pregunta sólo puede formularse luego de muchos años de diligente investigación en la historia y cultura regionales.

Aunque las investigaciones de campo intensivas han ocupado un lugar importante en el estudio de la sociedad india,<sup>16</sup> es obvio que será necesario complementarlas con otro tipo de investigación usando una variedad de técnicas. Los estudios macrosociales que requieren de la cooperación de varios investigadores, así como las investigaciones interdisciplinarias son indispensables. Pero resulta mejor, desde la perspectiva de la trayectoria académica de un investigador, que una investigación de campo intensiva preceda a la investigación macro, porque ésta entrenará al sociólogo para mirar al hecho social o evento en el contexto amplio, y le permitirá percatarse de las sutiles y remotas relaciones que generalmente se pierden de vista en las investigaciones-encuesta (o survey) acerca de un limitado conjunto de datos o relaciones.

La investigación de la propia sociedad mientras esta está cambiando rápidamente como lo están haciendo todas las sociedades en desarrollo plantea un reto que invoca la movilización de todos los recursos intelectuales y morales del sociólogo. Los cambios podrían amenazar seriamente su propia posición social y el sentido de seguridad, y podemos imaginarnos las dificultades que surgen para sostener un distanciamiento en tales circunstancias. Muchos de mis colegas en la India, por ejemplo, provienen de familias urbanas de clase media pero con propiedades rurales, y ellos se han visto afectados desfavorablemente por la reciente legislación de reforma agraria, la inflación y la

perspectiva de un cambio del uso del inglés en la administración y las universidades por las lenguas regionales. Ellos también observan que los cambios políticos que han ocurrido a partir de la Independencia han colocado en puestos de poder en muchas áreas a líderes de las castas campesinas dominantes a quienes sus padres miraban como sus inferiores apenas en la generación anterior. El dominio político a niveles regionales y del Estado distribuye poder económico y otros beneficios a las castas dominantes y junto a ello el poder e influencia que ejercían las clases medias se deteriora continuamente. Bajo tales circunstancias es comprensible que algunos sociólogos indios de las clases medias se vuelvan hostiles a todos los cambios, mientras que otros se muden a otros tipos de subjetividad donde ellos se convierten en exponentes entusiastas de una ideología radical que atribuye todos los males de la India moderna a las castas superiores y a las clases medias urbanas.

Los países en desarrollo son hoy en día arenas conflictivas entre lo viejo y lo nuevo. El viejo orden ya no es capaz de enfrentar las fuerzas nuevas, ni tampoco nuevas necesidades y aspiraciones de la gente, pero tampoco es un moribundo –de hecho aún está muy vivo. El conflicto produce muchas discusiones fuera de lugar, discordias, confusiones, y ocasionalmente, incluso derramamientos de sangre. En estas circunstancias, resulta muy tentador para el sociólogo mirar hacia aquellos viejos tiempos, buenos y tranquilos, con desbordante nostalgia. Pero un momento de reflexión lo convencería de que el viejo orden no estaba exento de conflicto y que en él se cometieron crueldades inhumanas con amplios sectores de la población. Un enfoque teórico que mire al conflicto como algo anormal, o que atribuya al equilibrio un cierto valor en el nombre de la ciencia, puede ser una desventaja para el estudio de las sociedades en proceso de desarrollo. Pero esto es precisamente lo que ha ocurrido con el funcionalismo. Leach ha señalado las consecuencias de la preocupación por el equilibrio y la solidaridad:

Los antropólogos sociales ingleses han tendido a tomar prestados sus principales conceptos de Durkheim, en vez de Pareto o Max Weber. Consecuentemente, ellos están muy prejuiciados en favor de aquellas sociedades que muestran síntomas de “integración funcional”, “solidaridad social”, “uniformidad cultural”, “equilibrio estructural”. Tales sociedades que los historiadores y los politólogos pudieran considerar moribundas, los antropólogos sociales usualmente las consideran sanas e idealmente afortunadas. Por otro lado, miran a aquellas sociedades que despliegan síntomas de conflictos internos o entre facciones conducentes al cambio acelerado, como si padeciesen “anomia” o un deterioro patológico.<sup>17</sup>

El conflicto debiera ser visto como algo inherente a la vida social en todas partes. Los medios institucionales que cada sociedad dispone para la solución de los conflictos pueden trabajar eficientemente en algunas áreas, mas no en otras. En algunas sociedades pueden haber más conflictos que en otras y en la misma sociedad hay más conflictos en algunos periodos que en otros. El conflicto puede presentarse uniformemente en casi todas las instituciones, o ser más frecuente en algunas que en otras. Y pueden ser más graves alrededor de ciertos asuntos y eventos que en torno a otros. Pero el conflicto como tal es una parte inescapable de la existencia social y el sociólogo debería tomarlo muy en serio.

Hay que distinguir entre las formas de conflicto que puedan resolverse por los mecanismos institucionales existentes y aquellos conflictos fundamentales que amenazan todo el orden social. El orden social puede cambiar gradualmente a lo largo de un período de tiempo, o de forma súbita y

con violencia. Sin embargo, la aparición súbita del cambio puede ser más aparente que real cuando las fuerzas dinámicas pasaron desapercibidas por algún tiempo, o bien cuando su significado no fue debidamente interpretado.

Los países en vías de desarrollo son caracterizados por la existencia de líderes empeñados en hacer cambios radicales en la vida y cultura tradicionales, y estos líderes guían y reflejan las aspiraciones, esperanzas e ideales de sus seguidores. La población está creciendo rápidamente en estos países; en algunos de ellos esto constituye un obstáculo serio para el desarrollo económico. En tales circunstancias el retorno al viejo orden implicaría hambruna y miseria para millones de gentes. Los sociólogos de los países en vías de desarrollo están entonces obligados a adoptar una actitud positiva hacia el cambio social. Algunos participan activamente en el proceso de desarrollo y probablemente un número creciente estará involucrado en el futuro en los programas y planes de desarrollo.

Los sociólogos podrían estar participando en actividades de desarrollo, sea como empleados regulares del gobierno o como miembros de comités donde se toman decisiones. En el primer caso, ellos se parecen a otros funcionarios gubernamentales salvo que ellos continúan comprometidos con la actividad sociológica, esto es con el estudio y evaluación de la labor de las agencias de desarrollo y su personal. Ésta no es una tarea fácil, pues hay que juzgar aunque sea de manera indirecta lo que están haciendo sus colegas en el gobierno. Un reporte discreto puede preservar las buenas relaciones con los colegas de otros departamentos, pero por lo mismo fracasar totalmente en su cometido principal de evaluar el proyecto de desarrollo. Estar señalando defectos, no sólo podría dar por resultado malas relaciones con ciertos departamentos y funcionarios, pero también que se cierren las fuentes de información para los investigadores. La información que reúnen no siempre podrá ser usada, pues podría significar que uno comete una ruptura de la confianza. El trabajo de evaluación en ese sentido plantea una gama de problemas cuando la unidad de evaluación es parte de la maquinaria administrativa o incluso cuando se trata de una organización autónoma.

A lo largo de los años, los sociólogos contratados por el gobierno probablemente descubrirán que sus conocimientos han perdido la fuerza y están pasados de moda, y al mismo tiempo su mentalidad burocrática se ha acentuado. El gobierno y la sociología podrían beneficiarse si estos empleados dedican algunos meses periódicamente en las universidades asistiendo a cursos de actualización y leyendo acerca de los desarrollos más recientes en cuestiones de teoría y práctica.

Los problemas del sociólogo académico que participa en los comités de evaluación del gobierno son de otra índole. Un investigador tiene que decidir qué tanto de su tiempo va a dedicar a los comités, y cuánto a la enseñanza, sus estudiantes, lectura e investigación. Los escollos y peligros asociados a la participación en comités son bien conocidos. La necesidad de ser “prácticos y de ver las dificultades del gobierno, la presentación a la gente de una perspectiva esperanzadora del futuro, y las consideraciones adicionales de tacto y prudencia, y finalmente el deseo de codearse con los importantes del lugar, lo podrían convertir en un yes-man”, funcionario aquiescente que como resultado es incorporado a más y más comités. De nuevo, dado que los gobiernos reúnen ahora una enorme cantidad de datos sobre la una gran variedad de asuntos y tienen el monopolio sobre tales datos, significa que los comités tienen como punto de partida presunciones acerca de los hechos que

no han sido revisadas por ninguna agencia externa.

Quizás estos sociólogos muy útiles para los comités son aquellos que tienen alguna experiencia acerca de cómo trabajan las agencias de desarrollo del gobierno, y cómo obtienen sus datos tales agencias. La contratación por parte del gobierno de sociólogos académicos por periodos cortos y para tareas determinadas quizás sea preferible desde varias perspectivas. Esto proporciona al sociólogo un conocimiento desde dentro de cómo se llevan a cabo las políticas en diferentes niveles de gobierno, y de las relaciones existentes entre los funcionarios y la gente. En otras palabras, esto resultaría en una especie de “experiencia de campo” del desarrollo para ellos. También podrían conocer y conversar con quienes se encargan de recolectar los datos primarios para el gobierno.

Pero la función más importante de un sociólogo es el análisis de los procesos sociales que están ocurriendo en su país. Si él tiene éxito en esta tarea, estará haciendo una contribución al autoconocimiento colectivo que otros sin su entrenamiento ordinariamente no pueden lograr. Y el conocimiento, al menos que sea ocultado, conduce a la acción. El sociólogo puede realizar esta función sólo cuando él está en la universidad, y por ello es indispensable que un número suficiente de sociólogos enseñe en las universidades. Los salarios más altos y las atractivas prestaciones, e incluso el enorme prestigio de que gozan los empleados gubernamentales en algunos países en desarrollo es contraproducente para que los mejores permanezcan en las universidades. Y la situación al parecer empeorará cuando las empresas y las fábricas comiencen a competir con el gobierno y atraigan y alejen a los sociólogos de la investigación y la enseñanza.

Subyacente a su papel como maestro y como analista del proceso social, hay un compromiso con la disciplina y con su país. En tanto que el sociólogo es miembro de una comunidad académica internacional, cada uno de los cuales procura enseñar y ampliar las fronteras del conocimiento sobre un asunto o tema. Hay que recordar que su otro compromiso es con su país como un todo y con su desarrollo y no con el gobierno en turno, un partido político o el “establishment”. Es cierto que todos los países en desarrollo están atravesando por una fase fuertemente nacionalista y que ocasionalmente tiene características chovinistas; pero si bien debemos rechazar esto último, debemos tener cuidado de no rechazar el nacionalismo, que nos proporciona un vigoroso incentivo para la reforma social y el desarrollo. Pero como investigadores de la evolución social, el sociólogo debe percatarse que están emergiendo entidades políticas más amplias que los estados-nación y que las mejores esperanzas para la sobrevivencia en un mundo donde el orden supranacional haya condenado la guerra y los pretextos para la guerra entre las naciones.

El compromiso del sociólogo con los procesos democráticos es fundamental y se deriva del compromiso con su disciplina porque la investigación social sin ataduras no puede existir y llevarse a cabo en sistemas totalitarios. Esto es particularmente cierto en lo que toca a la investigación del sociólogo de su propia sociedad. El compromiso con el proceso democrático tiene como resultado que el sociólogo tenga una preocupación honda en el desarrollo nacional. Las expectativas de la gente ordinaria se han hecho sentir en todas partes y sólo podrán satisfacerse mediante el desarrollo veloz y la reducción rápida y radical de las desigualdades existentes. Un desarrollo que haga más ricos a los ricos y que deje sin cambios las condiciones de las masas de los pobres producirá sin

lugar a dudas una inestabilidad política crónica que en su momento descarrilará el desarrollo. El compromiso con el desarrollo es pues también un compromiso con la reducción de las desigualdades económicas y sociales.

He enlistado algunas características que considero no sólo deseables, pero incluso necesarias en los sociólogos provenientes de los países en vías de desarrollo. Quisiera añadir a ésta una habilidad ocasional para mirar el aspecto absurdo de las cosas y saber reírse de sí mismos. De otra manera, ellos se volverán pomposos y testarudos y pronto se creerán infalibles.

---

\*Publicado en *Social Change In Modern India*, Bombay, Allied Publishers, 1966; Traducción de Roberto Melville y Mariana Hernández Flores, 2010.

#### NOTAS

<sup>1</sup> A. R. Radcliffe-Brown, Prólogo al libro *Religion and Society Among the Coorgs of South India* de M. N. Srinivas (Oxford, 1952), pag. V.

<sup>2</sup> *TLS*, Septiembre 6, 1952.

<sup>3</sup> E. R. Leach, *The British Journal of Sociology*, Vol. XIV, Núm. 4, Diciembre 1963, págs. 377-378.

<sup>4</sup> M. N. Srinivas, *Marriage and Family in Mysore*, Bombay 1942.

<sup>5</sup> *Ibid.* pag. 126.

<sup>6</sup> M. N. Srinivas, véase antes nota 1, pag. 225.

<sup>7</sup> M. N. Srinivas, véase antes nota 1, pag. 73.

<sup>8</sup> H. A. Gould, "Sanskritization and Westernization, a Dynamyc View" *Economic Weekly*, Vol. XIII, Núm. 25, Junio 24, 1961, págs. 945-950.

<sup>9</sup> L. Dumont y D. F. Pocock, "Village Studies", *Contributions to the Indian Sociology*, núm. 1, Abril 1957, pag. 27.

<sup>10</sup> N. Rama Rao, Kelavu Nenapugalu, Banglore, 1954, *passim*.

<sup>11</sup> Bernard Shaw, prefacio a "Saint Joan", pag. 16 (edición Penguin).

<sup>12</sup> E.E: Evans-Pritchard, *Anthropology*, Glencoe Ill. , 1954, *passim*.

<sup>13</sup> W.F. Whyte, *Street Corner Society*, Chicago, 1953, págs. 279-360: véase también J. A. Barnes, "Some Ethical Problems in Modern Fieldwork", *British Journal of Sociology*, Vol. XIV, Núm. 2, Junio, 1963, págs. 118-134 y G. D. Berreman, *Behind Many Masks*, Ithaca, 1962.

<sup>14</sup> W. F. Whyte, *Street Corner Society*, Chicago 1953, pag. 321 (en español *La sociedad de las esquinas*, Diana, México 1971, pag. 383). La traducción es nuestra.

<sup>15</sup> W. Stark, *Revue Internationale de Philosophie*, Bruselas, Núm. 13, Julio 1950, pag. 19.

<sup>16</sup> Véase relacionado con esto "Village Studies and Their Significance" en *Caste in Modern India*, págs. 120-135.

<sup>17</sup> Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, London 1954, pag. 7 (en español *Los sistemas políticos de la Alta Birmania*, Anagrama, Barcelona, 1976, pag. 29). La traducción es nuestra.





## EL DESARROLLO DE LOS MÉTODOS DEL TRABAJO DE CAMPO EN LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL\*

*Audrey I. Richards*

### NOTA PRELIMINAR.

En las páginas siguientes se da una corta visión histórica de las técnicas usadas por los antropólogos sociales para obtener sus datos en el campo. En el pasado esas técnicas han sido diferentes, y en parte aún lo son, de las que usan los sociólogos que estudian comunidades modernas y cuyos objetivos teóricos, muchas veces han sido distintos de aquellos de quienes estudian la sociedad primitiva. Un ejemplo es la frecuencia con que preocupa al antropólogo el problema de reconstruir la historia y la organización social de comunidades que no han dejado registros escritos. Por otra parte, ciertas condiciones especiales que el antropólogo encuentra en el campo, motivan algunas de las diferencias en la técnica. Ciertas dificultades, como la lejanía del lugar estudiado, el tamaño de las comunidades y su analfabetismo, han limitado los tipos de observación posibles para el antropólogo, mientras que otras condiciones han sugerido nuevos problemas a investigar que han llevado al desarrollo de técnicas de observación que raramente se han ensayado en el estudio de sociedades modernas.

En el curso de este trabajo se encontrarán diferencias entre las diversas escuelas antropológicas en la manera de plantear los problemas teóricos, sin embargo, no es nuestro intento describir ni valorar las contribuciones de cada escuela. Sólo mencionamos teorías antropológicas en cuanto que han inspirado nuevos tipos de trabajo de campo, por lo tanto se omiten muchas contribuciones importantes. Igualmente se ha de entender que las monografías citadas no son precisamente las que dan información más completa sobre cierta cultura sino aquéllas que ilustran más claramente diferentes tipos de observación.

### I.- INTRODUCCIÓN.

Como las primeras generalizaciones de la ciencia antropológica se basaban en material recogido por observadores no preparados, su alcance estuvo determinado por el occidente de la curiosidad del observador. Se considera que la tarea del antropólogo, diferente de la del mero observador, consistía en la clasificación de los datos y en la elaboración de deducciones sacados de esos datos<sup>1</sup>. La primera edición de *Notes and Queries on Anthropology* fue publicada por la British Association for the Advancement of Science en 1874 para "fomentar observaciones antropológicas exactas de parte

de los viajeros y para capacitar a aquellos que no son ellos mismos antropólogos para que puedan facilitar la información que se necesita para el estudio científico de la antropología en el gabinete"<sup>2</sup>.

El material usado en las primeras monografías etnológicas fue recogido casi siempre por personas especializadas en otras ciencias o cuyos intereses se inclinaban a otros temas. El descubrimiento de Morgan del llamado sistema clasificatorio de parentesco que discutieron y analizaron los antropólogos de los próximos setenta años, fue llevado a cabo en el curso de estudios lingüísticos entre los iroqueses en 1844; y F. Boas recogió los datos para su primer trabajo etnográfico durante una expedición geográfica a la tierra de Baffin en 1887<sup>3</sup>. A. C. Haddon se interesó en los pueblos primitivos cuando investigaba la fauna marina de las islas del Estrecho de Torres en 1888; y el trabajo de Spencer y Gillen sobre las ceremonias totémicas de los australianos, en el cual se habían de basar Frazer, Durkheim y más tarde Freud para gran parte de su trabajo teórico, fue también el resultado de una expedición zoológica dirigida en este caso a la Australia Central.

El gran interés que despertaron tales publicaciones motivó que se publicara una serie de monografías de pueblos primitivos escritas por europeos que habían vivido entre ellos y que poseían un conocimiento considerable de sus costumbres e idiomas aunque les faltara preparación especial. Muchas de estas monografías son de alta calidad y constituyen todavía nuestra principal fuente de información en el caso de varias tribus.

Al mismo tiempo hubo especialistas en antropología que emprendieron expediciones con el propósito declarado de estudiar una o más comunidades primitivas, empezándose entonces a discutir la técnica de observar y registrar los hechos etnológicos. La distinción hecha al principio entre el señor que recogía información en el campo y los que la examinaban e interpretaban en casa, ya ha desaparecido y se da por sentado que el antropólogo debe tener experiencia de trabajo de campo de la misma manera que el biólogo debe trabajar en el laboratorio. En la mayoría de los cursos de antropología se considera actualmente que es necesario dar alguna preparación para el trabajo de campo por rudimentaria que sea.

## II.- TIPOS DE INVESTIGACIÓN.

Como es natural los tipos de observación hechos hasta ahora en sociedades primitivas, han estado determinados por las teorías de los investigadores. Es imposible escribir una "relación puramente descriptiva" de cualquier cultura por sencilla que ésta sea. Los hechos anotados son el resultado de una selección consciente o inconsciente, hecha de acuerdo con los intereses o teorías del autor aun en el caso de que éste se abstenga de presentar una interpretación especial de esos mismos hechos. La gran cantidad de material que pretende abarcar el antropólogo al describir toda la vida de una tribu hace esta selección todavía más arbitraria.

En las relaciones más antiguas se anotaron en primer lugar aquellas costumbres que más llamaron la atención a los europeos por ser distintas a las suyas, y es preciso admitir que todavía es un estímulo importante para la investigación antropológica el valor que como cosa curiosa tienen

las instituciones indígenas. Pero las metas teóricas de los investigadores se pueden dividir aproximadamente en dos tipos.

(1) La recolección de datos sobre varias sociedades diferentes para estudiar sus relaciones (a) con pueblos del mismo nivel cultural de todas partes del mundo, o (b) con pueblos que sabemos o creemos han existido en el pasado, o (c) con tribus vecinas que viven o creemos han vivido en la misma región. Estos estudios los llamaremos "etnográficos" o "históricos".

(2) Estudios intensivos de ciertas culturas en funcionamiento tomadas por sí solas, considerándolas como base para llegar a generalizaciones sobre la naturaleza de la sociedad humana en su totalidad<sup>4</sup> o sobre los efectos de una variedad de formas culturales en la conducta del individuo. Llamaré a estos estudios "Investigaciones sociológicas intensivas".

Los dos puntos de vista que acabamos de distinguir han afectado irremediablemente al tipo de trabajo hecho en el campo. Los intereses del primer grupo, que eran los dominantes al principio, exigen la observación de cierto número de aspectos comparables, casi siempre formales, de tantas sociedades como sea posible. Por otra parte los del segundo grupo nos llevan a un estudio detallado de las relaciones entre distintas instituciones humanas dentro del armazón de una sola cultura, de las directivas fundamentales que determinan las actividades humanas dentro de esa cultura y de la conducta individual en tanto que se ve modelada por normas tradicionales.

#### A. MONOGRAFÍAS ETNOGRÁFICAS.

En Inglaterra, debido en gran parte a la Influencia de la teoría de la evolución de fines del siglo XIX y principios del XX, los antropólogos aspiraban a clasificar las sociedades primitivas de manera semejante a como habían sido clasificadas las especies animales y trazar sus afinidades y sus orígenes<sup>5</sup>. Con este propósito hicieron mapas con la distribución de los pueblos del mundo y dieron descripciones de su físico, cultura material, estructura social y en algunos casos, de sus idiomas. La cantidad de datos sobre cada uno de estos aspectos que se consideraba necesario no era tan grande como para que un hombre no pudiera obtenerla. La última edición de "Notes and Queries on Anthropology"<sup>(80)</sup> da instrucciones para recoger datos entre estas cuatro categorías principales, que son las mismas que todavía se incluyen en los planes de estudio de las universidades inglesas.

Las primeras monografías etnográficas intentan conformarse a un plan semejante. Consisten en noticias generales sobre el territorio, el aspecto físico de la gente y los rasgos principales de la organización social agrupados en capítulos tales como sistema político y legal, parentesco, religión, magia, vida económica y cultura material. Se distinguen de las monografías posteriores más que nada en la cantidad de detalles anotados, menor uso de la psicología, y análisis menos completos de las relaciones entre los distintos aspectos de la sociedad estudiada.

Y es que el propósito de estos primeros investigadores era reunir material para comparaciones etnográficas generales y para la clasificación de grupos primitivos, y no emprender estudios sociológicos intensivos. Muchos de ellos estaban también influenciados por los supuestos evolucionistas de que las sociedades primitivas existentes representaban supervivencias de etapas

por las que una vez pasaron todos los pueblos, y de que por lo tanto, entre los pueblos de cierto nivel cultural se encontrarían costumbres semejantes<sup>6</sup>. Por eso anotaron fragmentos folklores, supersticiones, magia, etc., sin intentar explicarlos por el contexto cultural en que se bailaban, en gran parte debido a la influencia del estudio del folklore europeo que a fines del siglo XIX<sup>7</sup> se estudiaba con fines semejantes. Otros aspectos de la cultura fueron observados por considerárseles notables o inexplicables por sí mismos y se les agrupó en capítulos de "ideas varias" o "creencias curiosas"<sup>8</sup>.

#### B. RECONOCIMIENTOS REGIONALES.

Otro método por el que se han estudiado las relaciones entre distintas sociedades, ha sido el de hacer un reconocimiento o inspección de los rasgos principales de la organización social de varias tribus vecinas. En las primeras expediciones organizadas con este objeto los investigadores trataron de estudiar las tribus de una región no sólo desde el punto de vista antropológico, sino también en sus aspectos geográfico, arqueológico o lingüístico. Un ejemplo es la expedición Jesup al Pacífico septentrional (12)<sup>9</sup> Además hay varios reconocimientos de este tipo limitados principalmente a los aspectos social y físico, que fueron hechos por investigadores aislados. Por ejemplo, los trabajos de Seligman en Nueva Guinea (1905) y más tarde en el Sudan Nilótico (106) que visitó tres veces, 1909-10, 1911-12, y 1921-22, habiéndole seguido E. E. Evans-Pritchard en 1926 (83)<sup>10</sup>.

El continente australiano, debido a la uniformidad cultural y lingüística de sus naturales, se prestó particularmente a esta clase de trabajos. Entre los primeros investigadores de este tipo tenemos a E. M. Curr, H. Basedow, R. H. Mathews y A. W. Howitt. Rivers llama reconocimiento a su estudio de los pueblos de Melanesia aun cuando nunca intentó escribir un relato puramente descriptivo de una región. Además algunos empleados oficiales han hecho investigaciones etnográficas de varios distritos para usos administrativos y a menudo en relación con censos.

Los datos recogidos de esta manera son necesariamente más superficiales que los obtenidos por estudios especiales de una cultura, puesto que sólo se puede pasar con cada tribu temporadas muy cortas y porque la investigación se realiza casi siempre mediante intérprete, pero cuando tratamos con una región desconocida es menester hacer primero un reconocimiento que sirva de base a trabajos posteriores<sup>11</sup>.

#### C. EL TRABAJO DE CAMPO COMO BASE PARA RECONSTRUCCIONES HISTÓRICAS.

Probablemente la mayoría de los estudios etnográficos de campo se emprendieron por lo que podemos llamar su interés histórico. Algunos antropólogos sostienen que la reconstrucción de la historia y de las afinidades de diferentes grupos étnicos es la tarea esencial del antropólogo y no el análisis sociológico o psicológico de diferentes formas culturales. Muchos etnógrafos han declarado terminantemente que su propósito era recoger datos que pudieran arrojar luz sobre el pasado<sup>12</sup>.

Las monografías escritas con una base histórica varían mucho en tipo y objetivo. Incluyen las contribuciones de (a) los que mantienen la teoría evolucionista en su forma primero antes descrita y cuyo trabajo se ve influenciado por el deseo de buscar supervivencias de etapas anteriores y (b) los

que reúnen material para probar cierta idea sobre una migración o cualquier otra hipótesis histórica; y (c) los que han intentado una reconstrucción más sistemática de la historia de grupos para los que no tenemos restos arqueológicos, usando métodos indirectos tales como la recolección de tradiciones y el análisis de la distribución de diferentes rasgos culturales y lingüísticos bajo el supuesto de que formas comunes indican origen común o contactos culturales.

Es imposible resumir aquí estas contribuciones a la historia de las culturas primitivas, pero siempre que se ha adoptado un punto de vista histórico ha influido en el método de campo buscando sociedades no tocadas por la civilización y creando el ambiente de que era necesario estudiar sus costumbres lo más pronto posible, antes de que se perdieran sin remedio datos de tanto valor histórico<sup>13</sup>.

El intento de reconstruir la historia de diferentes grupos étnicos levanta indefectiblemente interés en las relaciones de una tribu con sus vecinos y en la recolección de hechos de varias sociedades distintas para mejor comprenderlas, mientras que el sociólogo se interesa por el contrario en hacer una investigación detallada de la estructura social y los patrones psicológicos de sólo una cultura. Ha hecho también que la atención de los antropólogos se dirija hacia los aspectos comparables, y por lo tanto, formales de una cultura, y no a las fuerzas dinámicas fundamentales. El pasado ha sido reconstruido de muchas maneras, tales como el estudio de los datos arqueológicos, de las distribuciones de elementos culturales, y de los recuerdos personales de los viejos (99).

Los trabajos emprendidos con propósito histórico se pueden discutir en tres grupos:

#### 1) INVESTIGACIÓN DE HIPÓTESIS HISTÓRICAS ESPECIALES.

Son ejemplos de este tipo de trabajo los hechos entre algunas tribus africanas para buscar elementos de la cultura camita o de otras culturas antiguas, tales como los de Roscoe (97) durante la expedición Mackie a Ucrania en 1919-20 sugeridos por Frazer; y el estudio de Neek sobre varios pueblos de Nigeria (74) hechos bajo la influencia de las hipótesis difusionistas de Elliot Smith y W. U. Perry. También podemos mencionar varias expediciones de Frobenius a distintas partes de África en busca de elementos provenientes de culturas asiáticas invasoras (31). La reconstrucción que hizo Rivers de la Historia de la Sociedad melanésica considerándola como una serie de migraciones de pueblos con distintas culturas inspiró también trabajo de campo (22, 42, 48). Fison y Kowitt estudiaron la nomenclatura del parentesco entre las tribus australianas (26) a petición de Morgan quien quería obtener material para ilustrar su idea de que hay varias etapas en el desarrollo de las estructuras del parentesco.

#### 2) CÍRCULOS CULTURALES (KULTURKREISE).

Los discípulos de Ratzel, tales como Frobenius, Graebner, Ankermann y más tarde Schmidt y Koppers han intentado introducir un método más sistemático en el estudio de la historia primitiva. Su trabajo se originó de la clasificación sistemática de colecciones de museo, que dio por resultado estudios a grande escala de la distribución de ciertos rasgos culturales, la elaboración de complicados mapas de distribución y finalmente la enunciación de ciertas leyes de difusión cultural

relacionadas al concepto de "círculo cultural" (Kulturkreise). Un círculo cultural es un complejo de rasgos asociados que incluyen instituciones sociales, formas del ritual y artefactos, cada uno de los cuales se ha mezclado con otros círculos culturales en el curso de la historia. Al poner en mapas esos círculos han resultado ciertas hipótesis sobre el poblamiento de Oceanía, África, Sur América y otras regiones, algunas de los cuales han sido puestas a prueba en el campo. Frobenius hizo varios viajes a diferentes partes de África en busca de datos arqueológicos y notando la ausencia o presencia de ciertos rasgos de organización política, arte, cultura material, etc. (31).

Koppers visitó Sur América (52) y Schebesta varias tribus de pigmeos (102, 103), pero ni el Instituto Frobenius de Frankfurt ni la escuela etnológica de Viena han organizado el trabajo de campo en tan gran escala como loe estudiosos norteamericanos.

### 3) RECONSTRUCCIONES HISTÓRICAS Y TRABAJO DE CAMPO EN LA ESCUELA NORTEAMERICANA;

La antropología norteamericana contemporánea muestra dos tendencias principales. La primera es fundamentalmente histórica puesto que trata de reconstruir la historia y las conexiones mutuas de las tribus de Norteamérica mediante un análisis de tipo muy complejo y preciso de la distribución de rasgos culturales<sup>14</sup>. La segunda es de índole esencialmente psicológica, puesto que trata de comparar lo que podríamos llamar la suma total de las actitudes, intereses y normas sociales características de una tribu con los de otras, y describir el individuo como producto de tales influencias culturales. Estas dos tendencias tienen su origen en el trabajo de Boas<sup>15</sup>, pero actualmente sus técnicas son muy distintas. Discutiremos ahora las del primer grupo dejando las del segundo para más adelante (sección D, 2).

Los antropólogos americanos protestaron contra el evolucionismo de los primeros teóricos ingleses y su intento de generalizar sobre la naturaleza del hombre primitivo usando datos de todas partes del mundo. El mismo Boas declara desde el principio que su interés era determinar el grado de variación de diferentes formas culturales entre tribus vecinas más que encontrar los elementos comunes a todas ellas. Cualesquiera que sean los factores que motivan esa diversidad -geográficos o históricos- insistió en que primero había que estudiarla dentro de los límites de una región determinada sin meterse a reconstruir la historia de los cinco continentes. El resultado fue una serie de estudios de varios grupos étnicos más precisos y completos que los que hay para cualquier otra parte del mundo. Como ejemplos tenemos el trabajo del propio Boas sobre los idiomas, mitos, organización social y cultura material de las tribus de la costa del Noroeste Americano, el estudio de Kroeber sobre los indios de California y el de Lowie sobre los indios de las llanuras.

Pero poco a poco se desarrolló la orientación de intereses. Clark Wissler sentó la base para la clasificación de los pueblos de América demarcando áreas culturales, grupos de tribus asociadas por un medio ambiente especial, una misma manera de conseguirse la alimentación y un número de rasgos comunes lo bastante grande, para justificar la suposición de que tienen un origen común (117, 118).

Un número creciente de monografías permitió hacer mapas más detallados de las áreas culturales y la determinación de las relaciones de diferentes tribus según su distancia del centro cultural en que se encuentra el mayor número de rasgos característicos o de las áreas marginales en que empiezan a aparecer rasgos de las otras áreas culturales vecinas. De esta manera el resultado de los estudios de distribución geográfica se ha traducido a una secuencia cronológica mediante el empleo de suposiciones teóricas como por ejemplo que los rasgos más extendidos son los más viejos, etc.

No sólo se ha intentado reconstruir las conexiones genéticas entre diferentes grupos étnicos sino que también se han lanzado generalizaciones sobre la naturaleza del contacto cultural, de la difusión del préstamo y de la adaptación, "fenómenos dinámicos del cambio cultural" (39). De esta manera se han hecho estudios comparativos sobre folklore, tecnología, lingüística, clanes y ceremonial. Los trabajos de Spier sobre la danza del sol de los indios de las llanuras (110) y el de Lesser sobre los cambios en el juego de manos de la danza del fantasma entre los Pawnee (55), son ejemplos de este tipo de trabajo.

En los últimos años Kroeber y sus discípulos han tratado de expresar tales datos de distribución en términos cuantitativos. Han dividido los rasgos originales en cierto número de caracteres que tratan como unidades, cuya presencia o ausencia entre tribus vecinas piensan que indica conexiones históricas<sup>16</sup>. Los distintos elementos culturales así aislados, han de ser por fuerza de carácter formal y varían desde detalles complicados de la decoración de la cerámica y la cestería hasta instituciones como el *potlach*, conceptos religiosos como la actitud ante el Creador, detalles de la nomenclatura de parentesco, estructura del clan, temas del folklore, y costumbres como la postura de la mujer durante el parto. Kroeber distinguió 800 elementos separados al estudiar las afinidades de las tribus del Norte de California, los cuales fueron reducidos a 400 por Klimek, quien sacó los coeficientes de semejanza entre 500 pueblos con relación a la presencia o ausencia de todos esos rasgos (51). Esta manera de determinar las conexiones entre tribus mediante una enumeración de los elementos culturales comunes y la técnica de campo que trae consigo, es el método de la antropología norteamericana que más se aparta de los "estudios sociológicos intensivos" descritos en la sección D.

El desarrollo de las técnicas de campo en Norteamérica se ha visto influenciado por intereses teóricos, por la naturaleza de los pueblos estudiados, y por las oportunidades para trabajar. La presencia de un gran número de tribus indígenas con variaciones culturales muy marcadas que viven en estrecho contacto entre sí y con los blancos, pero en ambientes naturales muy distintos, ha traído todo el interés hacia el problema de la diferenciación. El hecho de que sean tan pocas las culturas indígenas que siguen funcionando en las condiciones anteriores a la influencia blanca, ha dado por resultado que gran parte del trabajo de campo en Norteamérica ha consistido en recopilar textos de viejos y viejas que recordaban su vida antigua descuidando la observación de la moderna vida indígena<sup>17</sup>. La existencia de documentos históricos de la época de la primera llegada de los europeos ha facilitado el estudio cronológico de muchos de estos grupos, y el temprano desarrollo del interés de los americanos en la antropología, las proximidades del campo de trabajo y las facilidades para la investigación han hecho posible la organización de investigaciones comparativas detalladas de un tipo que no se ha ensayado en otras partes.



#### D.- ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS INTENSIVOS.

En el tipo de trabajo de campo que he llamado "investigación sociológica intensiva", el antropólogo no está interesado en trazar las relaciones entre culturas en el espacio o en el tiempo, sino en descubrir las relaciones íntimas entre las diferentes instituciones de una cultura dada. Trata de descubrir la naturaleza de la cultura humana por medio de un estudio muy detallado de una sociedad particular, de la organización de las actividades e intereses de sus miembros y de las fuerzas que los mantienen unidos en el grupo y no le importan "cuáles son los "detalles que sirvan para clasificar una tribu aparte de sus vecinos" ((60), pág. xvii). Los antropólogos partidarios de esta tendencia han atacado el punto de vista predominante histórico de algunos de sus colegas. Han criticado sus métodos para reconstruir secuencias cronológicas mediante el análisis cuantitativo de la distribución de rasgos culturales, e insisten en la naturaleza integral de la cultura humana y en el peligro de que aislar elementos aislados sin comprender el papel que desempeñan en la totalidad de la cultura<sup>18</sup>. Han llegado incluso a poner en duda el valor de las reconstrucciones históricas y se han interesado casi exclusivamente en determinar las funciones de instituciones determinadas en sociedades vivas sin especular sobre su significado en la historia ni en la evolución. De aquí el uso del término "antropología funcional" que primero empleó Malinowski y después pasó a designar todo un tipo de análisis cultural (véase la sección D, 1), y también, la insistencia de parte de Radcliffe-Brown de que la antropología es en realidad sociología comparada.

Si bien es verdad que los primeros etnógrafos también observaron y describieron "sociedades enteras" -Boas y otros norteamericanos insistieron a menudo en la conexión entre diferentes aspectos de la cultura- la visión teórica de los funcionalistas los ha llevado a hacer análisis mucho más detallados de las interrelaciones de diferentes instituciones en una comunidad que los hechos anteriormente. Tales investigadores han pasado largas temporadas estudiando en el campo una sola comunidad, usando el idioma de los naturales y participando en la vida de la tribu, de manera que han podido escribir una serie de monografías que dan una visión más completa de la vida indígena que cualquier trabajo anterior<sup>19</sup>; además han añadido una documentación detallada sobre la conducta de los individuos y grupos a las descripciones de los elementos formales de la estructura social y de la cultura material, únicos temas que antes se estudiaban<sup>20</sup>.

##### 1) ANÁLISIS FUNCIONAL.

Malinowski en su obra sobre las islas Trobriand, (1915-20), fue el primero en demostrar las posibilidades de una investigación sistemática en el campo y su insistencia constante en problemas metodológicos ha influenciado profundamente el desarrollo de la técnica de campo. Con este objeto ha clasificado las instituciones fundamentales de la sociedad a las que él considera corporaciones organizadas de actividades realizadas por todos los grupos humanos para satisfacer una necesidad biológica primaria, que se relacionan en parte al ambiente de maneras definidas culturalmente y que se asocian con ciertos objetos materiales, tradiciones o mitos teniendo cada institución aspectos político, económico, legal, educativo, religioso, etc<sup>21</sup>.

La definición Malinowskiana de una "institución" no ha sido aceptada por todos los sociólogos pero ha estimulado a recoger en el campo informaciones lo más completas posible, obligando al

investigador a considerar cualquier costumbre desde todos los puntos de vista imaginables. El enorme campo de observación que tal esquema analítico requiere se ve en la reciente obra de Malinowski sobre la agricultura de las Trobriand (65), la cual incluye no sólo una descripción como la que necesitaríamos para un estudio comparado de plantas cultivadas, instrumentos, naturaleza general de la actividad y ceremonias asociadas a ella, sino también un relato del medio ambiente, de las reglas que atañen a su empleo, de los títulos míticos de propiedad, de las actividades primarias del cultivo y de las secundarias a ellas asociadas, del sistema de agrupaciones sociales que acompañan a la habitación y propiedad de la tierra y a la producción y distribución de las cosechas, de los caudillos a quienes obedece la tribu, del sistema de reglas legales y de otra índole que los liga, y de la ciencia y creencia tradicionales por que se guían.

Sea o no posible presentar mediante esta técnica el funcionamiento completo de toda una cultura por pequeña que sea, es evidente que un investigador que use esquema tan completo para el análisis cultural "hará observaciones cabales y sistemáticas en el campo? De hecho, Malinowski, sus discípulos y algunos otros antropólogos que han hecho estudios sociológicos detallados de este tipo, cualquiera que fueran sus teorías, han presentado su material en forma de discusiones de un aspecto de la sociedad con todas sus ramificaciones y no han intentado describir una cultura en su totalidad<sup>22</sup>.

Casi no se ha intentado todavía hacer estudios comparados a base de tales estudios funcionales detallados, principalmente debido a la falta de suficientes datos de ese tipo. Radcliffe-Brown ha insistido a menudo en este punto abogando por que se haga una investigación comparada de una región mediante estudios funcionales de cada una de las culturas que en ella habitan (15).

En Australia donde las culturas son relativamente homogéneas, con ciertas referencias lingüísticas, organizó una investigación sistemática de la morfología y funciones del parentesco y el totemismo, con objeto de clasificar los datos obtenidos<sup>23</sup>. Propósito semejante tiene su estudio de las funciones del tío materno en varias sociedades surafricanas. El reconocimiento más detallado de Elkin en Australia occidental y meridional y en Nueva Gales del Sur (1927-37), y el trabajo de los investigadores enviados por el Australian National Research Council, intentan producir resultados comparativos (23, 24).

## 2) ESTUDIOS DE PATRONES CULTURALES.

Uno de los conceptos clave de la antropología norteamericana contemporánea es el de la organización de los sentimientos, intereses y valores de un grupo dado formando un patrón característico. Se han usado palabras tales como "patrón", "orientación", "estilo" o "tendencia" para describir la influencia de los valores dominantes de una comunidad sobre sus miembros individuales, para explicar el porqué de adoptar o rechazar nuevos elementos culturales y para sentar las bases que nos permitan comparar el temperamento y las normas sociales de diferentes grupos étnicos.

Este concepto ha suscitado la cuestión de la relación entre temperamento, estructura social, ambiciones económicas y formas rituales y literarias, y sus defensores sugieren que ahí está la base

para comparar las culturas en su totalidad, tarea que no han emprendido Malinowski ni sus discípulos. Aún está por ver si esta teoría influenciará la técnica de campo. Actualmente el término "patrón" se usa indistintamente para designar: la institución dominante en una cultura p. ej. el potlach en la Costa del Noroeste, los cambios recíprocos entre los trobriandeses y la gran familia entre los Tamala; las normas tradicionales de conducta social o ritual p. ej. si la pena se expresa quieta o violentamente; la expresión literaria de valores, tales como mitos y proverbios; y, finalmente, la ambición más fuerte de la gente, por ejemplo, el deseo de poseer ganado o de adquirir fama en la guerra<sup>24</sup>. Por lo tanto, este concepto es difícil de usar por ahora como base para comparaciones exactas. Para describir los principios más importantes que integran una sociedad hace falta un análisis detallado de las interrelaciones de sus diferentes instituciones, pero para clasificar culturas según categorías psicológicas y para caracterizar la conducta social de un grupo en lo que tiene de distinta de otro, es necesario un tipo especial de observaciones en el campo y una definición exacta de los términos usados, Todavía no se ha logrado alcanzar estos requisitos, pero este concepto de "orientación cultural" ha producido un nuevo e interesante estilo de presentar los datos etnográficos y la recopilación de material sobre el mecanismo educativo de los pueblos primitivos<sup>25</sup>.

#### E. LA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA Y LOS PROBLEMAS ADMINISTRATIVOS.

Los lazos entre los estudios antropológicos y la administración colonial han sido siempre estrechos en Inglaterra. Algunas de las mejores monografías sobre pueblos primitivos, fueron escritas por empleados del gobierno y pronto fue reconocido que para evitar dificultades con los indígenas convenía conocer sus costumbres<sup>26</sup>. El trabajo de los antropólogos ha sido útil para explicar al europeo costumbres indígenas extrañas y en varios casos, los gobiernos han enviado gentes con preparación antropológica para investigar relaciones desconocidas o para decidir cuestiones de sucesión o de organización política en general<sup>27</sup>. En Nigeria fue empleado a partir de 1934, un grupo de administradores que estudiaran la organización política de las tribus de los territorios del Norte. La adopción de la política de "gobierno indirecto" que hace uso de las instituciones indígenas, ha hecho necesarias en muchas colonias inglesas de África, las investigaciones de este tipo.

Entre los etnógrafos de profesión el desarrollo de la Antropología como ciencia aplicada, ha avanzado rápidamente, sobre todo en Inglaterra, África del Sur y Australia, de acuerdo con la tradición colonial británica ya descrita. Desde 1929, Malinowski insistió en que los estudios detallados sobre el régimen de propiedad, la organización política, la economía, el idioma, etc., que resultan de una investigación sociológica intensiva, podrían ser de valor inestimable para los administradores que tratan con los indígenas y pedía que se emplearan etnógrafos para realizar investigaciones puramente objetivas de ese tipo (67, 68). Es natural que los que han adoptado el punto de vista funcionalista u otro semejante y que han anunciado su propósito de evitar "pasiones de anticuarios" para estudiar los pueblos primitivos tal como son en el mundo en que realmente viven, se hayan interesado especialmente, en los problemas de cambio y adaptación social.

Todavía no está claro si los antropólogos lograrán que se les considere consejeros técnicos de los gobiernos coloniales, para los aspectos sociológicos de la administración. Evidentemente es difícil

hacer investigaciones científicas a las órdenes de un gobierno, tratándose de cuestiones sociales sujetas a controversia. Algunos africanistas han sido consultados sobre problemas específicos por los administradores de las regiones por ellos estudiadas y han suministrado informes sobre problemas acerca de la propiedad de la tierra, cría de ganado, alimentación, matrimonio, código legal, herencia del cacicazgo, educación y maneras de obtener datos sobre la organización social de una región (87)<sup>28</sup>. En 1935, se hizo en Tanganika un experimento de colaboración entre un antropólogo y un administrador; el último señaló problemas definidos como la naturaleza de la organización política, sistema legal, régimen de propiedad, efectos del registro civil sobre los divorcios y consecuencias de la pena de muerte y el antropólogo recogió datos adicionales sobre estos temas en el curso de su trabajo.

Otro experimento es el establecimiento del Rhodes-Livingstone Institute en 1938 y con tres antropólogos en su personal, uno de los cuales está investigando los efectos del desarrollo de las minas de cobre de Rhodesia sobre la cultura indígena. Una expedición organizada por el Instituto Internacional de Lenguas y Culturas Africanas, para investigar los problemas nutritivos de las tribus del Nasa, se compone de un médico, un nutriólogo y un antropólogo, lo cual sugiere que la investigación etnográfica también será de valor para los servicios técnicos de los gobiernos coloniales en sus departamentos, agrícola, ganadero, sanitario y educativo. Sin embargo, este tipo de cooperación todavía está en pañales y el problema de salvaguardar la libertad y la objetividad científicas del etnógrafo al tiempo que rinde sus servicios al gobierno de la región que estudia, está todavía por resolverse.

#### F. ESTUDIOS DE CONTACTO CULTURAL.

Casi toda la historia de la cultura es en esencia un estudio de acciones recíprocas entre distintas sociedades, sea a consecuencia de conquistas, yuxtaposiciones, o interpenetraciones como las que se manifiestan en la difusión de objetos materiales, costumbres o ideas. Como hemos visto, las investigaciones históricas de la mayoría de los antropólogos norteamericanos, han intentado reconstruir la secuencia de los pueblos de un área determinada y aclarar la naturaleza de los procesos de difusión, adaptación, asimilación o aculturación. La naturaleza del contacto entre diferentes tribus americanas o entre indios y europeos ha sido estudiada de tres maneras: por un examen cuantitativo de sus rasgos comunes; por el uso de documentos históricos que nos informan sobre un gran período de tiempo; y por el análisis de las descripciones dadas por viejos de la comunidad sobre los cambios que ellos recordaban.

Más recientemente se ha intentado estudiar el proceso de aculturación por sí mismo y no como un producto secundario de las reconstrucciones históricas. En 1936, un subcomité del American Social Science Research Council, trazó un esquema que ayudará a clasificar las diferentes formas de contacto cultural ya observadas y que indican nuevas direcciones de investigación<sup>29</sup>. Cierta número de etnógrafos como Herskovits, Mead, Clews Parsons, Radin y Redfield, se han dedicado especialmente a estos problemas anunciando su intención de observar los cambios que actualmente están sucediendo en las sociedades indígenas y no aquellos que sólo existen en la memoria de unos pocos<sup>30</sup>.

Los antropólogos ingleses han usado el término "contacto cultural" casi exclusivamente para designar los cambios producidos en los grupos indígenas por el impacto de la civilización europea. La despoblación del Pacífico que siguió a la ocupación europea<sup>31</sup>, estimuló el trabajo de campo sobre problemas de contacto cultural, como se ve en los escritos de Rivers (94), Pitt—Rivers (92) y Kessing (49, 50) y en 1903 se nombró una comisión para estudiar estos problemas en las Fiji. El Institute of Pacific Relations fundado en 1920 que se reúne cada 3 años, ha financiado investigaciones sobre las causas de despoblación. Los cultos religiosos que surgieron en Nueva Guinea como resultado del contacto europeo, fueron descritos por Chinnery y Haddon (18 en 1917 y por Williams en 1923-35 (115, 116). Más recientemente el Instituto Internacional de Lenguas y Culturas Africanas, ha auspiciado un plan quinquenal para estudiar los efectos producidos en once grupos diferentes por el contacto con los europeos. Es evidente que la insistencia con que los funcionalistas insisten en análisis muy detallados de las relaciones entre diferentes instituciones y sistemas de ideas suministra una base excelente para estudiar los efectos dinámico, producidos por la alteración de un aspecto de la estructura social como resultado del contacto, y gran parte de este trabajo, ha sido realizado por discípulos de Malinowski<sup>32</sup>

Al estudiar cambios tan rápidos como los producidos por el impacto de una civilización industrial sobre un pueblo primitivo surgen en el campo ciertos problemas fundamentales que hay que tener en cuenta cualquiera que sea el interés teórico del investigador. Uno de estos es la reconstrucción de los antecedentes históricos para formar un punto de partida a partir del cual se puedan medir los cambios que han tenido lugar en la sociedad en cuestión. En este punto hay alguna diferencia entre el objetivo de los antropólogos americanos y el de los ingleses. Los primeros están interesados en reconstruir todas las etapas por las que ha pasado una cultura dada mediante el uso más completo posible de documentos y de los recuerdos de los viejos y en determinar todas las fuentes de las que una cultura ha tomado sus diferentes elementos, averiguando si se han adaptado y si han desaparecido en el momento presente. De esta manera presentan una secuencia histórica completa en cuanto lo permiten los datos disponibles (39). Los funcionalistas también usan datos históricos verídicos siempre que sea posible pero usan los recuerdos de los viejos como un índice para saber qué cantidad de historia viva sobrevive e influencia a la conducta social contemporánea preocupándose por observar detalladamente los cambios que están realizándose en el momento más que en desentrañar el origen de todos los elementos que han contribuido a formar la cultura (67).

Otro problema consiste en la adaptación de una técnica de campo desarrollada en el estudio de comunidades más o menos estáticas, a las condiciones de cambio rápido que trae consigo la adopción de la vida urbana, del trabajo asalariado, la adquisición de nuevas industrias y el aprender a leer y escribir. Ha resultado necesario hacer primero un estudio de los rasgos generales de la cultura para estimar después el grado de variación producido por el contacto cultural. Mead intentó hacer esto en el caso de una tribu norteamericana seleccionando un informante de cada una de tres generaciones y tratando de ver los cambios a través de sus relatos, los cuales completó con datos obtenidos del análisis de 160 hogares (70). Schapera ha hecho una serie de visitas a una comunidad surafricana durante un período de 8 años registrando todos los cambios que sucedían (100, 101). Hunter ha comparado la cultura de los Pondo de las aldeas con la de los que viven en granjas de europeos y con la de los que residen en zonas urbanas (45, 46, 47), Richards ha estudiado aldeas

que habían tenido diferente tipo de contacto con los europeos y usó censos sociológicos para estimar el grado de variación individual, debida al impacto de la civilización occidental (90, 91).

#### G. PROBLEMAS ESPECIALES.

En los primeros tiempos los etnógrafos, debido a lo lejano de su campo de trabajo, creyeron en deber recoger datos sobre todos los aspectos de la vida de una tribu aún cuando no estuvieron preparados especialmente para ello. Más tarde salieron expediciones para coleccionar artefactos, estudiar la música, el idioma o el folklore, para aplicar pruebas psicológicas o para psicoanalizar miembros de grupos primitivos.

Entonces surgió una dificultad. El estudio de un aspecto especial de la cultura indígena sin conocer el idioma y la estructura social de la tribu, ha dado deplorables resultados; lo mismo sucede si el etnógrafo hace estudios superficiales de un aspecto de la cultura sin estar preparado para ello. En realidad se han hecho muy pocos estudios especiales. El remedio sería organizar expediciones de antropólogos y especialistas<sup>33</sup>, o enviar a los especialistas a regiones donde ya se han hecho estudios sociológicos detallados<sup>34</sup>.

Una dificultad semejante surge en relación con el tipo de investigación intensiva que ahora realizan los antropólogos. La cantidad de detalles requeridos y el intento de estudiar las variaciones individuales y los fenómenos de cambio cultural además de los rasgos generales, les obliga a dividir su trabajo en un esquema preliminar seguido de una investigación más detallada de ciertos problemas. Especialmente cuando se emprende la investigación en regiones donde en contacto con los blancos ha sido grande, aparecen cuestiones para cuyo análisis es necesaria la ayuda de economistas, psicólogos, ecólogos, médicos; etc. Las posibilidades de cooperación según las líneas descritas aumentarán considerablemente junto con el número de estudios sociológicos disponibles de alta calidad.

### III.- MÉTODOS DE OBSERVACIÓN.

El investigador de sociedades primitivas tiene ciertas ventajas en el campo. Las comunidades que estudia son tan pequeñas<sup>35</sup> que las puede investigar como totalidades en funcionamiento y no como subdivisiones de una sociedad más grande. Puede recoger datos que muestre el funcionamiento de todas las instituciones fundamentales de una tribu dada y no se ve limitado, como es el caso en una civilización compleja, a estudiar sólo un aspecto determinado. El tamaño del grupo también le permite entrar en contacto personal con mayor proporción de sus miembros de lo que sería posible en una comunidad moderna.

Además las actividades económicas de una sociedad primitiva son por lo general tan sencillas que se necesitan pocos conocimientos técnicos para describirlas<sup>36</sup>, y las ocupaciones individuales están tan poco especializadas que se puede suponer que con unas pocas biografías detalladas y con observaciones sobre la vida social de uno o dos grupos locales, tenemos datos suficientes para sacar conclusiones sobre la totalidad de la cultura. También es importante recordar que los miembros de una comunidad primitiva, siguen por lo común normas formales de conducta en sus relaciones

mutuas como las obligaciones, reglas de etiqueta, usos lingüísticos y de otra índole, que están definidos culturalmente entre los parientes. Este fenómeno hace posible formular generalizaciones sobre las normas de la conducta humana que serían muy difíciles de hacer en una sociedad más compleja. En casi todas las tribus primitivas el tipo de habitación facilita también la observación de las actividades domésticas en contraste con la mayoría de las sociedades europeas en las que cada individuo pasa encerrado por lo menos tres cuartas partes de su tiempo.

Otra ventaja del antropólogo es, aunque parezca paradójico, su completa falta de familiaridad con las costumbres del pueblo que estudia y que renueva constantemente sus intereses teóricos. Se arguye a menudo que las observaciones en el campo deben ser hechas por miembros educados del grupo a estudiar, puesto que tienen las ventajas de conocer el idioma y tener ya hechas numerosas amistades. Pero es dudoso si tales ventajas pesan más que la falta de curiosidad y el conflicto de valores que es casi siempre el principal estímulo para proseguir la investigación. Tenemos pocas descripciones sobre la manera de comer de los europeos tan detalladas como las que poseemos sobre los melanesios y africanos y es notable que siempre que un hombre de ciencia ha observado su propia cultura nos ha dado mejores relatos de los aspectos políticos y ceremoniales de la vida que de los sucesos cotidianos más íntimos o de la cultura en su conjunto<sup>37</sup>. Por otra parte el hecho de ser un extraño en la comunidad da ciertas ventajas al antropólogo, pues le permite cruzar barreras infranqueables para un nativo<sup>38</sup>.

También hemos de tener en cuenta ciertas dificultades del trabajo de campo. Por ejemplo el investigador tiene que trabajar casi siempre en idioma extraño y a menudo se encuentra con la desgana e incluso hostilidad de los que le tienen que dar informes. En la mayoría de los casos ocupa un lugar para nada familiar en la comunidad que estudia, amenaza perturbar el curso normal de la vida y puede serle difícil participar en las relaciones sociales que se consideran normales en la tribu. Las regiones ocupadas por pueblos atrasados son a menudo tan poco accesibles que no puede acudir en busca de ayuda a especialistas de otras disciplinas, aunque se vea obligado a considerar sus problemas desde muchos puntos de vista diferentes.

Ordinariamente los antropólogos tienen que usar estudios anteriores o estadísticas y documentos sobre la época en que trabaja. Las técnicas para vencer las dificultades de la falta de registros escritos ha alcanzado cierto grado de precisión gracias al trabajo de los antropólogos norteamericanos antes descrita; sin embargo, las reconstrucciones históricas logradas hasta la fecha nos dan un cuadro lleno de migraciones y contactos pero sin dato alguno que se preste a comparaciones sociológicas<sup>39</sup>. Además los gastos de la expedición obligan al antropólogo a realizar su investigación durante un número limitado de meses. Por lo tanto lo que describe es solamente una visión parcial de la conducta de unos pocos individuos durante un poco tiempo, lo cual es evidentemente un método arbitrario de muestreo<sup>40</sup>. Claro que hay algunos europeos que han residido 20 o más años entre pueblos primitivos, pero no sé de ningún caso en que hayan hecho investigaciones sistemáticas durante todo ese período.

En general los métodos antropológicos de observación reflejan los diversos intereses teóricos descritos en la sección II. Pero la línea de división entre los diferentes tipos de trabajo no as

demasiado grande y las dificultades metodológicas de los modernos antropólogos se deben sin duda al hecho de que tratan de recoger informes desde todos los puntos de vista posibles a la voz.

Los métodos usados hasta ahora se pueden estudiar bajo los siguientes tópicos:

#### A. CONTACTOS.

El primer problema del antropólogo es entrar en contacto con la gente que va a estudiar de manera que se preste a contestar sus preguntas y a permitirle observar y en lo posible a participar en sus actividades. Las sugerencias que se pueden leer en varios manuales antropológicos sobre la mejor manera de entrar en relaciones amistosas y evitar antipatías no son muy distintas de las que se pudieran hacer a cualquier persona que va a visitar un país extranjero y todavía se parecen más a la conducta que debe seguir un sociólogo cuando llama a la puerta de un individuo de otra clase social que la suya. Las dificultades propias del antropólogo consisten principalmente en que necesita usar un idioma del que no hay gramáticas ni diccionarios y en diferencias culturales tan grandes que lo colocan por completo fuera de la sociedad que estudia. Además puede suceder que los indígenas hayan adoptado cierta actitud hacia los paisanos del antropólogo que todavía restrinja más sus oportunidades.

La cuestión del idioma es muy importante y no hay duda alguna de que una vez resuelta quedan vencidas la mitad de las dificultades que hay para entrar con contacto. El observador puede empezar a recoger datos sobre el curso de la vida diaria, ya no sólo por medio de entrevistas formales y poco a poco deja de ser un extraño en la comunidad. Pero para adquirir el mínimo de un idioma que se necesita para poder empezar a trabajar hacen falta por lo menos 3 meses de trabajo intensivo y a veces, si el idioma es difícil, todavía más.

Cuando se está haciendo un reconocimiento regional o cuando la temporada de trabajo es corta no se puede dedicar tanto tiempo a trabajos preliminares como es aprender un idioma, de manera que por lo menos la mitad de las monografías existentes han sido escritas mediante el uso de intérpretes, usando alguna lengua franca<sup>41</sup> o con un conocimiento insuficiente del idioma indígena.

Los propósitos de la investigación deciden cuál sea la solución a este problema. El trabajo con intérprete es satisfactorio para estudiar la distribución de ciertos rasgos, para recopilar textos y para hacer una inspección superficial. Muchos norteamericanos han escrito textos en alfabetos fonéticos y empleado intérpretes experimentados. Lowie ha sugerido que en vista de la dificultad extrema de algunos idiomas amerindios es menos peligroso trabajar con intérprete que entender a medias lo dicho por los indígenas<sup>42</sup>. Pero si el investigador está haciendo un estudio sociológico intensivo o trata de participar en la vida social indígena, es imprescindible conocer bien el idioma, por mucho tiempo que necesite para aprenderlo.

El grado en que un investigador puede vivir la vida indígena depende de su temperamento<sup>43</sup> y del de la gente con quien trata; sobre todo en lo referente a la actitud que tengan hacia los miembros de su raza<sup>44</sup>; el tipo de habitación también tiene algo que ver. Casi todos los etnógrafos están de acuerdo en que es imposible identificarse por completo con los indígenas. Herskovits dice que el



etnógrafo "especialmente si es un hombre blanco, tiene un alto grado de visibilidad social" (40). Pero cuando la vida de la tribu se desarrolla casi toda al aire libre, es perfectamente posible para el investigador vivir en la aldea indígena acompañando a la gente en su trabajo, observando todas las actividades importantes y describiendo el curso de la vida diaria.

#### B. SELECCIÓN DE COMUNIDADES.

Al principio no se dio mucha importancia a cómo se habían de seleccionar las aldeas que iban a ser objeto de estudio. Muchos antropólogos han escrito sus monografías con datos de informantes escogidos por sus méritos sociales o de otra índole sin tener en cuenta cuál era su comunidad de origen<sup>45</sup>.

Pero en un estudio sociológico moderno, la selección de la comunidad a estudiar es muy importante pues de ella depende el valor de las generalizaciones del etnógrafo sobre la vida de la tribu. Esto es muy importante cuando se estudia una unidad política grande como son por ejemplo las tribus del África Occidental para poder juzgar que tan representativa es una aldea determinada hay que hacer primero un reconocimiento de la región y entonces puede resultar que es necesario estudiar varias comunidades de tipos diferentes. Esto es lo que se ha hecho al estudiar tanto aldeas de nobles como de plebeyos, o como un artificio para estudiar culturas con varios grados de influencia europea. (cf. sección II, f).

El método de selección, que es parte de la técnica del etnógrafo, requiere más atención de la que ha recibido y se debe usar muy cuidadosamente. El etnólogo tiene problemas más complicados que los del sociólogo o el psicólogo que estudian una comunidad moderna, puesto que basándose en un pequeño grupo local trata de describir la cultura de una tribu entre cuyas costumbres son completamente distintas a las suyas.

#### C. DURACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN.

La cuestión del tiempo que se debe pasar en la comunidad indígena depende evidentemente de varios factores como son (1) el propósito del estudio, sea una inspección preliminar o una investigación intensiva; (2) la cantidad de información ya existente sobre esa comunidad y la experiencia del etnógrafo con comunidades semejantes; (3) el tamaño y la uniformidad del grupo estudiado, y la velocidad con que está cambiando su cultura.

Cuando juntaba los datos para su reconocimiento de las sociedades melanésicas, Rivers pasó un mes en Hawaii y otro en Fiji, pero en algunas otras islas sólo alcanzó a estar un día (94). Casi todos los estudios sobre tribus americanas se realizaron en visitas que duraron de uno a seis meses probablemente debido a lo cercano del campo y a la naturaleza de la investigación. Pero en un estudio sociológico hace falta más tiempo. Hay que aprender el idioma, recoger una gran cantidad de material sobre casos concretos y observar todos las actividades de la cultura que se desarrollan solamente en ciertas estaciones del año.

Malinowski pasó dos años en las Islas Trobriand en el curso de tres expediciones y aquellos de sus discípulos que han sido investigadores del Instituto Internacional de Lenguas y Culturas Africanas han trabajado en el campo dos años separados con un intervalo entre ellos. Es probable que si se quisiera hacer además un estudio muy detallado de algún aspecto de la cultura, hubiera que prolongar la duración de la expedición<sup>46</sup>. Todavía no sabemos hasta qué punto el trabajo en cooperación puede acortar el tiempo necesario puesto que se han hecho muy pocos experimentos de este tipo.

#### D.- ENTREVISTA DE INFORMANTES.

Una vez seleccionada la comunidad el antropólogo pasa a obtener su información usando varios métodos. En los primeros tiempos de la etnografía, la regla era preguntar a los indígenas todo lo que se quería averiguar. Hoy día la entrevista no es más que uno de los métodos de investigación, aunque uno de los más importantes. Como el capítulo XIII está dedicado a este tema no hacemos más que unos pocos comentarios.

El antropólogo puede escoger sus informantes basándose en su memoria, inteligencia, capacidad de expresión, grado de educación, o conocimientos especiales debido a su edad, rango o profesión; también es importante si sabe hablar el idioma del antropólogo y la actitud más o menos amistosa que tome hacia éste<sup>47</sup>. Muy a menudo algunos antropólogos se han confiado a uno o dos informantes que les han sido de gran valor; este procedimiento es casi inevitable cuando se trata de reconstruir una cultura que ya ha desaparecido. De esta manera algunos antropólogos norteamericanos nos describen cómo trabajaron con algunos informantes durante seis u ocho horas diarias a sueldo fijo y publican los nombres de sus informantes para que puedan ser consultados por otros antropólogos. En estos casos el informante se dedica exclusivamente a dar sus datos y casi se convierte él mismo en un antropólogo. Sin embargo todos los etnógrafos prefieren seleccionar unos pocos hombres y mujeres de cada comunidad idóneos e inteligentes.

El grado en que uno se puede fiar de la entrevista como fuente de información depende de varios factores, por ejemplo, el objeto de estudio. Si la investigación trata de hacer una reconstrucción histórica, casi todos los datos se obtendrán mediante entrevistas, mientras que en los casos de investigaciones sociológicas se tiende a limitar cada vez más las preguntas formales o a usarlas de otra manera.

Además la cantidad de historia social estereotipada por la tradición difiere mucho en las distintas comunidades. Por ejemplo los polinesios recitarán larguísimas genealogías en manera desconocida entre la mayoría de los pueblos de África. Radin comenta la "memoria prodigiosa" de un indio Winnebago que le estuvo contando una ceremonia compleja durante dos meses enteros trabajando a razón de seis horas diarias.

Claro es que hay varios puntos que un indígena no puede contestar cuando se les pregunta sobre ellos. Sus hábitos intelectuales difieren de los nuestros. A nosotros nos parece que le faltan conceptos de precisión matemática, mientras que a él le extraña nuestra falta de capacidad para medir distancias sin tener una cinta métrica en la mano.

Las esferas de la conducta sobre las que le gente acostumbra generalizar varían también de cultura a cultura. Así por ejemplo un europeo dirá enseguida cuántas horas trabaja y cuánto dinero gana; pero el indígena no sabrá el contenido exacto de su granero o el tiempo que le llevó cultivar su huerta. Por otra parte un inglés no sabrá decir cuál debe ser su comportamiento para con su tía paterna mientras que un melanesio o un africano lo dirá enseguida. Siempre que el antropólogo no puede obtener en entrevistas informes sobre la realidad objetiva, tiene que recurrir a la observación directa.

El uso de entrevistas se está ampliando en las investigaciones sociológicas directas, pues sirve para obtener otro tipo de datos. Por ejemplo, es de gran importancia para determinar las actitudes emotivas y los puntos de vista de los diferentes sectores de una comunidad en los casos en que se está realizando un violento cambio cultural. De hecho muchos antropólogos han creído necesario citar íntegras las respuestas de sus informantes a las preguntas hechas para aclarar sus puntos de vista. Sin embargo, hemos de insistir en que el antropólogo al contrario del psicólogo o al trabajador social, no tiene que descubrir peculiaridades psicológicas individuales, sino solamente aquellas actitudes que están definidas por la tradición para toda la sociedad o para ciertos sectores de ello. Tampoco está en situación de distinguir diferentes tipos de actitudes o de individuos hasta que haya vivido cierto tiempo en la comunidad indígena.

#### E. EL HABLA EN ACCIÓN<sup>48</sup>.

Además de preguntar a sus informantes el antropólogo debe escuchar las conversaciones de los indígenas durante sus actividades cotidianas. De esta manera podrá registrar formas tradicionales como rezos y conjuras que sólo se pueden oír en el curso de la ceremonia en que se usan; obtendrá datos que no se consiguen con preguntas directas pero que se manifiestan en el curso de una fiesta o ceremonia o que puede oír en conversaciones casuales entre indígenas; y descubrirá las normas de conducta verbal características de las distintas formas de relación social. Se puede averiguar cuáles son los intereses dominantes de la gente oyendo lo que dicen y notando sus reacciones espontáneas que no siempre se conforman a las reglas ortodoxas de la tribu. El etnógrafo de campo ha hecho más uso de esta técnica de escuchar conversaciones que el psicólogo o sociólogo que estudian una sociedad moderna<sup>49</sup>. Algunos psicólogos han observado el habla de los niños pero con los adultos no se ha hecho nada sistemático.

Registrar el habla en acción es cosa difícil. En el caso de rezos y conjuros el antropólogo puede recoger las formas con bastante facilidad, pero cuando está escuchando una conversación por fuerza tiene que escoger unas cosas y desechar otras. Se ha dicho que el remedio ideal sería un registro fonográfico continuo pero es dudoso el valor sociológico que pueda tener tal registro. Para decidir cuáles expresiones son típicas y cuáles no el antropólogo debe basarse en su propio juicio madurado a través de varios meses de escuchar conversaciones semejantes. Para presentar a los lectores el resultado de estas selecciones se han intentado varios métodos. Malinowski ha analizado muchas expresiones en su contexto natural principalmente las de carácter mágico y las usadas para coordinar actividades técnicas (65). Firth da ejemplos de conversaciones sostenidas en casa, en la playa o durante una danza (25).

Hunter cuando cuenta cómo se reúnen los Pondo a tomar cerveza, da el número de indígenas que estuvieron en una reunión dada y ejemplos de los chistes que se decían (47). En estos casos más que en otros es necesario que el antropólogo declare cuáles son sus intereses y qué tan buena es su memoria.-. Es valiosa la sugestión de Lindgren en el sentido de que se sometieran a pruebas para medir la memoria (57).

#### F. CUESTIONARIOS.

Han sido la base de muchas investigaciones sociológicas en comunidades civilizadas. Aunque evidentemente son de uso más limitado en el caso de pueblos primitivos, se han aplicado para obtener datos y a veces también para reflejar actitudes y puntos de vista. Los cuestionarios se pueden dividir en dos clases.

##### 1) CUESTIONARIOS DIRIGIDOS A EUROPEOS RESIDENTES ENTRE PUEBLOS PRIMITIVOS.

Son ejemplos el de Morgan sobre términos de parentesco dirigido por el Secretario de Estado a 139 representantes diplomáticos (1860); el de Thurnwald sobre condiciones económicas generales dirigido a los oficiales del gobierno en África Oriental (112); y el preparado por el Instituto Colonial Belga para administradores del Congo a base del cual se están preparando monografías sobre los bantú centrales (113). H.D, Anderson y W. C Eells hicieron un experimento, tratando de obtener datos sobre el temperamento de un pueblo primitivo pidiendo a 34 residentes en Alaska - esquimales blancos casados con esquimales, misioneros, maestros y científicos- sus opiniones sobre las cualidades de los indígenas en cuanto a hospitalidad, modestia, sociabilidad y buen humor. Casi toda la información etnográfica necesitada por los gobiernos coloniales ha sido adquirida de residentes europeos por medio de cuestionarios o métodos semejantes, pero desde el punto de vista antropológico este procedimiento ha sido un fracaso. Se ha podido ver que es posible para algunos extranjeros vivir entre los indígenas toda una vida sin tener contacto con ellos y sin aprender nada de sus costumbres. Claro que hay excepciones y algunos misioneros y administradores han hecho contribuciones muy importantes a la etnográfica. (Cf. las secciones I, y II. A.E.).

##### 2) CUESTIONARIOS DIRIGIDOS A INDÍGENAS ILUSTRADOS.

Se han usado mucho en América para estudios de distribución. Los africanistas también han usado a indígenas educados para registrar casos concretos y para contestar cuestionarios. Schapera los ha usado en un pueblo Tswana para escribir relatos de la vida diaria y para anotar sucesos importantes ocurridos durante su ausencia así como para llevar las cuentas de la expedición. Lo mismo ha hecho E. Hellmann en Johannesburgo<sup>50</sup>, A. T. y G. M. Culwick en Tanganika, E. H. Ashton entre los Basuto y H. Beamer entre los Swazi han obtenido de sus informantes diarios sobre alimentación, y el gobierno de Nigeria ha usado el mismo método. También se han dirigido cuestionarios a maestros y empleados indígenas; la comisión Merle Davis ha usado uno en Suráfrica y Rhodesia del Norte (21). Hasta ahora los cuestionarios han dado sus mejores resultados en el registro de hechos concretos más que en definir opiniones y actitudes. Hay que tener en cuenta que muchos indígenas aun cuando sepan escribir no tienen la costumbre de contestar preguntas como un europeo que se ha acostumbrado a ello desde la escuela.

### G. BIOGRAFÍAS Y AUTOBIOGRAFÍAS.

En 1920 Radin publicó la autobiografía de un indio Winnebago escrita en sus mismas palabras (84) y después han salido varias publicaciones semejantes (75, 111). No hay duda que de esta manera se pueden obtener muchos datos sobre una cultura aunque si fuera la única fuente tendría menos valor que las observaciones del antropólogo sobre esa misma tribu<sup>51</sup>. Las biografías se han usado con dos fines principales: revelar la vida típica de un indígena tomando a un individuo como ejemplo, e ilustrar reacciones individuales hacia ciertas instituciones de la tribu, tales como el ayuno y los sueños sobre espíritus protectores de muchas tribus norteamericanas. El éxito que se obtenga de este segundo punto depende de lo común que sea en la tribu la introspección, no es de extrañar por lo tanto que se iniciara este método para estudiar tribus de Norteamérica con una religión muy individualista. Sería muy importante comparar los informes orales con los escritos por los indígenas que han aprendido hace poco a escribir y que viven en comunidades donde la mayoría de la gente es analfabeta.

### H. DOCUMENTACIÓN CONCRETA

Por lo general, las monografías de los primeros antropólogos presentan todos sus datos en forma de afirmaciones categóricas, por ejemplo; que en la tribu fulana son industrioses cazadores de cabezas, matrilineales, comunistas o lo que sea. Más tarde ya se empezó a dar forma más concreta al material en que se basan las generalizaciones, describiendo incidentes de la vida diaria, citando textos indígenas, nombrando a los informantes, publicando cierto número de sucesos concretos, etc. Se empezó a reconocer la diferencia que hay entre las normas teóricas de la tribu y la realidad de los hechos que muestran esa divergencia. Los etnógrafos han comenzado a acumular material sobre casos concretos de manera semejante a como lo hacen los sociólogos, cuyos métodos han influido en las nuevas técnicas de la etnografía.

Los datos recogidos se refieren a la composición de los grupos sociales, clanes, aldeas y generaciones, y a la frecuencia de costumbres especiales como ciertas formas de matrimonio etc. Los casos concretos no se usan para averiguar características individuales sino para determinar cuál es la vida típica de los miembros de la tribu y cuales sus creaciones a las normas establecidas. El material de este tipo ha sido sumamente valioso para aumentar el campo de la información del antropólogo y para permitirle generalizar sobre instituciones y comportamientos en casos en que el indígena es incapaz de hacerlo<sup>52</sup>. Finalmente, se han hecho algunos esfuerzos por estimar la frecuencia de usos particulares y formas de comportamiento.

El desarrollo de la investigación concreta ha sido gradual. En 1912 Rivers recomendó la recolección de genealogías como un modo de reconstruir la historia de los términos de parentesco en melanesia y actualmente ese es el método usado para el estudio del parentesco de cualquiera que sea la orientación teórica. En 1922 Malinowski insistía en la importancia de publicar planos de las aldeas y de la propiedad agrícola, análisis cuantitativos de la distribución de la riqueza, de la composición de los clanes y relatos de incidentes de la vida diaria (64). Su libro *Coral Gardens and Their Magic* (65) es probablemente la obra etnográfica más documentada sobre esos aspectos de todas las aparecidas hasta la fecha. Actualmente se publican en las monografías censos sociológicos

especialmente de aldeas que muestran los agrupamientos de clases, tipos de matrimonio, estructura de parentesco y movimientos de población; además se da su localización en el espacio y también se transcriben casos judiciales, tanto de los tribunales indígenas como de los europeos (7, 20, 25, 29, 47, 71, 83, 91).

Mead, preparada al principio en Psicología Infantil, ha adaptado el método de casos individuales a su estudio de grupos de muchachas adolescentes en Samoa y ha analizado estadísticamente algunos de sus resultados (71). El uso de autobiografías se ha analizado en la sección III, G. y los etnógrafos americanos son los que han publicado más textos indígenas.

Los intentos de estimar los ingresos de los indígenas o su nivel de vida, han encontrado grandes dificultades. Schapera ha hecho sus cálculos en un pueblo Tswana mediante presupuestos anuales y cómputos del número de cabezas de ganado y del contenido de los graneros, usando también datos de los libros de comerciantes. El gobierno de Nigeria ha usado procedimientos semejantes para imponer los impuestos. Daryll Forde ha calculado los ingresos en especie de un pueblo del Sur de Nigeria (27). Para estadísticas de ingresos o producción véase también las obras de Culwicks (20), Brown and Hutt (17), Hunter (47), Fortes y Richards.

La cuestión de la expresión estadística de los datos antropológicos es también difícil. El investigador trata con gente analfabeta, no tiene estadísticas oficiales fidedignas, maneja una gran cantidad de material que no se puede expresar estadísticamente y, sobre todo, no querrá sacrificar el estudio detallado de una comunidad para poder recoger la gran cantidad de datos necesaria para obtener un muestreo satisfactorio de la tribu entera. Algunos fenómenos como el matrimonio han sido tratados estadísticamente, pero hay que cuidarse de que el deseo de obtener datos objetivos mediante métodos estadísticos no nos lleve a resultados erróneos.

#### I. OBSERVACIÓN DIRECTA DE LA CONDUCTA.

Hasta ahora el material etnológico ha consistido en gran parte en descripciones del medio ambiente de la cultura material etc. y esto es inevitable en el caso de comunidades completamente distintas a las nuestras. El sociólogo que escribe sobre una comunidad moderna no tiene que explicar qué quieren decir palabras como "camión", "cartero" o "tribunal"; por eso en el caso del antropólogo tiene más importancia la técnica descriptiva y el uso de los informes obtenidos por observación directa. Claro que su presentación es selectiva en alto grado. El investigador se interesa por costumbres que son muy distintas a las suyas o semejantes a las de otras comunidades que ha estudiado, por hechos que según su experiencia previa sabe son significativos. Y por aquellas maneras de comportarse que se relacionan con sus intereses teóricos. Algunas veces pone atención durante mucho tiempo en determinado tema antes de llegar a una conclusión<sup>53</sup>, pero en cualquier caso la selección es muy arbitraria.

Los relatos de actividades organizadas como son las de carácter ceremonial o económico han ocupado un lugar importante en las monografías etnográficas aunque no siempre se puede decir leyendo los datos si el etnógrafo presencié el suceso o lo reconstruyo con ayuda de informantes. Sin embargo la manera de presentar el material ha mejorado mucho en cuestiones de detalle añadiendo

a las anteriores descripciones de qué pasaba, datos sobre quiénes actuaban y cómo se comportaban<sup>54</sup>. Se ha intentado anotar la sucesión de actividades y la manera como los indígenas pasan el tiempo para elaborar ciclos anuales, mensuales y aún diarios, no sólo para todo el grupo sino también para los individuos<sup>55</sup>. La observación de actividades no organizadas como la etiqueta y la educación de los niños fue descuidada al principio debido principalmente a que no tienen valor dramático, pero actualmente los antropólogos tratan de registrar todos esos aspectos de la vida. Aquí la dificultad está otra vez en la selección. Al antropólogo le interesan solamente aquellas normas de comportamiento definidas por la tradición y en algunos casos esas normas son difíciles de reconocer<sup>56</sup>. La solución estriba en que el antropólogo esté constantemente formulándose nuevos problemas de acuerdo con sus intereses, y no acumulando datos y más datos sobre sucesos cotidianos. Por esto es digna de tener en cuenta la sugestión hecha a los etnógrafos de que por cada tres semanas que pasan en el campo estén una, examinando y analizando el material ya obtenido.

#### IV. PRESENTACIÓN DEL MATERIAL.

En la presentación de su material el antropólogo encuentra dificultades especiales. Debe explicar las instituciones sociales de una gente cuyo ambiente, cultura material y normas de conducta son totalmente desconocidos a la mayoría de sus lectores. Si trata de hacer "ver" a sus lectores un rincón de la aldea, una danza ceremonial el curso de la vida diaria dentro de una choza. le comunicará impresiones que sin duda son muy subjetivas. No hay palabras exactas para describir la conducta humana, el porte y la expresión de la gente de modo que hay cierta tendencia a considerar no científicas las descripciones sobre esos temas.

Cuando un autor no logra distinguir claramente sus propias emociones y opiniones, las que atribuye a los miembros de la tribu, puede comunicar falsas impresiones a sus lectores. Pero omitir esos relatos vividos de cosas por él presenciadas, puede traer consigo la pérdida de algo que puede ser esencial para la comprensión de la vida social de la tribu. Los autores que dan análisis abstractos de los términos de parentesco sin describir cómo se comporta la gente, no obtienen por ello objetividad científica puesto que lo que presentan no es sino sus propias generalizaciones abstractas, basadas en lo que han observado. En vez de omitir el material descriptivo, sería mejor intentar un examen más rígido de las inclinaciones del observador y de una definición más precisa de los términos usados para describir la conducta humana<sup>57</sup>. En otros casos, el dilema del antropólogo, consiste en que trata de coordinar los informes etnográficos generales como los necesarios para propósitos comparativos o estudios de distribución con una descripción sociológica y psicológica detallada de la conducta humana.

La presentación de los comentarios y opiniones de los indígenas implica también un compromiso. A algunos puede parecer arbitrario escoger el dicho de un informante y descartar el de otros, pero es imposible publicar todo el material escogido y por lo común no se puede llegar a estimaciones cuantitativas con material de ese tipo. También en este caso el deseo de lograr objetividad ha resultado en no publicar muchos datos interesantes ni tampoco las propias opiniones del etnógrafo. En alguna de las contribuciones más importantes de la antropología americana se han publicado textos enteros, casi siempre con el nombre de los informantes, pero muchas veces sin comentarios<sup>58</sup>. De igual modo las autobiografías de indígenas, se han publicado sin explicaciones.

Con tal procedimiento se gana cierto grado de objetividad y el valor lingüístico de los textos es evidente. Pero desde el punto de vista sociológico, es esencial que el investigador diga lo que sabe sobre la edad, rango, grupo social, educación y grado de contacto con otras culturas del informante a condición de que seleccione los datos que da sistemáticamente y explique sus razones para hacerlo. Al estudiar sociedades en las que el grado de variación es grande debido a la estratificación social o a contactos con culturas invasoras, se tiende actualmente a dar ejemplos de las opiniones de los indígenas que contribuyen más a una comprensión correcta de la sociedad de lo que puede hacer una biografía o un texto sin comentarios. Siempre que se pueda se deben incluir materiales de los dos tipos.

En la presentación de los datos contenidos en biografías o en relatos de sucesos determinados, surgen problemas semejantes. El material sobre formas de matrimonio, o la frecuencia del divorcio se puede manejar estadísticamente, no así las biografías o incidentes notables de la vida de la tribu. No parece posible publicar listas enteras de sucesos que ilustran algún aspecto de la cultura y además sería difícil a un lector no familiarizado con esa cultura que sacar generalizaciones propias de ellos. Pero tampoco es satisfactorio el presentar generalizaciones sin el material en que se basan. Un compromiso adoptado por muchos etnógrafos consiste en dar relatos generalizados de la organización de la tribu, ilustrados con una selección de casos concretos. También se puede añadir variaciones individuales de interés especial. Algunos antropólogos<sup>59</sup> han descrito detalladamente el carácter, la apariencia y el comportamiento de sus principales informantes de modo que el lector se da cuenta de los acontecimientos en que participaron y de las maneras en que suministraron sus informes.

## V. CONCLUSIÓN.

La Antropología Social está en proceso de convertirse en una ciencia de observación. Sus intereses teóricos han pasado de los primeros esquemas comparativos y evolucionistas y descripciones superficiales por un lado a reconstrucciones históricas detalladas a base de estudios de cambio cultural y de distribución, y por otro a análisis sociológicos detallados de culturas determinadas. Las técnicas del etnógrafo de campo no han alcanzado la precisión de las de otras ciencias sociales y tal vez nunca la alcancen debido a lo enorme de su objeto de estudio, falta de información previa sobre la región y cultura que estudia y el analfabetismo de la gente con que trata. Sin embargo el antropólogo de campo ha ejercido una influencia considerable sobre los investigadores de sociedades modernas debido principalmente a la amplia visión de la cultura que ha logrado alcanzar, a que trata con sociedades enteras y no con subdivisiones de ellas<sup>60</sup>, a que no está identificado con los valores del grupo que estudia y a que observa directamente las normas de conducta y las reacciones emotivas de todos los sectores de la sociedad.

---

\* Publicado en *The study of society* (F. C. Bartlett et al. eds.), Londres 1939; la traducción de Pedro Carrasco (ENAH, 1944); Notas y Referencias recuperadas del original en inglés por Roberto Melville 2012.



## NOTAS

<sup>1</sup>Tylor y Bastian hicieron muchos viajes, pero no realizaron un estudio sistemático de algún pueblo primitivo. Durhheim, Frazer, Graebner, Hobhouse, McLennan y P. W. Schmidt, para mencionar solamente unos pocos autores que hicieron importantes contribuciones teóricas a la antropología, no llevaron a cabo ellos mismos una investigación de campo. Westermarck estudio personalmente a los pueblos marroquíes, pero él es mucho más conocido por su investigación comparativa.

<sup>2</sup> (79), pág. iv.

<sup>3</sup> A partir de este interés, é en 1899, invitado para este propósito l organizó la primera expedición antropológica británica al Estrecho de Torres en 1899, invitando para este propósito a W. McDougall, C. S. Myers, S. H. Ray, W. H. Rivers, C. G. Seligman y a A. Wilkin (89).

<sup>4</sup> Cfr. La distinción elaborada por A. R. Radcliffe-Brown entre la antropología social como una ciencia generalizadora, como una rama de la sociología comparada, esto es el estudio de cómo funcionan las sociedades, y la etnología, una disciplina histórica, esto es el estudio del origen de las sociedades (16).

<sup>5</sup> Resulta interesante llamar la atención acerca de cuántos antropólogos pioneros tenía una preparación en biología (Haddon, Rivers, Seligman, Huxley, Cald win, Spencer, y otros); obsérvese también el uso por parte de un Haddon de conceptos biológicos para describir las formas de arte (34).

<sup>6</sup> Por ejemplo, las investigaciones particulares acerca de las actividades rituales hacia los animales y plantas, el mantenimiento de tabús alimentarios, que se descubrieron a finales del siglo XIX con el totemismo en una forma dramática en Australia y Norteamérica, y el intento de descubrir un concepto mágico religioso, similar a la creencia en el maná descrito por Coordington en Melanesia (cfr. J. H. Hutton que equipara al maná con el aren de los nagas Ao en una nota a pie de página en (76), pág. 257; y la concepción de la hasina en Madagascar de A. van Gennep (32).

<sup>7</sup> Véase el capítulo 14, Sección I.

<sup>8</sup> En breve frase una a sus investigadores de campo, que fue publicado por primera vez en 1907, contiene una sección encabezada como "Miscelánea de supersticiones", que conduce el observador a hacer indagaciones acerca de cosas raras como el travestismo, el mal de ojo, la couvade, y cosas por el estilo (30).

<sup>9</sup> Ésta estaba integrada por un etnólogo, un arqueólogo y un lingüista y su objeto era definido como "la investigación de las tribus, presentes y pasadas, de las costas del Océano del Pacífico Norte, la investigación de la historia del hombre en una área bien definida" (12).

<sup>10</sup> Las contribuciones de Evans-Pritchard pertenecen, sin embargo, al grupo que aquí llamamos estudios sociológicos intensivos (Sección D, más adelante)

<sup>11</sup> Para los detallados estudios comparativos de las áreas culturales por parte de los antropólogos norteamericanos, véase la Sección C, 3, adelante.

<sup>12</sup> Es típica la afirmación de Roscoe de que la finalidad era "describir la vida social y religiosa de los baganda en los viejos tiempos" antes del arribo del hombre blanco ((96), pág. ix) y estudiar "aquellas razas primitivas de hombres que estaban disolviéndose frente a nosotros y que aún nos pueden revelar secretos que jamás podremos extraer de todas las tabletas de Babilonia o de las pirámides de Egipto" ((96) pág. vi). Véase también la descripción de Rivers de las modalidades del parentesco existentes como "indicadores ocultos de

---

antiguas instituciones sociales “cuyo “estudio es esencial para el avance del conocimiento de la sociología prehistórica” ((94), ii, pág. 3).

<sup>13</sup> Ver los comentarios de Bartlett acerca de los efectos de esta percepción de urgencia acerca del trabajo de los antropólogos comparándola con la de los psicólogos sociales (2); también en *Notes and Queries*, 1874: “Entre más remota y desconocida sea una raza o tribu, más valiosa será la evidencia empírica derivada o resultante del estudio de sus instituciones...” ((79), pág. iv). Hay que recordar que las primeras investigaciones antropológicas se realizaron principalmente en Oceanía y en Norteamérica, donde las razas primitivas estaban desapareciendo a un ritmo alarmante.

<sup>14</sup> Comparar el relativamente pequeño número de rasgos culturales, o “Síntomas” que enlista Graebner o Frobenius con los detallados análisis de minúsculas variaciones en las formas culturales que se mencionan al final de esta sección.

<sup>15</sup> Ver su descripción de las metas de la antropología (12, 13) y también su prefacio al libro escrito por M. Mead (71).

<sup>16</sup> A partir de los 158 rasgos utilizados en una comparación de las tribus del noroeste californiano con los pueblos vecinos, Kroeber y Driver distinguen 15 diferentes tipos de casas, identificando como rasgo cultural aislado la presencia o ausencia, por ejemplo de separaciones entre 12 y 20 pies de ancho, comparados con las de 30 a 40 pies de ancho, o arriba de 60 pies de ancho, mencionando el uso de redwood, sugar-pine, cedar bark y otros (54). Gifford, al estudiar la suma de interrelaciones conceptuales de 50 sistemas de parentesco, se topa con 37 usos clasificatorios diferentes de los términos de parentesco (33).

<sup>17</sup> Klimer defiende el uso de un cuestionario acerca de 1000 rasgos culturales entre los indios de California con este razonamiento: Ayuda a poner atención a las viejas culturas como diferentes de aquellas híbridas en las cuales ellos viven ahora ((51), 1935, pág. 10), y es interesante que estas culturas híbridas solo recientemente han comenzado a estudiarse. Spier en su relato de la tribu yaman se lamenta no haber sido capaz de completar una descripción de la vida tribal con un hombre viejo (“Yaman tribes of the Gila River”, Univ. of Calif. in Amer. Arch. Ethnol., 1933). Cfr. También a Lowie (60), pág. Xxi.

<sup>18</sup> Cfr. Radcliffe-Brown: “El significado de un elemento solo puede establecerse cuando la cultura es considerada como un conjunto de partes entrelazadas” ((16), pág. 155); y Malinowski: “la cultura no debe tratarse como una aglomeración suelta de costumbres, como un saco de curiosidades antropológicas, sino como un conjunto viviente e interconectado” (“Social Anthropology”, *Encyclopaedia Britannica*, 14th ed., 1929, xx, pág. 864).

<sup>19</sup> Cfr. El prefacio de Frazer al trabajo de Malinowski (164), pág. ix: “El ve al hombre, para decirlo así, en un círculo, y no en un plano”. Herskovits también utiliza la palabra “presentación redonda” ((40), pág. 22) para describir este tipo de trabajo.

<sup>20</sup> La relación entre la teoría antropológica y las oportunidades de campo queda mejor documentada por este hecho. El investigador de campo, norteamericano o británico, que ha estudiado por períodos prolongados a una cultura viva tiende a adoptar esta perspectiva sociológica. Aquellos que han tendido que reunir información a partir de sobrevivientes de culturas extintas inevitablemente demuestran más claramente un interés histórico.

<sup>21</sup> Por ejemplo, la institución de la familia satisface la necesidad primaria de la procreación, y está vinculada a una localidad particular y a un sistema de viviendas. Sus miembros sostienen un cuerpo organizado de creencias respecto a la descendencia, y aceptan una serie de obligaciones legales como entre el esposo y la esposa, los padres y los hijos, y otras similares, toda la familia y el grupo de parientes tienen aspectos específicos de orden político, económico, religioso, educativo y otros (66).

<sup>22</sup> Véase como trata Malinowski el comercio (64), el sexo (69), la magia y la agricultura (65): Firth, el parentesco primitivo (25); Evans-Pritchard, la magia (83); Fortune, la brujería (29); Mead, La adolescencia (71); Bateson, los rituales mortuorios y los patrones de conducta entre los dos sexos (6); Hogbin, la ley (94); Richards, la dieta y la economía (*Land, Labour and Food in Northern Rhodesia*, London: Oxford University Press, 1935).

<sup>23</sup> Los materiales acerca de Norte América han sido tratados de una manera semejante (Ver Eggan, F, ed., *Social Anthropology of North American Tribes*, University of Chicago Press, 1937, págs. 456).

<sup>24</sup> Vide, Benedict (7, 8) que usa términos como “apolíneo” y “dionisiaco” para clasificar a las culturas primitivas. Linton describe la orientación de los intereses de un pueblo amante de la guerra y de otro donde la organización familiar en la base de la agrupación social (59). Mead también usa la idea de patrones culturales (*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, London; Routledge, 1935, págs. 335).

<sup>25</sup> Mirar particularmente el trabajo de Mead, por ejemplo (71).

<sup>26</sup> Cfr. E. W. Smith (108) para tener una expresión de este punto de vista. Tan temprano como 18965, hubo un intento de crear un Buró Imperial de Etnología para reunir datos considerados de “inmenso valor para la ciencia y para el mismo gobierno”, tal como lo relata Myers (77); véase también a Seligman (106), págs. xvii-xix.

<sup>27</sup> en la India; véase también la argumentación del trabajo del servicio para el Congo Belga, descrito por Verhulpen (113).

<sup>28</sup> Cfr. (35), págs. 45-49.

<sup>29</sup> Herkovits (38) publicó este esquema conjuntamente con un resumen de los trabajos realizados por investigadores de campo, británicos y norteamericanos, acerca de este problema, y sugiere definiciones para términos como aculturación, asimilación, etc. Cfr. También el intento previo de Bartlett para definir diferentes formas de contacto cultural (3), las sugerencias de Malinowski para hacer un análisis funcional del cambio cultural (67) y el esquema que propuso Bateson (4).

<sup>30</sup> Véase, por ejemplo, a Herkovits (38, 39), Mead (70), Redfield (88) y Radin (“The influence of whites in the Winnebago cultures”, *Proc. State Historical Society of Wisconsin*, 1913, págs. 137-145. E. J. Lindgren descubrió el contacto entre los Reiner Tungus y los Cosacos rusos de Manchuria (56).

<sup>31</sup> Herkovits (38) ha subrayado la importancia de investigar contactos entre diferentes poblaciones indígenas en los Estados Unidos, Melanesia y Suráfrica y Africa Occidental (Págs. 124)

<sup>32</sup> M. Fortes, S. Hofstra, Hunter, L. P Mair, S. F. Nadel, K. Oberg, M. Read, A. I. Richards, I. Schapera, G. Wagner, G. Wilson. El trabajo de I. Hogbin en Polinesia es similar (43)

<sup>33</sup> Bartlett (2) también sugiere esto. La expedición nutricional descrita anteriormente (Sección E) es un ejemplo del tipo de trabajo que podría llevarse adelante.

<sup>34</sup> Un ejemplo de esto está en el trabajo de Benedict acerca de la mitología zuni en un área donde la cultura de estos es bien conocida y donde ella tenía experiencia previa de trabajo de campo (9). Véase también el estudio de Schapera acerca de la ley tswana, etc. (101).

<sup>35</sup> Spencer y Gillen trabajaron entre unos 2000 australiantos (arunta); Malinowski entre uno 1,300 trobriandeses, R. Firth entre unos 1,200 tikopias, R. Fortune entre 1,200 dobuanos y mead entre unos 2,000

---

isleños de Manus. En cambio, los estudios de tribus africanas tienen comúnmente unas poblaciones más numerosas, entre 10,000 y 150,000 en África del Sur y África del Este, y hasta 500,000 en el África Occidental.

<sup>36</sup> Por eso un antropólogo puede hacer una buena descripción de una primitiva fundición de hierro, pero no podría pretender hacer una descripción adecuada de unos altos hornos sin la asesoría de un especialista.

<sup>37</sup> K. Rasmussen, él mismo mitad esquimal, y diestro hablante de la lengua, publicó un valioso compendio de relatos esquimales, magia, canciones y supersticiones, así como un vocabulario, pero él no nos proporciona una descripción íntima de la vida cotidiana (86). Herskovits señala (38) que la renuencia de un observador para registrar lo familiar es un inconveniente en el estudio del contacto entre un pueblo primitivo y una civilización europea, y cita (pág. 19) la afirmación de Schapera (101) de que parece “una tontería registrar los detalles de una boda cristiana, o de la ceremonia de la confirmación, con la misma fidelidad, no digamos entusiasmo, con la que uno anotaría y registraría la reparación de un jardín o de una choza”.

<sup>38</sup> Cfr. La discusión del “calor de lo extranjero” en los Capítulos XIII y XVI.

<sup>39</sup> La postura de R. S. y H. M. Lynd y de sus ayudantes que fueron capaces de comparar dos etapas del desarrollo de un típico pueblo del Medio Oeste en los Estados Unidos por medio de un análisis de periódicos y de registros municipales y de otro tipo (61), puede contrastarse con la del promedio de los antropólogos. En cambio, muchos antropólogos norteamericanos han disfrutado de los frutos de años de continua investigación hecha por sus predecesores, y también de la posibilidad de hacer repetidas visitas a sus áreas de trabajo de campo. Así Lowie, por ejemplo, menciona la primera visita del príncipe Maximiliano a los indios crow en 1833, y él mismo pudo estudiarlos en 1907, 1910-13, y 1931 ((60), págs. xiii-xvii). Benedict pudo comparar los resultados de su estudio de la mitología zuni con los de Cushing cincuenta años antes (9). El análisis de Lesser sobre el juego de pelota en la danza del Espíritu está basado en el trabajo de Mooney, en 1890 (55)

<sup>40</sup> Radcliffe-Brown (16) señala la diferencia entre tipos de investigación ‘diacrónicos’ y ‘sincrónicos’; cfr. Firth ((125), pág. 128) y Bateson ((16), pág. 3).

<sup>41</sup> En algunas sociedades sudafricanas el culto al europeísmo es tan fuerte que el nativo hace un tremendo esfuerzo por aprender inglés y hablarle al antropólogo en ese idioma.

<sup>42</sup> (60), págs. xviii-xx; sin embargo, él recomienda el uso de la lengua nativa siempre que sea posible e insiste en la necesidad de tener un conocimiento suficiente para ser capaz de supervisar la traducción del interprete. Léase también a Herskovits que expresa un punto de vista semejante (39).

<sup>43</sup> Cfr. (64), pág. 21. Bateson reclama que en todas las publicaciones “debe describirse el tipo al que pertenece el investigador” (5). Esto podrá ser o no posible. Lindgren subraya la importancia de seleccionar un medio con el que haya una congenialidad o parecido temperamental (57, 58), pero tenemos poca evidencia concluyente en torno a este punto.

<sup>44</sup> Lindgren señala que en el lejano Oriente desde el hombre blanco comúnmente no tiene prestigio, ni apoyo oficial (58), y donde la seguridad de los viajeros depende en cierto modo de su relativa popularidad, es aconsejable hacer muy pocas preguntas y esperar las confidencias espontáneas. (57).

<sup>45</sup> Roscoe, por ejemplo, dice que él ha obtenido información acerca de los baganda sentado en una choza, a donde eran llevados ancianos provenientes de varias aldeas ((96), pág. x), y muchas investigaciones etnográficas se han basado casi en su totalidad en la información dada por los nativos entrevistados individualmente, y no como representantes de un grupo.

<sup>46</sup> Read ha vuelto recientemente a Nyasaland en su tercera visita para realizar una investigación especializada acerca de los efectos del trabajo migratorio (abstentee labour) en las condiciones de vida de los nativos y en la producción de alimentos. Los dos años anteriores de trabajo de campo estuvieron dedicados al estudio general de la tribu Ngoni.

<sup>47</sup> En la fase inicial de la investigación, toda la información resulta útil, y el antropólogo se siente agradecido con cualquiera de los nativos que esté dispuesto a hablar con él.

<sup>48</sup> Cf. Malinowski (65) para el desarrollo de este concepto.

<sup>49</sup> El movimiento de la “observación masiva” [Mass-Observation] intentó estos métodos (vea Jennings, H. y Madge, C. (ed.), *May the Twelfth: Mass-Observation Day Surveys*, London, Faber & Faber, 1937, pág. 431).

<sup>50</sup> Ver (37); también “Urban native food in Johannesburg” *Africa*, 1936, ix, 277-290.

<sup>51</sup> E. Demant Hatt persuadió a un lapp kantoikeiko que preparara (1907-8) un escrito en finlandés y en lappish, y luego él publicó la traducción al danés en 1911; esto pertenece a una categoría diferente. Este documento muy apreciado con las notas de la señora Hatt trata de muchos aspectos descritos por autores escandinavos y otros más durante varias centurias (36).- E. J. L.

<sup>52</sup> Así un informante inteligente puede describir sólo el tipo más común de los contratos matrimoniales, mientras que un censo casa por casa puede revelar cinco o seis formas anómalas.

<sup>53</sup> El observador que va al campo preparado para estudiar los métodos educativos de la gente, observará cuidadosamente las veces que él vio cuando se castigaba a un niño; pero podría ocurrir que al final de su investigación accidentalmente mirara cuando un niño fuera abofeteado, y percatarse de pronto que él no ha sido testigo anteriormente de algo semejante. Cfr. La ‘percepción de un adiestrado trabajador social en el capítulo XV, sección VII, C, 2.

<sup>54</sup> La posibilidad de una descripción compleja varía de acuerdo al conocimiento de la cultura por parte del etnógrafo y al número de generalizaciones acertadas que él ya haya formulado acerca del sistema de relaciones. El recién llegado puede registrar con suficiente precisión, “La gente fue a la pesca del bonito”, información que podría proporcionar un documental. El etnógrafo que comprende la organización social de la tribu y está familiarizado con las relaciones entre los habitantes de la aldea, podría en cambio sustituir ese registro por el siguiente: “X fue a la pesca del bonito con Y, porque Y es su tío materno y tiene la obligación legal de acompañarlo. El escupió al aire, no para aclarar su garganta, sino para invocar la bendición de los espíritus”

<sup>55</sup> Véase Richards, *Land Labour, and Food in Northern Rhodesia*.

<sup>56</sup> Cfr. La afirmación de Mead de que los métodos de dar de mamar a los infantes son tan estandarizados como los métodos de deshacerse ritualmente del cordón umbilical, pero estos últimos pueden conocerse mediante preguntas y respuestas, mientras que los primeros sólo se conocerán luego de un largo proceso de observación ((73), pág. i).

<sup>57</sup> Esto obviamente resulta muy importante para aquellos investigadores de campo que basan sus generalizaciones acerca del patrón cultural o ethos de un grupo a partir de impresiones subjetivas, como es el caso de las descripciones de Benedict, Mead y Bateson acerca de la conducta de diferentes tribus como ‘dionisiacas’, ‘dóciles’, ‘fanfarrones’, ‘alegres’, ‘cooperativos’ y otros más (cfr. (6), (7) y Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*)

<sup>58</sup> Boas estableció con vigor la importancia de publicar textos nativos sin comentarios. Gifford enumera los nombres de 150 informantes que le proporcionaron información para su investigación sobre el parentesco en California, sin proporcionar ningún análisis descriptivo (33). Cf. También Radin (85) por sus comentarios críticos a este procedimiento

<sup>59</sup> Por ejemplo, Malinowski, Evans-Pritchard y Mead.

<sup>60</sup> La mayoría de las encuestas de comunidades modernas quedan restringidas a las clases que se encuentran debajo de la línea de la pobreza (Cfr. Capítulo XVIII).

#### REFERENCIAS

- (1) Anderson, H. D., and Eells, W. C., 1935, *Alaska*, Stanford University Press, 1935, págs. 472, *Natives*.
- (2) Bartlett, Sir F., 1937, "Psychological methods and anthropological problems," en *Africa*, Vol. X, Número 4, págs. 401-420.
- (3) Bartlett, Sir F., 1923, *Psychology and Primitive Culture*, Cambridge University Press, págs. 294, Cambridge.
- (4) Bateson, G., 1935, "Culture contact and schismogenesis," en *Man*, xxxv, 199.
- (5) Bateson, G., 1934, "Field work in social psychology in New Guinea," *I Congreso. Intern. Des Sciences Anthropol. Ethnol.*, 153.
- (6) Bateson, G., 1936, *Navem*. Cambridge University Press, págs. 286, Cambridge.
- (7) Benedict, R., 1935, *Patterns of Culture*; Routledge, págs. 291, London.
- (8) Benedict, R., 1925, "Psychological types in the cultures of the southwest" *XXIII Intern. Congr. Americanists*, Págs. 57-58, New York.
- (9) Benedict, R., 1935, "Zuni mythology" *Columbia Univ. Contr. to Anthropol.*, xxi, New York.
- (10) Blackwood, B., 1927, "A study of mental testing in relation to anthropology," en *Mental Measurements Monographs*, No.4.
- (11) Boas, F., 1930, "Anthropology," en *Ency. of the Soc. Sciences*, A. Seligman, Macmillan, Vol. II, págs. 73-110, London.
- (12) Boas, F., 1900, "Introduction," en *Publications of the Jesup North Pacific Expedition, I. Mem. of the Amer. Mus. of Natur. Hist*, ii, págs. 3-6.
- (13) Boas, F., 1920, "The methods of ethnology," *Amer. Anthropol.*, xxii, 311-321.
- (14) Brown, A. R. Radcliffe-, 1924, "The mother's brother in South Africa," en *S. African J. of Scienc*, xxi, págs. 512-515.
- (15) Brown, A. R. Radcliffe-, 1931, "The present position of anthropological studies," en *Brit. Art. Adv. Sci., Centenary Meeting, 1931, Presidential Address (Section H)*. 141-171.

- 
- (16) Brown, A. R. Radcliffe-, "The social organization of Australian tribes," *Oceania Monographs*, 1931. No. 1. págs. 124.
- (17) Brown, G. Gordon. and Hutt, A. McD. Bruce, *Anthopology in Action*. Oxford University Press, 1935. págs. 272.
- (18) Chinnery, E. W. P., and Haddon. A. C., "Five new religious cults in British New Guinea," *Hibbert Journal*. 1917. xv, 448-463.
- (19) Culwick. A. T., and Culwick, G.M., "Culture contact on the fringe of civilization," *Africa*, 1935. viii, 163-170.
- (20) Culwick, A. T., and Culwick, G. M., *Ubena of the Rivers*. London: Allen and Unwin, 1935. págs. 444.
- (21) Davis, J. Merle, *Modern Industry and the African*, London: Macmillan, 1933. págs. 425.
- (22) Deacon, A. B., *Malekula*. London: Routledge, 1934. págs. 789.
- (23) Elkin, A. P., "Social organization in the Kimberley Division," *Oceania*, 1931-2, ii, 296-333.
- (24) Elkin, A.P. "Studies in Australian totemism," *Oceania Monographs*, 1933. No. págs. 147.
- (25) Firth, R., *We, the Tikopia*. London: Allen and Unwin, 1936, págs. 605.
- (26) Fison, L. and Howitt, A. W., *Kamilaroi and Kurmai*. Melbourne: Robertson, 1880. págs. 372.
- (27) Forde, C. Daryll, "Land and labour in a Cross River village, Southern Nigeria," *Geog. J.*, 1937, xc, i, 24-51.
- (28) Fortes, M., "Culture contact as a dynamic process," *Africa*, 1936. ix, i, 24-55.
- (29) Fortune, R., *Sorcerers of Dobu*. London: Routledge, 1932. págs. 318.
- (30) Frazer, J. J. *Questions on the Customs, Beliefs, and Languages of Savages*, 3rd imp. Cambridge University Press, 1916. págs. 51.
- (31) Frobenius, L., and Wilm, R. von (ed.), *Atlas Africanus: Belege zur Morphofogie der Afrikanischm Kulturen*. Munich: Beck, 1921-2. 3 vols.
- (32) Gennep, A. van, "Tabou et totémisme á Madagascar," *Bibl. de l'Ecole des Hautet Etudes, Sciences Religieuses*) xvii. Paris; Leroux. 1904. págs. 362.
- (33) Gifford, E. W., "Californian kinship terminologies." *Univ. of Calif. Pub. In Amer. Arch. Ethnol.*, 1922, xviii. págs. 285.
- (34) Haddon, A. C., *Evolution in Art*. London: Scott, 1895. págs. 364.
- (35) Hailey, Lord, *An African Survey*. London: Oxford University Press, 1938. págs. 1662.
- (36) Hatt, E. Demant, *Turi's Book of Lappland*. London: Jonathan Cape, 1931. págs. 295.

- 
- (37) Heilmann, E., "Native life in a Johannesburg slum yard," *Africa*. 1935. viii, 34-62.
- (38) Herskovits, M. J., *Acculturation*. New York: Augustin, 1938. págs. 155.
- (39) Herskovits, M. J., *Dahomey, an Ancient West African Kingdom*. New York: Augustin, 1938. i. págs. 402: ii, págs. 407.
- (40) Herskovits, M. J., *Life in a Haitian Valley*. New York: Knopf, 1937. págs. 350.
- (41) Herzog, G., "Special song types in North American Indian music," *Zsch. f. vergl. Musikwissenschaft*. 1935, iii, 1-2, 23-33.
- (42) Hocart, A. M., "Lau Islands, Fiji," *Bernice P. Bishop of Museum Bull.*, 1929. No. 62. Honolulu. págs. 241.
- (43) Hogbin. L.. "Culture change in the Solomons," *Oceania*, 1934, iv, 233-267.
- (44) Hogbin, I., *Law and order in Polynesia*. London: Christophes, 1934. págs. 296.
- (45) Hunter, M., "Methods of study of culture contact," *Africa*, 1934, vii, 335-350.
- (46) Hunter, M., "Notes on changes in Xosa resulting from contact with Europeans," *Africa*, 1934. vii, 100-104.
- (47) Hunter, M., *Reaction to Conquest*. Oxford University Press, 1936. págs. 582.
- (48) Ivens, W. G., *Melanesians of the South-east Solomon Islands*. London: Kegan Paul, 1917. págs. 529.
- (49) Keesing, F. M., "The changing Maori," *Mem. of the Board of Maori Ethnol. Res.*, 4, New.Plymouth, New Zeland; Avery, 1928. págs. 198.
- (50) Keesing. F. M., *Modern Samoa*. London: Allen and Unwin, 1934. págs. 506.
- (51) Klimek. S., "Culture element distributions," *Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. Ethnol.*" 1935, xxxvii, I, 1-70; (with Gifford, E. W.), 1936, xxxvii, 2, 71-100.
- (52) Koppers, V., *Unter Feuerland Indianern*, Stuttgart: Strecker and Schröder, 1924. págs. 243.
- (53) Krige, E., "Changing Conditions in marital relations and duties among urbanized natives", *Africa*, 1936, ix, 1-23.
- (54) Kroeber, A. L., and Driver, H. E., "Quantitative expression cultural relationships," *Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. Ethnol.*, 1932. xxxi, 221-256.
- (55) Lesser, A., "The Pawnee Ghost Dance hand game," *Columbia Univ. Contr. to Anthropol.*, xvi. New York: Columbia University Press, 1933. págs. 337.
- (56) Lindgren. E. J., "An example of culture contact without conflict," *Amer. Anthropol.*, 1938, xl, 4, 605-621.
- (57) Lindgren, E. J., "Field work in social psychology," *Brit. J. of Psychol.*, 1935. xxxvi, 2, 174-182.



- 
- (58) Lindgren, E. J., "Field work in social psychology in Eastern Asia," *I Congr. Inter. des Sciences Anthropol. Ethnol.*, 1934. 152-3.
- (59) Linton, R., *The Study of Man*. New York, 1936. págs. 503.
- (60) Lowie, R. H., *The Crow Indians*. New York: Farrar and Rinehart, 1935. págs. 350.
- (61) Lynd, R. S., and Lynd, H. M., *Middletown*. London: 1929. págs. 550.
- (62) Mair, L. P., *An African People in the Twentieth Century*. Routledge, 1934. págs. 300.
- (63) Mair, L. P., "The study of culture contact as a practical problem," *Africa*, 1934, vii, 4, págs. 415-422.
- (64) Malinowski, B., *Argonauts of the Western Pacific*. London; Routledge, 1922. págs. 527.
- (65) Malinowski, B., *Coral Gardens and Their Magic*. London; Allen and Unwin, 1935. i, págs. 500; ii, págs. 350.
- (66) Malinowski, B., "Culture," *Ency. of the Soc. Sciences* (ed. E. R. A. Seligman), 1931, iv, 621-646.
- (67) Malinowski, B., "Introductory essay: the anthropology of changing African cultures," in *Methods of study of culture contact in Africa*, Intern. Inst. of African languages and Cultures, Memo. xv; London: Oxford University Press, 1938, vii-xxxviii.
- (68) Malinowski, B., "Practical anthropology," *Africa*, 1929, ii, 22-38.
- (69) Malinowski, B., *The Sexual Life of Savages*. London: Routledge, 1929. págs. 506.
- (70) Mead, M., "The changing culture of an Indian tribe," *Columbia Univ. Contr. to Anthropol.*, xv. New York: Columbia University Press, 1930. págs. 313.
- (71) Mead, M., *Coming of Age in Samoa*. London: Jonathan Cape, 1919. págs. 297.
- (72) Mead, M., "An investigation of the thought of primitive children," *Roy. Anthropol. Inst.*, 1930, lxii, 173-190.
- (73) Mead, M., "More comprehensive field methods," *Amer. Anthropol.* 1933, xxxv, 4, 595-610.
- (74) Meek, C. R. *A Sudanese Kingdom*. London: Kegan Paul, 1931. pp. 548.
- (75) Michelson, T., "Narrative of an Arapaho Woman," *Amer. Anthropol.*, 1933, xxxv, 4, 595-610.
- (76) Mill., J. P., *The Ao Nagas*. London; Macmillan, 1926. pp. 500.
- (77) Myres, J. L., "The science of man in the service of the state," *J. Roy. Anthropol. Inst.*, 1929, lix. 9-52.
- (78) Nadel, S. F., "The typological approach to culture." *Character and Personality*, 1937, v, 4, 267-284.
- (79) *Notes and Queries Anthropology*, 1st ed. London: Stanford, 1874. págs. 146.

- 
- (80) *Notes and Queries in Anthropology*, 5th ed. London; The Royal Anthropological Institute, 1929, págs. 404.
- (81) Oliver, R. A. C., "The adaptation of intelligence tests to tropical Africans," *Overseas Education*. 1933. iv, 186-192; v, 8-13.
- (82) Porteous, S. D., *The Psychology of a Primitive People*. London; Arnold, 1931. págs. 438.
- (83) Pritchard, E. E. Evans-, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press. 1937. págs. 558.
- (84) Radin, P., "The autobiogxaphy of Winnebago Indian," *Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. Ethnol.*, 1920, xvi, 381-473 (Republished as *Crashing Thunder*. New York, 1927).
- (85) Radin. P., *The Method and Theory of Ethnology*. London; McGraw Hill, 1933. págs. 278.
- (86) Rasmussen, K., "The Netsilik Eskimos," *Report of the Fifth Thule Expedition*, 1921-4, viii. Copenhagen, 1931. págs. 542.
- (87) Read, M., "Native standards of living and African culture change," *Intern Inst. of African Languages and Cultures*, Memo. xvi. London: Oxford University Press, 1938. págs. 56.
- (88) Redfield, R., "Tepoztlan, a Mexican village," *Univ. of Chicago Publ. in Anthropol., Ethnol. Series*; University of Chicago Press, 1930. págs. 247.
- (89) *Report, of the Cambridge. Anthropological Expedition to Torres Strait*. Cambridge University Press, 1901-1935. 6 vols.
- (90) Richards, A. I., "Anthropological problems in North-Eastern Rhodesia," *Africa*, 1932. v, 121-144.
- (91) Richards, A.I., "The village census in the study of culture contact." *Africa*, 1935. viii, 20-33.
- (92) Rivers, G. H. L. -F. Pitt-, *The Clash of Culture and the Contact of Races*. London: Routledge, 1911. págs. 312.
- (93) Rivers, W. H. R., "A genealogical method of collecting social and vital statistics," *J. Roy. Anthropol. Inst.*, 1900, xxx: 74-82.
- (94) Rivers, W. H. R., *The History of Melanesian Society*. Cambridge University Press. 1911. i, págs. 400; ii, págs. 610.
- (95) Roheim. G. *Australian Totemism: A Psycho-Analytic Study in Anthropology*. London; Allen and Unwin, 1915. págs. 487.
- (96) Roscoe, J., *The Baganda*. London: Macmillan. 1911. págs. 547.
- (97) Roscoe J., *The Bakitaraa*. Cambridge University Press, 1913. págs. 370.
- (98) Roscoe, J., *The Northern Bantu*. Cambridge University Press, 1915. págs. 305.

- 
- (99) Sapir, E., "Time perspective in an original American culture," *Geol. Survey of Canada, Anthropol. Series*, 1916, No. 13. págs. 85.
- (100) Schapera, I., "Economic changes in South African native life," *Africa*, 1928, i. 170-188.
- (101) Schapera, I., "Field methods in the study of modern culture contacts," *Africa*, 1935, viii, 3, 315-328.
- (102) Schebesta, P., *Bambuli, die Zwerge von Kongo*. Leipzig: Brockhaus, 1933. págs. 270.
- (103) Schebesta, P., *Bei den Urwaldzwerge von Malaya*. Leipzig: Brockhaus, 1927. págs. 278.
- (104) Seligman, C. G., "Anthropology, Applied," *Ency. Brit.*, 14th ed., ii, 1929. 46-50.
- (105) Seligman, C. G., *The Melanesians of British New Guinea*. Cambridge University Press. 1910. págs. 766.
- (106) Seligman, C. G., and Seligman, B.Z., *The Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*. London: Routledge, 1932. págs. 565.
- (107) Seligman, C. G., "The unconscious in relation to anthropology," *Brit. J. of Psychol.*, 1928, xviii, 373-387.
- (108) Smith, E. W., *The Golden Stool*. London: Edinburgh House Press. 1927. págs. 344.
- (109) Spier, L., "Klamath ethnography," *Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. Ethnol.*, 1930, xii, págs. 338.
- (110) Spier, L., "The sun dance of the Plains Indians," *Anthrop. Paper of the Amer. Mus. of Natur. Hist.*, 1921, xvi, 451-527.
- (111) Steward, J. H., "Two Paiute autobiographies," *Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. Ethnol.*, 1934. xxxiii. 423-438.
- (112) Thurnwald, R. C., *Black and White in East Africa*. London: Routledge, 1935. págs. 419.
- (113) Verhulpen, E., *Baluba et Baluhaisés du Katango*. Antwerp: L'Avenir Beige, 1936. págs. 534.
- (114) Wagner, G., "The study of culture contact and the determination of policy," *Africa*, 1936, ix, 317-331.
- (115) Williams, F. E., *Orokaiva Magic*. London: Oxford University Press, 1928. págs. 231.
- (116) Williams, F. E., "The Vailala madness and the destruction of native ceremonies in the Gulf Division," *Territory of Papua, Anthropol. Reports*, No.4. Port Moresby, 1933. págs. 78.
- (117) Wissler, Clark, *The American Indian*. London: Oxford University Press, 1922. págs. 474.
- (118) Wissler, Clark, *Man and Culture*. London: Harrap, 1923. págs. 371.

## MALINOWSKI EN MÉXICO \*

*SUSAN DRUCKER-BROWN*

En junio de 1940, Bronislaw Malinowski, su esposa Valetta Swann y el joven etnólogo mexicano Julio de la Fuente, iniciaron una investigación en el valle de Oaxaca. Malinowski hablaba fluidamente el español por haberlo aprendido muy joven en las Islas Canarias,<sup>1</sup> y por su parte Julio de la Fuente se expresaba en correcto inglés debido a su estancia de cuatro años en la ciudad de Nueva York. De este modo, *La economía de un sistema de mercado en México*, cuyo subtítulo es *Un ensayo sobre etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*, fue el resultado del trabajo conjunto de estos dos hombres,<sup>2</sup> entre quienes existía un agudo contraste: Malinowski tenía 56 años y se hallaba en la cima de la fama cuando llegó a México, mientras Julio de la Fuente, de 35 años, iniciaba apenas su carrera de antropólogo.

Malinowski era profundamente apolítico, en el sentido de no estar afiliado a ningún partido. Nació en Polonia, ahí se educó y, más tarde, en Alemania adquiriría madurez en ese estado multinacional conocido como Imperio Austrohúngaro. Después viajó por varios países del Mediterráneo, vivió en Australia, las islas Trobriand, Inglaterra y los Estados Unidos; por lo tanto tenía gran experiencia personal en una amplia diversidad de sistemas políticos. Como la mayoría de los polacos, al final de la Primera Guerra Mundial se hallaba en desacuerdo con los Habsburgo y, aunque había sido un entusiasta patriota al final se convirtió en ciudadano británico.

Julio de la Fuente provenía de un pequeño pueblo de Veracruz y fue educado en la capital del estado y en la ciudad de México, donde trabajó como artista y desempeñó otros muchos empleos. Fue un activo estudiante de marxismo y la mayor parte de su vida adulta militó en organizaciones políticas masivas, pero su labor como antropólogo lo desligó finalmente de esas tareas, aunque siempre consideró a la antropología como un medio para contribuir al desarrollo político de México,

*La economía de un sistema de mercado en México* plantea la siguiente pregunta: ¿cuál es la función de los pequeños y numerosos mercados distribuidos por todo el valle de Oaxaca? Como respuesta tenemos la primera descripción de algunos de ellos y, asimismo, el paso inicial hacia un análisis de la interdependencia socioeconómica de las comunidades donde dan servicio tales mercados.

Originalmente, el ensayo se proyectó para los estudiantes y la contribución de Malinowski fue definitiva, pero De la Fuente aportó su vasto conocimiento etnográfico sobre la región y su

conciencia respecto a los problemas sociales de México en esa época. Como descripción del valle de Oaxaca en el año de 1940, es un notable documento histórico, pionero de este tipo de estudios, pues fue una de las primeras publicaciones antropológicas en ocuparse de la investigación de los sistemas de mercado en el país.

El hecho de que el ensayo fuera un esfuerzo de coparticipación es de particular interés, pues este tipo de colaboraciones es poco común en la literatura antropológica y, además, es el único caso en lo que a Malinowski se refiere.

Uno de los objetivos de esta introducción es ubicar la labor conjunta de Bronislaw Malinowski y Julio de la Fuente en su contexto histórico, y el otro es dar a conocer el trabajo de De la Fuente, escasamente difundido fuera de México. Finalmente, merece comentario aparte el contenido del ensayo y el lugar que éste ocupa tanto en la tarea profesional del primero como en las publicaciones existentes sobre Oaxaca.

Durante el invierno de 1941, Malinowski y De la Fuente escribieron el estudio en la Universidad de Yale, donde impartía cátedra el antropólogo polaco. Aparentemente ambos discutieron cada párrafo y después Malinowski dictó el texto en inglés a una mecanógrafa, quien preparó el borrador.

Cuando De la Fuente regresó a México, los dos profesionales continuaron sosteniendo correspondencia, y, entre los documentos encontrados después de la muerte de Malinowski, aparecieron dos comentarios detallados acerca del texto que el primero le enviara de México, por lo que en esta edición de *La economía de un sistema de mercado en México* se incorporaron dichos comentarios a manera de diálogo. Y aunque ninguno de los dos autores revisó el borrador, una nota descubierta entre el manuscrito parece indicar que Malinowski quería hacerlo antes de que fuera publicado, pues en ella expresa la esperanza de que la edición de la obra "en dos fases. . . pueda servir mejor a su propósito didáctico". Así, en la primera fase se describirían los procedimientos del trabajo de campo y en la segunda se presentaría el estudio definitivo de los sistemas del mercado. De este modo se observa claramente que Malinowski concibió la obra como parte de un amplio proyecto de investigación, pues a su regreso al valle de Oaxaca en el verano de 1941<sup>3</sup> y un año después, en mayo de 1942 cuando murió repentinamente, había terminado los preparativos para lo que hubiera sido un tercer viaje de estudio a esa región.<sup>4</sup>

*La economía de un sistema de mercado en México* se publicó por primera vez en 1957, aproximadamente 15 años después de su redacción, y entonces apareció en una traducción al español que editaría la Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en la ciudad de México. A este fin, un comité editorial integrado por estudiantes, redactó una introducción en la cual se mencionan de manera elogiosa los estudios más importantes de Malinowski y sus primeros trabajos acerca del cambio social y el "contacto cultural", y se soslayan los errores del texto, pues en efecto existían pequeñas erratas que desafortunadamente se tradujeron a la versión en español. Algunas de ellas son fallas tipográficas y otras se refieren a equivocaciones en la narrativa de los hechos — que fueron corregidas en el comentario de Julio de la Fuente. Existen, asimismo, ambigüedades y errores gramaticales ya que, después de todo, el inglés no era la lengua materna de ninguno de los

dos autores. Uno de los problemas más interesantes de la traducción fue causado por el uso especial que Malinowski hace de la palabra *charter* (cédula, privilegio, diagrama) para la cual no existe ningún equivalente simple en castellano. No obstante, cuando fue finalmente publicada, la obra constituyó el primer trabajo de éste, asequible en nuestra lengua para los estudiantes mexicanos, pues, en 1957, sus principales investigaciones realizadas en colaboración con Radcliffe y sus estudiantes, editados durante varios decenios en Inglaterra y los Estados Unidos, eran poco conocidos y virtualmente inconseguibles en México.

Entre 1954 y 1960, era yo una estudiante de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, donde me gradué en etnología y, como muchos integrantes de mi generación pronto me di cuenta de la importancia de *La economía de un sistema de mercado en México*, pues para 1957 el ensayo constituía ya una contribución valiosa para la enseñanza y la investigación.

Antes de iniciar el trabajo de campo, los autores habían proyectado que el ensayo se utilizara en México e, incluso, en 1940, Malinowski y De la Fuente firmaron un memorándum en unión de los miembros del comité designado para patrocinar la investigación, mediante el cual se comprometían a proporcionar una copia del material que se publicaría posteriormente al Instituto Nacional Indigenista. Para cumplir con el compromiso Malinowski envió copias del borrador a los miembros del comité y una de ellas sirvió de base para la traducción al español (véase anexo 1).

En 1953, Alejandro Marroquín realizaba un trabajo con estudiantes de la ENAH, auspiciado por el Instituto Indigenista, a fin de hacer investigaciones en Tlaxiaco, el mercado central de los pueblos del alta mixteca, y el estudio, publicado en 1957 se basó de modo primordial en los estudios tempranos de Malinowski y De la Fuente.

Como estudiante de la ENAH tomé parte en dos breves estudios de campo acerca de los mercados mexicanos, mismos que se complementaban con las clases de la Escuela de Antropología.<sup>5</sup> El resultado de estos viajes se presentó como una introducción, tanto al tipo de estudios propuesto por Malinowski, como de la investigación respecto a las relaciones que existen en México entre la población indígena y mestiza.

En 1956, Julio de la Fuente y su colega, el doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, impartieron un curso en la ENAH, directamente involucrado en el análisis de las necesidades sociales, económicas y médicas de las comunidades indígenas. Por suerte, tuve la oportunidad de conocer a De la Fuente, quien en 1957 me comisionó para llevar a cabo un estudio del INI en la región oaxaqueña de la costa, y entre 1957 y 1960 revisó los resultados.

En 1959 visité, en compañía de Julio de la Fuente, la ciudad de Oaxaca, a donde regresé en 1978 con objeto de entrevistar al administrador del mercado y a su ayudante. En virtud de mi labor en las áreas rurales de México, estoy familiarizada con algunos aspectos de este tipo de organizaciones comerciales; sin embargo, el propósito de mi trabajo en ese momento no era el de mostrar el desarrollo de tales sistemas sino publicar *La economía de un sistema de mercado en México* para los lectores de lengua inglesa a fin de destacar el contraste entre mi experiencia en México y la

subsiguiente adquirida como estudiante de la carrera de antropología social en la Universidad de Cambridge, Inglaterra.

Cuando llegué a la Gran Bretaña en 1961 descubrí, por supuesto, que hacía ya tiempo la labor de Malinowski era parte del programa general de la carrera, y que prácticamente se desconocía *La economía...*, y así creí que el ensayo, descrito en su contexto de México, sería de interés para quienes consideran a la antropología como una disciplina académica y el trabajo de Malinowski como parte relevante de esa tradición. Por otra parte, esta obra se utilizaba en México más como proyecto de organización para el estudio de problemas prácticos que como una guía de investigación antropológica.

Entre 1956 y 1960, la Escuela Nacional de Antropología e Historia entrenaba a los estudiantes para un trabajo gubernamental de investigación y desarrollo de programas de tipo administrativo para las comunidades indígenas, y en este sentido tuvo gran relevancia *La economía...*

En 1948 el gobierno de México creó el Instituto Nacional Indigenista (INI). El doctor Alfonso Caso, su primer director, había sido miembro del comité que patrocinó la investigación de Malinowski y De la Fuente, y este último fue director de investigaciones<sup>5</sup> del INI desde 1951 hasta que la enfermedad causante de su muerte en 1970 le impidió seguir trabajando.<sup>6</sup>

En 1948 el INI fue designado para planear un programa de desarrollo de las comunidades indígenas de diversas regiones del país, pero la creación de un organismo autónomo con la responsabilidad de llevar a cabo las investigaciones relacionadas con problemas de tipo social, económico y médico encontró alguna oposición. En un extremo se hallaban quienes aseguraban que las actividades proindigenistas eran una forma de discriminación racial y proponían que los programas de desarrollo comunal abarcaran a toda la población campesina, y en el otro, aquellos que querían conservar el *status quo* de las zonas rurales (véase De la Fuente, 1958b).

El debate acerca de la política proindigenista se remonta a la incipiente administración colonial en México a fines del siglo XVI, de modo inmediato a la consolidación de la conquista española, pero la historia posterior de la legislación anticolonial y ostensiblemente favorable a la población indígena puede apreciarse hasta después de 1943 (Chávez Orozco, 1943), cuando se observó el dramático desgaste de la autonomía política y la viabilidad económica de nuestras comunidades. Durante la Colonia, estas "comunidades" constituían naciones, tribus, estados, que formaban una amplia gama de diferentes culturas y formas de gobierno. El destino de los diversos grupos fue cambiando a lo largo de los cuatrocientos años de coloniaje en la misma forma como continúa ocurriendo en la actualidad, a pesar de que en las leyes españolas algunos pueblos alcanzaron el status de "repúblicas". Durante toda la Colonia y más tarde en las administraciones del México independiente, las leyes buscaban reforzar la tendencia que llevó a la destrucción de la propiedad comunal (de tierras y dinero) de las repúblicas de indios y de sus bases legales del mismo modo como fueron expropiadas las instituciones de enseñanza financiadas con fondos indígenas después de la Independencia (Chávez Orozco, 1943; *Memorias del INI*, 1954).

La defensa de la política indigenista posterior al año de 1940 se basaba en el reconocimiento de

este pasado histórico, y así apareció un nuevo punto de vista para desarrollar los programas especiales de acuciosos estudios de "cambio coordinado" que protegiesen a la población indígena en lugar de destruirla, y cuyo objetivo final era el de "integrarla" al contexto del México moderno. De esta manera, Villa Rojas afirma: (1976, p. 26)

La tesis de integración aspira, como meta final, a ampliar el concepto de "nacionalidad" (patria) a todos los grupos humanos, indios o mestizos, que viven en el territorio nacional, de modo que la comprensión y la solidaridad mutuas conviertan en realidad la esencia de la nacionalidad que debe unir a todos los mexicanos.<sup>7</sup>

Era obvio que la modernización de la economía mexicana por la que propugnaba el gobierno acrecentaría el contacto entre indios y ladinos. Debido a las condiciones sociales y económicas en tales comunidades, parecía incontrovertible que la población indígena era incapaz de defenderse a sí misma en contra de las leyes que la englobaban en los proyectos de "avance y protección" de la población rural en su conjunto. De manera básica, la meta de controlar el cambio coordinado en las comunidades indígenas era un concepto teórico de lo que se consideraba como un sistema social común a todas ellas y en el que existía un estado de equilibrio. Se argumentaba que el cambio en un aspecto de la vida social implicaba otros y, así, mediante un "enfoque multilineal", se esperaba que éste se llevara a cabo en forma "equilibrada" a fin de preservar la armonía cultural y simultáneamente elevar el nivel de vida.

Se suponía que el enfoque multilineal era el contraste entre el cambio incontrolado y el de tipo "unilineal", pues el primero de ambos constituía, como en el pasado, un procedimiento en el que poco se tomaba en cuenta el bienestar de las comunidades indígenas. Este tipo de cambio unilineal era característicos de las tempranas acciones proindigenistas enfocadas a un sólo aspecto de la vida comunitaria —educación, salud y técnicas agrícolas— pero los programas respectivos se dispersaron en diversos organismos gubernamentales y no tuvieron el éxito esperado. El enfoque multilineal tenía por objeto abarcar de manera simultánea todos los problemas conexos y la tesis sostenida por Malinowski, respecto a que todos los aspectos de la vida social están relacionados, es la base de tal concepto. Teóricamente se argüía que el éxito de un programa de cambio dependía del hecho de tomar en cuenta todos los factores interrelacionados pues sólo de este modo se podría lograr la fusión de la población indígena con la no indígena, y en estos términos los "indios" podrían desaparecer al ser integrados. No obstante, como política inicial, el enfoque multilineal permitiría el cambio en algunos aspectos de la vida comunitaria, el cual se compensaría con otras transformaciones y no necesariamente implicaría presiones respecto a una asimilación cultural completa (De la Fuente, 1958c).

Desde 1970, la política indigenista ha sido ampliamente debatida. El INI está dedicado en la actualidad a organizar un programa de desarrollo que ayudará a las comunidades indígenas mexicanas a resistir las presiones que implica su asimilación a la cultura nacional. Sin embargo, el concepto de integrar a las culturas "autéctonas" ha sido rechazado de manera explícita (véase INI, 1980).

Las políticas diseñadas para proteger a las comunidades indígenas en México, una vez que se aplican en la práctica, contribuyen a destruirlas como ha sucedido a lo largo de la historia, y para



la creación del INI se tomaron en cuenta las necesidades, en ocasiones opuestas, de las comunidades más numerosas o con mayor poder.

El INI se instituyó por decreto presidencial al mismo tiempo que se acordaba la construcción de una gran planta hidroeléctrica (Caso, 1955). Así, hubo necesidad de reubicar a los indígenas mazatecos y chinantecos, y a otros agricultores que vivían en lo que sería el vaso de la presa Miguel Alemán. Uno de los primeros centros coordinadores del INI fue el encargado de ayudar en esta reubicación.<sup>8</sup> Pero en cambio, en otras regiones del país no se proporcionaron estos beneficios en el ámbito nacional ya que no se esperaban mayores reajustes de la población. Por otra parte, las condiciones de innumerables zonas indígenas eran casi desconocidas debido a su difícil acceso y a que con frecuencia se hallaban lejos de los grandes centros de mercado, habitados por una población no india, política y económicamente poderosa.

En términos prácticos, el INI se propuso establecer centros en diferentes regiones de la República para administrar los programas de cambio.<sup>9</sup> Estos centros coordinadores se han ocupado básicamente de la educación para la salud) de las técnicas agrícolas y de la alfabetización y, asimismo adiestran a los propios indígenas como promotores, es decir, como agentes del instituto para promover y administrar programas específicos en los grupos locales más pequeños. Estos promotores han llevado a cabo su labor bajo la supervisión del personal de los centros del INI.

Por otra parte, como complemento de los programas educativos mencionados, se han establecido clínicas y el Instituto Nacional Indigenista ha proporcionado fondos para la construcción de carreteras y edificios y para la adquisición de maquinaria.<sup>10</sup>

*La economía de un sistema de mercado en México*, por medio del enfoque de un mercado dominante, permite conocer la cultura de comunidades indígenas diversas y en ocasiones antagónicas; con esta base se decidió ubicar los centros coordinadores que administra el INI en los pueblos donde existen los grandes mercados, en lugar de establecerlos en las regiones donde predomina la población indígena.

El doctor Aguirre Beltrán trabajó para el Instituto Nacional Indigenista hasta 1977 y sus escritos constituyen la mejor explicación respecto a las premisas y la filosofía en que se fundamentaron los inicios del Instituto. En su opinión, el acuerdo de establecer los centros coordinadores de la manera como se ha descrito fue la decisión más acertada y ésta se inspiró directamente en la obra de Malinowski y De la Fuente. Aguirre Beltrán considera que los problemas sociales de mayor importancia que enfrentan las comunidades indígenas en México, atañen de modo directo a los propios comerciantes no autóctonos, a los hombres de negocios y a los políticos que residen en las principales zonas de mercado a las cuales denomina "centros dominicales" (centros de dominación) y sobre quienes el INI se hubiera visto imposibilitado de ejercer control si hubiera ubicado sus centros coordinadores en las zonas de población predominantemente indígena. Además, otras investigaciones realizadas por el INI demostraron que los conflictos endémicos, tanto internos como externos entre tales comunidades indígenas eran lo suficientemente fuertes como para justificar el establecimiento de los centros coordinadores en un lugar "neutral", pues aunque ahora parece obvia la elección de determinados lugares de comercio, en aquella época había otras opciones quizá más atractivas.<sup>11</sup>

La importancia práctica de *La economía...*, ha quedado demostrada en anteriores párrafos, pero existen otros aspectos en el ensayo que son típicos del trabajo de Malinowski y que resultan igualmente relevantes. En primer lugar, sostiene que es posible estudiar el desarrollo de la vida social contemporánea sin necesidad de mayores análisis históricos, y afirma que los eventos rutinarios, las acciones repetitivas de la gente humilde, tienen tanta relevancia histórica como los sucesos espectaculares cuya crónica es más frecuente. También arguye que la investigación sociológica puede realizarse en forma separada de las amplias concepciones de los procesos históricos. Así, el trabajo de campo se destina a compendiar una "norma" tomada del conjunto de comportamientos de la idiosincrasia individual que constituye el sujeto de la investigación.

Por lo menos hasta 1960, la Escuela Nacional de Antropología e Historia consideraba el estudio de la etnología en un estricto marco histórico, de la misma forma en que la arqueología se contempla como reconstrucción de la historia. La mayor parte de los estudiantes de la ENAH adquieren experiencia en trabajo de campo durante la carrera, pero con gran frecuencia la recopilación de los datos que se obtienen en este tipo de capacitación resulta del todo irrelevante para el análisis de los grandes procesos de desarrollo humano, y aunque el enfoque de Malinowski se presenta solamente como una teoría de la "antropología aplicada" es fácil destacar su importancia para otro tipo de investigaciones académicas.

En ningún caso Malinowski sostiene que las teorías históricas sean inútiles o que los análisis sociológicos deban permanecer aislados de su estudio, pero propone un método de investigación en el cual las creencias, el comportamiento, los objetos materiales y la constitución de los grupos sociales pueden contemplarse desde el punto de vista de su interrelación y este marco "funcionalista" finalmente enriquece el estudio de la historia.

Al analizar el trabajo de campo en su ensayo, Malinowski no lo compara con los experimentos de laboratorio de las ciencias naturales como lo hiciera anteriormente en *Argonautas del Pacífico occidental*; no obstante, subraya que la comprensión de los problemas resulta naturalmente de la observación y que las generalizaciones se basan "no en especulaciones de sillón" sino en los hechos observados. Y si Malinowski desprecia las especulaciones, será difícil para los estudiantes que crecieron en la tradición antropológica posterior a Malinowski y a Radcliffe-Brown imaginar los sofocantes efectos de las tendencias evolucionistas y difusionistas en el trabajo de campo, descritos por él mismo en el ensayo "Cultura" que se publicó en la *Enciclopedia de las ciencias sociales* y en la obra *La economía de un sistema de mercado en México*,

En efecto, su análisis de un nuevo enfoque en el trabajo de campo hace accesible un mundo de datos útiles que, por cuanto se refiere al parentesco, han sido ignorados con frecuencia o toscamente utilizados. Macfarlane (1977) tiene un punto de vista similar en sus escritos sobre investigación histórica y afirma que el "funcionalismo" —o método histórico—, con todas sus imperfecciones, es esclarecedor precisamente por haber incrementado el uso de una nueva clase de datos.

En el contexto de la investigación académica en antropología, el ensayo de Malinowski, aunque fragmentario, sostiene un punto de vista pionero acerca de un sistema de mercado que se considera

típico en el ámbito mesoamericano.

Desde 1941 se han realizado innumerables estudios antropológicos sobre los mercados, y la clasificación de sus sistemas se ha depurado en gran medida con los nuevos modelos que toman en cuenta las variaciones importantes en este tipo de organización comercial (véase Smith, 1976a, 1976b; Ortiz, 1967, para Latinoamérica; Skinner, 1964, para China; Geertz, 1979, para Marruecos, y Hill, 1966, para África occidental), pero en cuanto toca a América Latina, el ensayo de Malinowski sigue siendo la referencia más importante.

Manning Nash (1967, p. 87) describe el "sistema solar de mercado" en palabras que recuerdan las conclusiones de Malinowski al describir los mercados de Oaxaca:

[Un sistema solar de mercado] es aquél en cuya operación diaria confluyen todos los artículos de primera necesidad producidos en la región, productos de todo el país e incluso algunos objetos del comercio internacional. Alrededor del mercado principal existe una serie de pequeñas plazas que dan servicio en días específicos, y cada una de ellas por lo común se especializa en determinados productos o en la venta de una selección reducida de los artículos que se consiguen en el mercado principal. Este conjunto de objetos, compradores y vendedores, se mueve de acuerdo con los días de la semana designados para la actividad comercial en cada una de las pequeñas plazas.

La descripción resulta un elegante sumario de la interdependencia espacial de las actividades comerciales y de los productos de los mercados en el valle de Oaxaca, pero es un enfoque mediante el cual los objetos, los comerciantes y los compradores se mueven en aparente aislamiento de las actividades de producción y consumo. A lo largo de su ensayo, Malinowski y De la Fuente destacan la importancia de entender los patrones de producción y consumo a fin de llegar a los elementos básicos que constituyen el sistema del mercado, y en este sentido el contexto general mostrará una imagen real de la vida social en la región y del intercambio comercial.

## II. LA OBRA DE JULIO DE LA FUENTE<sup>12</sup>

La colaboración de Julio de la Fuente fue esencial para la redacción de *La economía de un sistema de mercado en México* y Malinowski así lo reconoció en cartas de esa época y en el prefacio del ensayo.

No obstante que Malinowski hablaba el español con bastante fluidez, en 1940 poseía un conocimiento muy superficial de México, y, en aquellas fechas, los estudios antropológicos de Julio de la Fuente eran del todo autodidactas, aunque ya había terminado el primer borrador de su monografía *Yalalag*, estudio de un pueblo zapoteca de la sierra de Oaxaca, y había escrito varios ensayos breves. La monografía es una importante contribución a la etnología mexicana y los ensayos son todavía interesantes.

Durante su carrera como antropólogo De la Fuente enfocó sus investigaciones hacia lo que entonces se conocía como "cambio cultural y social" y en ellas abordaba los problemas prácticos relacionados con el desarrollo comunitario de las regiones indígenas, procurando entender los conflictos entre los grupos étnicos. Los intereses de la obra de De la Fuente coincidían con los del INI.

Julio de la Fuente nació en un pequeño pueblo de Veracruz, cercano a la costa, donde su padre era empleado civil, y como Malinowski tenía conocimientos de historia natural; estudió química en la Universidad Nacional Autónoma de México durante tres años pero, a diferencia de Malinowski, abandonó la carrera antes de terminar sus estudios para trabajar como obrero en una fábrica, y más tarde se convirtió en periodista y estudiante del marxismo; después residió en Nueva York cuatro años durante la depresión, donde aprendió el inglés además de taquigrafía y desempeñó diversos empleos, desde lavatrastes hasta periodista y traductor.

En 1932, De la Fuente regresó a su estado natal y ahí se empleó en la Liga de Comités Agrarios, dependiente de la Secretaría de Educación. Esta liga era uno de tantos organismos constituidos para atender las demandas de la reforma agraria en las zonas rurales (Stavenhagen, 1972). También practicó el periodismo en diversas poblaciones de Veracruz y escribió e ilustró el material de lectura para una de las escuelas rurales de reciente creación.

En el año de 1935, Julio de la Fuente se trasladó a la ciudad de México como parte de un grupo de empleados de la Secretaría de Educación que pasó a prestar sus servicios en la capital. Aquí ayudó a la fundación de la Liga de Artistas y Escritores Revolucionarios —de tendencia antifascista— convirtiéndose en su líder, pero en 1937 la Liga se disolvió. En aquella época, como dice Aguirre Beltrán, una cadena de acontecimientos cambió su destino pues entre otras cosas sufrió una grave lesión en un ojo y así dejó de existir el agitador social para dar paso al analista social:

[Durante el periodo siguiente] tuvo tiempo de reflexionar acerca de sus metas, sus motivaciones, y sobre la eficacia de los grupos políticos donde había militado. Comprendió que era urgente conocer a la población objeto de tanta prédica revolucionaria y llegó al convencimiento de que el enfoque antropológico propuesto por Gamio era el mejor medio para alcanzar esta habilidad. . . , Escasamente pertrechado con la lectura de los trabajos de Gamio sobre Teotihuacan y de Redfield acerca de Tepoztlán se lanzó al campo...

Aguirre Beltrán recuerda su encuentro con De la Fuente en 1942, cuando éste había terminado el primer borrador de su monografía sobre Yalalag y buscaba afanosamente apoyo para publicarla. En ese tiempo se quejaba de que nadie le hubiera enseñado el procedimiento del trabajo de campo antes de comenzar el estudio y, ciertamente, Gamio y Redfield poco podían decir al respecto.

Los datos etnográficos de Gamio se interpretaban dentro de un marco histórico. La etnografía misma era en ocasiones bastante superficial y la historia, cuando no se basaba en la arqueología o en los textos prehispánicos, era bastante conjetural. El trabajo en sí no contenía ninguna descripción sistemática de la rutina del comportamiento social pues Gamio se interesaba en la cuantificación ya que su interés primordial era recopilar datos para un censo exacto (Gamio y col., 1922). Por su parte, la obra de Redfield sobre Tepoztlán (1930) hace alusión a la teoría sociológica que se ilustra con aspectos de la vida diaria del pueblo, pero no explica en concreto la importancia de la observación y de la descripción detallada de los actos cotidianos, ni menciona la manera como obtuvo los datos.

El entusiasmo que provocó en Julio de la Fuente la primera visita de Malinowski a México se hace patente en algunos párrafos de la carta que escribiera al antropólogo polaco para comentarle los planes de su próximo viaje a Yale en 1941.

Entre 1938 y 1939 se fundó en México la Escuela Nacional de Antropología e Historia y al respecto De la Fuente escribe: "El currículo que se exige para ser maestro [en la ENAH] se basa totalmente en el enfoque historicista. . . mientras el otro —el funcionalismo— aquí ha sido totalmente ignorado". Y, al referirse al financiamiento del viaje a Yale por parte de Alfonso Caso, continúa diciendo:

[Caso] la ha bautizado como "escuela científica" [funcionalismo] y me ha elegido como el objeto que debe absorber la mayor cantidad posible de sus enseñanzas. Dado que México, y quizás también otros lugares, está sujeto a los vaivenes de la moda, el asunto se arregló [el permiso a De la Fuente para dejar su trabajo en México] y el funcionalismo será puesto a prueba.

El enfoque de Redfield en Tepoztlán es diferente en muchos aspectos al de Gamio en Teotihuacan y ambas obras difieren asimismo del de Malinowski en el valle de Oaxaca. En Tepoztlán, Redfield (1930) fijó su atención en la comunidad de un solo pueblo, y este concepto se convertiría en un esquema ideal que Redfield tomaría más tarde como modelo de desarrollo y de transformación de una cultura "rural" en cultura "urbana" (Redfield y Singer, 1954). Por lo que se refiere a Teotihuacan, Gamio se concentró en una región que excluye los centros urbanos contemporáneos y en su trabajo sugiere estudiar otras regiones de México para obtener un panorama de las diversas características culturales y geográficas del país, y recomienda realizar estudios separados en comunidades urbanas donde el entorno biológico, climatológico y físico es del todo diferente al de las zonas mencionadas (Gamio y col., 1922, v. I, p. XI).

A diferencia de estos dos autores, Malinowski se interesó en una sola institución que enlaza a la comunidad urbana de Oaxaca con una serie de localidades rurales. En el panorama resultante de la explicación acerca de cómo se relaciona el mercado principal con los otros mercados, reside precisamente el valor práctico de su investigación.<sup>13</sup>

En trabajos posteriores, De la Fuente utilizó diversos enfoques para definir el universo social en estudio y al supervisar mi propio trabajo observó que el objeto de la antropología es definir a la sociedad o a "una sociedad" específica. Su enfoque, sumamente pragmático, se pone de relieve en uno de sus primeros escritos (De la Fuente, 1940), realizado antes de conocer a Malinowski y el cual se presentó en el Primer Congreso Indigenista Interamericano. Este estudio describe en forma somera la división sexual del trabajo, los patrones de la herencia, la familia extensa, las asociaciones de crédito, el conflicto generacional sucesivo y un esquema de la organización política y ritual. Las descripciones son abstractas e idealistas y se califican ocasionalmente cuando los casos no se ajustan a la norma idónea. "Los zapotecas", a quienes se refiere este estudio, no están definidos sino hasta las últimas páginas, donde De la Fuente elogia la labor de los maestros rurales al crear una conciencia homogénea entre individuos que "no conforman una unidad lingüística, racial o económica" (ed. 1965, p. 32).

En el curso de su estudio De la Fuente menciona que el norte de la sierra de Oaxaca constituye una enorme región cultural], con mayor uniformidad, en contraste con la de los zapotecas de las tierras bajas del Istmo de Tehuantepec. En un escrito de 1944 y también en *Yalalag* habla nuevamente del problema de describir el universo social de la región de la sierra donde habitan grupos indígenas y no

indígenas, y hace hincapié (De la Fuente, 1944, p. 34) en el significado de la comunidad local (unidad territorial básica):

La división de la región de Oaxaca en distritos no coincide, ni jamás ha coincidido, con las divisiones étnicas. En términos culturales, sociales, políticos y económicos, la unidad importante es la comunidad local (o pueblo), que resulta prácticamente endógama y en la mayoría de los casos sus instituciones son locales (basadas en la comunidad local) y etnocéntricas a tal grado que las nuevas instituciones e innovaciones —iglesia, santos, culto y organizaciones civiles— se convierten en instituciones locales.

Al mismo tiempo registra el grado de división de ambas poblaciones, indígena y ladina, en grupos lingüísticos y socioculturales diferentes (De la Fuente, 1944, 1948 y 1959), ordenados de manera jerárquica, y los cuales se consideran de distinto modo por los miembros de cada uno de los grupos. Asimismo señala la diversidad de la economía en los hogares y el conflicto generacional en Yalalag, mismos que en ocasiones podrían convertirse en conflicto armado. También destaca la estricta separación de los sexos y la desigual distribución de la población de los barrios. El trabajo de De la Fuente sobre los zapotecas modifica la imagen, simplificada al máximo, de una comunidad homogénea como la que se desprende del estudio de Redfield sobre Tepoztlán.

En trabajos posteriores, De la Fuente trata sobre lo que él llama "la desaparición y la transitoriedad del indígena" (1959), que previamente había analizado detalladamente (1958) como un proceso mediante el cual los miembros de una comunidad (y en ocasiones comunidades enteras) abandonan la lengua y la manera de vestir que los distingue de la población ladina del México rural, pero a fin de entender la historia de nuestro país, que fue y sigue siendo en parte la historia de la "ladinización" de las comunidades indígenas, será indispensable tomar en cuenta otros análisis de este proceso. Así, *La economía...* refleja la importancia de todos estos factores, aunque apenas ahonde en el problema (véase *Israel*, 1975, respecto al trasfondo histórico de principios del siglo XVII).

En un estudio comparativo titulado "Cambios de indumentaria en tres áreas biculturales", De la Fuente (1958a) equipara tres regiones de México en donde habitan dos grupos étnicos, uno de ellos subordinado al otro, y considera al grupo dominante como un segmento de la sociedad nacional mientras el subordinado se contempla como "portador de una cultura aborigen". Además, observa que el cambio en la vestimenta se ha efectuado de manera independiente a los programas de desarrollo de la comunidad, implantados por el Instituto Nacional Indigenista, y al comparar el patrón de cambio en tres áreas donde existían programas de ese tipo, encontró que las diferencias dependen de las relaciones entre los grupos étnicos de la región, pero en todas partes, el atavío del indio es símbolo de identidad étnica y de la cohesión del grupo indígena frente al segmento no indígena. En el presente estudio se observa este mismo hecho en la región del valle de Oaxaca y en la sierra circundante.

En 1959 De la Fuente propone cambios en la política de desarrollo de las comunidades en los que se tome en cuenta el significado del cambio en el modo de vestir, con la esperanza de mejorar la aparente "desorganización" de las familias y los grupos, provocada por los procesos generales de cambio.

Los artículos breves sobre temas de interés teórico en problemas prácticos son típicos de De la Fuente, quien al comparar las instituciones de crédito entre los zapotecas (1939) considera que éstas podrían ser de utilidad para los programas de desarrollo económico, pero no aprueba las instituciones de trabajo comunitario como base para la organización de las cooperativas modernas en los poblados indígenas. El estudio de De la Fuente sobre la percepción de los colores entre los miembros de un grupo zapoteco (1939) es uno de los primeros análisis de los nexos lingüísticos que existen en cuanto a dicha percepción y debe ser aprovechado en los programas para las zonas indígenas.<sup>14</sup>

Estas investigaciones tenían como fin entender la resistencia de las comunidades indígenas a los cambios fomentados por el gobierno y de esta manera sentar una base para modificar las políticas oficiales. Esto no significa que el antropólogo actuara como gerente de relaciones públicas gubernamentales; su tarea consistía en aconsejar y dirigir dichas políticas, lo cual requería del compromiso de De la Fuente con las metas del sector público, pero también del respeto al punto de vista de los grupos étnicos. Así pues, la obra de Julio de la Fuente es el resultado de su dedicación al cumplimiento de tan delicada tarea.

### III. EL ENSAYO EN UN CONTEXTO POLÍTICO MÁS AMPLIO

Cuando estalló la guerra en Europa, Malinowski disfrutaba de su año sabático en los Estados Unidos. La Escuela de Economía de Londres, donde él era profesor, se había trasladado a Cambridge y ahí se redujo al grado mínimo, por lo cual se le aconsejó aceptar un puesto en la Unión Americana en el caso de que le fuera ofrecido, y de este modo fue profesor visitante en Yale hacia 1939 y catedrático de tiempo completo en 1942.

En una carta dirigida el 3 de junio de 1940 Charles Dollard de la Fundación Carnegie, que ayudó al financiamiento de la investigación en México, Malinowski afirma:

Probablemente me instalaré en ese país (los Estados Unidos) y mi deseo es conocer de primera mano una región etnográfica del continente. He elegido a México porque conozco y hablo bien el español... quiero aprovechar mis conocimientos acerca del contacto y los cambios culturales, así como de la mezcla de las civilizaciones, los cuales adquirí durante los años de mi asociación con el Instituto Africano Internacional de Londres.

Al referirse a sus planes, Malinowski continúa:

Mi esposa y yo pensamos salir de Nueva York por barco el 19 de junio para llegar a Veracruz el 24. De Veracruz, planeamos ir en automóvil a Oaxaca para investigar las posibilidades en esa provincia y después llegar a la ciudad de México, pasando por Puebla y Cholula. En esa ciudad me pondré en contacto con los antropólogos de la universidad. Lo más probable es que quiera yo inspeccionar dos o tres provincias etnográficas antes de decidir por dónde comenzar el trabajo, y para esto deseo consultar a mis colegas mexicanos y ponerme de acuerdo con ellos.

Malinowski recibió una cordial bienvenida en México a pesar de que en una conferencia aparentemente criticó el trato que se daba a los indígenas y el cual había observado en su viaje a Veracruz.<sup>15</sup> De inmediato se decidió por Oaxaca e inició el trabajo de campo el 24 de julio de ese año.

Al regresar a Yale hacia finales de septiembre de 1940, escribió de nuevo a Dollard explicándole que había elegido a Oaxaca porque era un campo no agotado por otros etnógrafos, además de ser el centro de importantes trabajos arqueológicos realizados por Alfonso Caso y presentar diversos problemas de índole histórica, etnográfica y práctica.

El valle de Oaxaca no era del todo ignorado por otros etnógrafos pues de hecho existían mejores descripciones de él que de otras regiones de México. La monografía de E. C. Parsons sobre el pueblo de Mitla (1936) era una aportación significativa para la etnografía mexicana y, así, Malinowski utilizó los datos contenidos en ella aun cuando dicha monografía se limite a establecer una distinción entre lo que es indígena y lo que es español en la cultura de Mitla. Al seleccionar el valle de Oaxaca para llevar a cabo su investigación, Malinowski pudo comparar la definición propia de "cultura" con el enfoque histórico (historicista, diría) del trabajo de Parsons.

La opinión desfavorable de Malinowski respecto al trabajo de Parsons contrasta con su estima por la investigación de Redfield en Tepoztlán. Alfonso Villa Rojas, quien trabajaba entonces en Yucatán, convivió 15 días con Malinowski y con De la Fuente en Oaxaca, donde la investigación que ambos llevaban a cabo pudo haber sido la base para futuras discusiones con Redfield, en las cuales la etnografía hubiera jugado un papel importante.

Al elegir a Oaxaca como lugar de trabajo Malinowski estudiaría una región geográfica y cultural muy diferente de Yucatán, o del valle de Morelos donde Redfield llevaba a cabo su investigación. Las fuentes históricas publicadas sobre ambas regiones eran escasas, pero a diferencia de Redfield, Malinowski enfocó su estudio hacia un aspecto de la relación entre diversas comunidades locales y clases sociales en el ámbito de una sola institución: el mercado. Por su parte, Redfield se ocupaba de los múltiples aspectos de la vida de una sola comunidad: Tepoztlán.

El enfoque regional de los estudios antropológicos en México tenía un antecedente en el estudio interdisciplinario supervisado por Manuel Gamio en el año de 1922, obra monumental sobre el valle de San Juan Teotihuacán, al norte de la capital, en la cual proponía realizar una serie de estudios en varias regiones geográficas y culturales de la República, señalando diez que podrían considerarse representativas de las diferencias de tipo histórico, cultural y geográfico en el país (Gamio, y col., 1922), y explicaba la necesidad de reconocer esa diversidad antes de hacer generalizaciones sobre la vida social de México. El principal interés de Gamio era obtener datos de mayor exactitud sobre la población rural, que pudieran ser de utilidad al gobierno para la planificación. De hecho, en 1940 era jefe del Departamento de Demografía de la Secretaría de Gobernación.

El valle de Teotihuacan, donde Gamio había trabajado, era similar al de Oaxaca en el aspecto de haber sido también un centro importante de civilización prehispánica,<sup>16</sup> y gran parte de la investigación arqueológica se basa en los restos del centro ceremonial. Gamio estudió antropología, física, arqueología y etnografía con Boas, en la Universidad de Columbia, y por lo tanto la última disciplina tiene una perspectiva etnocéntrica, es decir, evolucionista, lo cual no es extraño dado el alcance histórico de los datos que poseía y la moda antropológica de su época estudiantil.



Pero si Gamio consideró las creencias y costumbres contemporáneas como supervivencias de la antigua civilización, también opinaba que el "progreso" en buena parte consistía en reducir el elevadísimo índice de mortalidad infantil (80 por ciento), en controlar las epidemias y enfermedades, y en proporcionar a los habitantes alimentación adecuada, trabajo suficiente y moderna educación. De ese modo, para establecer la forma como debería desarrollarse la población, Gamio trató de obtener datos exactos y útiles, y esta es la clase de "problemas prácticos" a que se refieren los autores de *La economía de un sistema de mercado en México*.<sup>17</sup>

Gamio también hace referencia a las excavaciones que dirigía Alfonso Caso en Monte Albán, donde descubrió en 1932 una tumba cuyo asombroso tesoro constaba de objetos labrados en metales preciosos con incrustaciones de jadeíta y turquesa, y cuya importancia para los especialistas despertó además el interés general por el valle de Oaxaca pues hasta ese momento el tipo de materiales arqueológicos encontrados en esta zona era escaso en los museos mexicanos. En efecto, antes de las excavaciones de Monte Albán, la mayor parte de las joyas y objetos preciosos que sobrevivió a la conquista española estaba en manos de particulares o en instituciones extranjeras, de modo que las joyas encontradas por Caso fueron una gran adquisición para el Museo Nacional de Antropología, que en 1940 se consideraba un centro de enseñanza para todo el país.

Estas excavaciones incrementaron en gran medida el conocimiento de las antiguas culturas mixteca y zapoteca, y despertaron entre todos los intelectuales un nuevo interés respecto a las actuales comunidades hablantes de ambas lenguas indígenas, de lo cual Malinowski debió estar bien enterado. Por otra parte, el doctor Caso recomendó como su ayudante a Julio de la Fuente, quien ya se ocupaba de investigaciones en Oaxaca.

Alfonso Caso, miembro del comité que patrocinaba la investigación, presentó a De la Fuente con Malinowski y arregló el financiamiento del viaje del primero a Yale en 1941, y asimismo puso en contacto al antropólogo polaco con el movimiento indigenista de México. Los cuatro miembros del comité patrocinador eran colegas, con experiencia previa en investigaciones históricas y sociológicas, y gran influencia en la política proindígena del gobierno. En 1940 el movimiento indigenista era a su vez una de las campañas políticas radicales nacidas en la Revolución de 1910 (Bonfil, 1967: Aguirre Beltrán, 1957, 1967).

En 1940 terminaba el periodo presidencial del general Lázaro Cárdenas, durante el cual se intensificó la reforma agraria (Stavenhagen, 1972 pp. 153 y 157) y, además, como mencionaron Malinowski y De la Fuente, en Oaxaca se estaban modificando las leyes sobre la tenencia de la tierra. La industria petrolera se nacionalizó en 1938 y el gobierno fomentó la creación de sindicatos obreros (véase Córdova, 1974) y de cooperativas rurales, con la cual se incrementó de manera notable la educación en la ciudad y en el campo, pues Moisés Sáenz, que también formaba parte del comité, había dirigido la organización de las escuelas rurales que constituían una de las características de la política social de México (Aguirre Beltrán, 1964, 1976).

En 1916, antes de que Malinowski entrara en escena para abogar por la relevancia de la antropología en la planificación gubernamental, Manuel Gamio escribió:

La antropología, en su verdadero y más amplio sentido debe ser un conocimiento básico del buen gobernante, puesto que mediante ella se puede conocer a la población que habrá de ser gobernada y para quien existe el gobierno. . . Por desgracia, en todos los países de América Latina se han ignorado siempre las necesidades de la población. En efecto, una minoría formada por individuos de raza blanca, cuya civilización proviene de Europa, se ha ocupado únicamente del progreso propio haciendo a un lado a la mayoría, que es de raza y cultura indígenas... Por desgracia, en todos los países de América Latina se han ignorado siempre las necesidades de la población. En efecto, una minoría formada por individuos de raza blanca, cuya civilización proviene de Europa, se ha ocupado únicamente del progreso propio haciendo a un lado a la mayoría, que es de raza y cultura indígena... La ignorancia evidente (aun de quienes han deseado mejorar cultural y económicamente la situación de las masas) se debe a que no se ha estudiado en forma sensata a la población indígena y el escaso contacto que existe entre estos grupos es el resultado del comercio o de la servidumbre. . . La única manera de conocer a los pueblos indígenas, su civilización y sus condiciones físicas, es estudiar con criterio antropológico sus antecedentes prehispánicos y coloniales, y sus características contemporáneas (citado en León Portilla, 1960, pp. 244-245).

Malinowski (1968, p. 82), refiriéndose a África en 1929, asentó: "Gran parte de la planificación europea se realiza como si los africanos, con sus necesidades, sus actividades económicas propias, su amor por la independencia y su anhelo por la autoexpresión, no existieran".

El desconocimiento que había en México respecto a las necesidades y los deseos de la población rural, al que se refiere Gamio, era algo muy diferente a la arrogancia implícita en la crítica de Malinowski a los planificadores coloniales británicos. En 1940, el gobierno de México no podía desentenderse de los requerimientos de la población rural que, para sobrevivir, dependía del apoyo, o al menos de la tolerancia de los grupos armados surgidos de esta población (Córdova, 1974).

Durante la Revolución de 1919, tanto como en las guerras civiles que la sucedieron, habían participado en la acción armada hasta las más remotas regiones de la República. En 1940, el gobierno central no enfrentaba ya una lucha organizada y las revueltas en el ámbito rural poco tenían que ver con las políticas nacionales; seguía existiendo el cisma divisor entre los grupos revolucionarios antagónicos y continuaban las luchas armadas. Julio de la Fuente (1949, p. 23) describe así la violencia en la comunidad zapoteca de Yalalag hacía los treinta:

Los nuevos líderes nacidos de la Revolución se entregaron a la tarea de estimular el "progreso" o de imponerlo a su manera. El progreso para esos hombres, por lo que toca a las comunidades, consistía en cambiar las costumbres, las creencias y el idioma (las lenguas indígenas eran consideradas rústicas o atrasadas), por los modos españoles y ciudadanos (finos y modernos), pero este proceso llegó acompañado del disloque social. Florecieron los partidos políticos y la violencia. La conducta de los líderes y sus secuaces, encargados de mantener el orden, provocó mayores discordias en Yalalag, ganándose la enemistad de los vecinos. De 1923 en adelante, el pueblo adquirió una negra reputación debido a los crímenes y atropellos que cesaban temporalmente para comenzar de nuevo. Al morir el líder y algunos de sus parientes a manos del segundo en el mando, surgían otros líderes que también morían en forma violenta. El juego político y la sangre derramada le dieron triste preeminencia a Yalalag en una región de poblados turbulentos; a los años comprendidos entre 1936 y 1939, cuando se buscó la paz y la unidad y se moderó el progreso, siguieron breves recaídas del radicalismo progresista y, finalmente, el retorno a la posición conservadora, no menos inquieta ni sangrienta.

De la Fuente observa que las fuerzas "progresistas" o "conservadoras" pueden distinguirse por su actitud hacia la lengua y las costumbres zapotecas. Sin embargo, debo advertir que la división entre progresistas y conservadores tuvo lugar en una comunidad que formaba un grupo corporativo en otros aspectos. Yalalag era el ejemplo típico de esas comunidades locales o pueblos de México, casi absolutamente endógamos, donde la tenencia de la tierra se limita (por la endogamia del pueblo y por las normas de [a herencia] a los naturales de la localidad y donde una jerarquía "civil" y "religiosa" se fusiona creando un sólo marco político-religioso para la organización del grupo extra-doméstico. Dada la naturaleza corporativa de la comunidad de Yalalag, las divisiones internas en el idioma o las costumbres no afectan la definición de comunidad "indígena" que le dan los extraños.

En general, la situación descrita por De la Fuente muestra que la política indigenista concebida nacionalmente se interpreta de otro modo en el ámbito local. La teoría o las teorías en que ostensiblemente se fundó tal política, pueden servir para presentar un programa coherente, pero no tener nada que ver con la administración de dicho programa. No es éste el lugar para evaluar la política indigenista mexicana, sin embargo cabe advertir que las relaciones dentro de las propias comunidades, tanto como entre indígenas y ladinos, nunca fueron ni son homogéneas en todo el país. El "progreso", como afirma De la Fuente, tiene distinto significado en el ámbito nacional que en el local.

Gamio (1922) opinaba que la ignorancia de la población rural de América Latina generalmente se origina en las divisiones raciales entre la élite dirigente y la población gobernada. Esta, por supuesto, es una situación semejante a la del colonialismo británico, pero la premisa de que los gobiernos existen para beneficio de los gobernados no se aplica necesariamente a un régimen colonial respecto a sus colonias. En esto, como en otras cosas, puede distinguirse un gobierno colonial de otro políticamente independiente.

En este párrafo y en su obra sobre Teotihuacán, Gamio reconoce que la ignorancia de las condiciones de vida de la población de un país no se corrige de manera automática con una revolución que sustituya a la élite colonial gobernante. Las nuevas autoridades nacionales heredan muchas de las carencias de sus predecesores y pueden, inclusive, crear nuevos campos de ignorancia, aún cuando sus intenciones y sus postulados respecto a las metas de gobierno sean muy distintas (véase la descripción de Gamio de los censos de 1910 a que se hace referencia más adelante). ¿Por qué Gamio y otros intelectuales mexicanos de la década de los cuarenta creían que la antropología proporcionaría los instrumentos necesarios para conocer mejor a "la población para la cual existe el gobierno"? México era, en 1940, el país donde se expresaba el anticolonialismo con mayor claridad, pero la disolución del imperio americano de España todavía debería ser confirmado por la independencia política de otras colonias europeas.

En ciertos sectores está de moda decir que la antropología se encuentra manchada de origen por ser hija del imperialismo (Gough, 1968), pero en 1940 era la única materia académica que se ocupaba principalmente de la historia y la sociología de los pueblos no europeos. La investigación antropológica, según la amplia descripción de Gamio, había ya comenzado a revelar una historia de

México que no dependía de Europa, al mismo tiempo que los eruditos se ocupaban de problemas sociales impredecibles para la sociología europea.

Cuando Gamio inició su investigación en el valle de Teotihuacán, encontró que en los censos se había clasificado a toda la población rural como "blanca" porque hablaba el castellano (Gamio, 1922, v. I, p, 25). Asimismo, el gobierno anticlerical de 1910 sólo había tomado en cuenta los matrimonios civiles, pues la ley no reconocía las uniones religiosas y por tanto no se registraron los matrimonios contraídos antes de la promulgación de dicha ley ni las uniones libres. De este modo, una población que desde el punto de vista de la genética era predominantemente amerindia, además de conservadora de las costumbres matrimoniales, apareció en el censo como blanca y casi en su totalidad soltera. Y este tipo de población no vivía en regiones alejadas sino en las cercanías de la capital donde existía fácil acceso a ella.

Es obvio que la tradición de llevar estadísticas demográficas cuidadosas, que precedió e hizo más fácil la tarea de Durkheim y otros sociólogos europeos y estadounidenses, se había extinguido en el México de principios de siglo. Ni siquiera Durkheim, al estudiar el suicidio en Francia, tuvo la necesidad de rehacer los censos en la forma como lo hizo Gamio en Teotihuacán.

El interés de los intelectuales mexicanos por la antropología no se debió sólo a que era una forma nueva de sociología rural, ni un tipo de análisis micropolítico o microeconómico que pudiera aumentar la eficiencia del gobierno; se aceptó precisamente porque el presente y el pasado de Europa no necesitaban utilizarse como fuentes para el conocimiento de México.

Ya he destacado el interés del gobierno mexicano por las reformas sociales y la modernización, y en un país carente<sup>18</sup> de educación política y de recursos financieros, gran parte de los intelectuales trabaja para el Estado de la misma forma como en la Gran Bretaña de los cuarenta, la Segunda Guerra Mundial llevó a los académicos a empleos gubernamentales y a ocuparse de los asuntos prácticos. Así, mientras en México se consideraba a la ciencia como una fuente de recursos para modernizar al país, en Inglaterra se utilizaba como valor en juego durante la lucha contra el fascismo, e incluso la guerra en sí se veía como una batalla en contra de las fuerzas que harían imposible la investigación científica que, paradójicamente, servía para desarrollar la tecnología bélica.

En el año de 1940, cuando Malinowski y De la Fuente iniciaron su investigación, las ciudades europeas eran víctimas de una nueva clase de guerra aérea. En Alemania se empleaban técnicas perfeccionadas para la destrucción de los grupos étnicos y para eliminar la oposición política. Para la generación de intelectuales a la cual pertenecían ambos autores, la defensa de la ciencia era parte de una actitud antifascista. Entre ambas guerras europeas, la física y la biología adelantaron en gran medida y esos avances favorecieron extraordinarias mejoras en la ingeniería y la medicina, pues durante ese periodo era general considerar que las técnicas de investigación en las ciencias naturales podían y debían aplicarse a la solución de los problemas sociales urgentes.

Los intelectuales de generaciones posteriores no ven de la misma manera a la guerra y sus secuelas, Las luchas en Europa y en Asia mostraron hasta qué grado la investigación científica puede

proporcionar de la misma manera instrumentos destructores en extremo o enormemente benéficos. Ahora se comparan los beneficios de la ciencia y de la tecnología moderna con sus consiguientes riesgos y se acentúan estos últimos, por lo que es difícil que renazca la antigua actitud de confianza en la ciencia. En 1940, la ciencia, el progreso y la utilidad pública estaban en estrecha liga, por ello *La economía...* debe verse a la luz de esa antigua actitud y en el contexto de la situación política de México en aquel momento.

En esa época México era un magnífico punto de reunión de americanos y europeos.<sup>19</sup> Hacia 1938, en España se había perdido la primera gran batalla en contra del fascismo, cuya victoria final creó el caos entre la población y la vida intelectual española, de la misma forma como ocurriría después en toda Europa. A] término de la revolución rusa infinidad de exiliados europeos comenzaron a llegar a México y León Trotsky, quien pasara en México los tres últimos años de su vida, era quizá el más famoso. Después de 1938, México fue una de las pocas naciones que acogieron a los refugiados republicanos españoles, quienes adquirieron la nacionalidad mexicana junto con otros emigrados políticos, y el Gobierno Republicano Español en el Exilio se estableció aquí, reconocido oficialmente durante los años en que vivió el dictador Francisco Franco, quien muriera en 1975.

La comunidad intelectual mexicana de los cuarenta incluía a muchos extranjeros cuyas tendencias políticas abarcaban desde las antimonárquicas y anticlericales tendencias del gobierno español en el exilio hasta el socialismo radical de los partidarios de Trotsky, además de otros intelectuales que sustentaban su propia versión de una forma absoluta de gobierno republicano en México. En el campo de la antropología, los refugiados europeos colaboraron en la fundación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, entre cuya primera generación de maestros se hallaban catedráticos tan eminentes como el prehistoriador Pedro Bosch Gimpera, ex rector de la Universidad de Barcelona; Juan Comas, el gran antropólogo físico, y Paul Kirchhoff, el etnólogo alemán discípulo de Malinowski en la Escuela de Economía de Londres.

A lo largo de 1930 y 1940 México fue un paraíso para los intelectuales extranjeros donde no existía la rivalidad entre exiliados y nacionales; los antropólogos mexicanos eran pocos en número, pero dispuestos a trabajar de manera conjunta, y los que llegaron como exiliados más que como "expertos" transitorios, también se acercaron a la escena intelectual mexicana con mayor modestia que la común en casos más recientes. De este modo, la atmósfera en que Julio de la Fuente había estado trabajando antes de la llegada de Malinowski y la que éste halló en su breve encuentro con México, favorecieron su coparticipación, lo cual no disolvió las diferencias existentes entre ambos. Uno de sus mayores desacuerdos es de especial interés, pues así como su trabajo conjunto puede considerarse parte de una época excepcional en la historia del país, esta particular disensión refleja la disparidad de las orientaciones políticas y de la experiencia personal. El desacuerdo surgió por la apreciación desigual del grado en que afectaba el sistema de los mercados del valle de Oaxaca a la importación de productos extranjeros. A este respecto, Malinowski asienta en el primer borrador de *La economía...*; "No es posible trazar una sola ruta definitiva respecto a los productos importados, a excepción de pequeños objetos de celuloide..."<sup>20</sup> y De la Fuente comenta: "En términos generales podríamos decir algo así, aunque lo hemos discutido en varias ocasiones. . . No obstante, yo recuerdo hilos ingleses, satines extranjeros y gran cantidad de artículos de mercería, además de los objetos de celuloide. Para

mayor precisión, sugiero modificar la frase [de Malinowski] para hacerla consistente con el tono de otras observaciones relacionadas con el mismo tema, y consignar que hay pocos objetos importados en el mercado vivo".

Al parecer Malinowski había sido menos que exacto en sus anotaciones, pues De la Fuente había observado en el mercado un número considerable de importaciones, aunque ambos coinciden al opinar que este número podría estar en el rango de "corto"; no obstante, cuando llegó el momento de uniformarlas conclusiones surgió el total desacuerdo, y Malinowski escribió (p. 134): "De cualquier modo, difícilmente alguno de los productos importados afecta el mercado actual", a lo que De la Fuente replica: "En mi opinión, es incorrecta la idea de que las importaciones afectan sólo de manera insignificante el mercado y debe enmendarse a fin de expresar exactamente lo contrario. . ." En este sentido, cuando Malinowski se refiere a "mercado actual" parece querer diferenciarlo del que De la Fuente llama "mercado vivo" haciendo alusión a las tiendas permanentes, almacenes y comercios al por mayor. En cuanto al área física del mercado en sí, ambos autores están de acuerdo en que hay pocos productos importados a la venta, y las diferencias aparecen en la valoración de la importancia de tales productos de manera acorde con sus diferentes perspectivas políticas y experiencia personal.

Julio de la Fuente estaba familiarizado con otros mercados similares a los de Oaxaca y también convencido, como quien se halla involucrado en actividades políticas del México rural, de la presión que los revendedores pueden ejercer en las actividades económicas de los compradores comunes del mercado. Es más, como mexicano, era profundamente consciente de la historia colonial del país y de la relevancia que tuvieron los productos extranjeros en aquella época; por tanto se encontraba menos preparado que Malinowski para descartar con ligereza la influencia de las importaciones o para considerar en forma aislada el mercado vivo y el "extenso tráfico comercial generado al exterior, el cual resulta perjudicial para los más pobres y ocurre en todo el ámbito nacional".

Por su parte, Malinowski carecía de tales escrúpulos pues sin duda conocía bien los mercados europeos, especialmente los mediterráneos, y estaba acostumbrado a encontrar en ellos una amplia gama de productos elaborados en lugares remotos; por ello se sorprendió con la relativa escasez de importaciones en Oaxaca y en apariencia consideraba el mercado vivo de modo separado a otras organizaciones comerciales en ese ámbito.

El objetivo de esta introducción no es el de aclarar el desacuerdo entre los dos antropólogos, sino simplemente destacar que las diferencias en sus percepciones y análisis del sistema del mercado de Oaxaca son coherentes con la disparidad de experiencias de ambos coautores, cuyos prejuicios políticos forman parte de un contexto más amplio del trabajo de campo.

#### IV. EL ENSAYO EN EL CONTEXTO DE LA OBRA DE MALINOWSKI

*La economía de un sistema de mercado en México* obviamente es sólo una pequeña parte de la contribución de Malinowski al estudio de la antropología. Los problemas generales mencionados en el ensayo, son temas que trató en diferentes momentos a lo largo de su carrera (Firth, 1957); sin

embargo, la obra se distingue por presentar el enfoque del autor al final de su carrera en un área antropológica completamente nueva para él.

A diferencia de las Islas Trobriand, que describe como una comarca culturalmente homogénea, el valle de Oaxaca es una región con gran diversidad cultural que abarca una serie más compleja de estructuras sociales que se entrecruzan. Para comenzar, Malinowski observó que el sistema de mercado de Oaxaca forma parte de la economía nacional y global, y opina que un estudio completo del sistema de mercado no va más allá de la competencia de un estudio etnográfico y requeriría de la colaboración de especialistas en otras disciplinas.

En las Islas Trobriand no hay mercados ni circulante que Malinowski (1921, p. 50) considera "dinero".<sup>21</sup> El y De la Fuente ponen especial interés en la descripción de la moneda y los diferentes tipos de pesos y medidas que se usan al mismo tiempo en los mercados del valle, pues a Malinowski le intrigaba que en Oaxaca se utilizara indistintamente el trueque y las transacciones monetarias. El problema general que surge al comparar el "ingreso real" de personas que no tienen igual acceso a la moneda es algo que notaron los autores y que todavía preocupa a los economistas.

Sin embargo, había semejanzas entre las islas Trobriand y los compradores del mercado de Oaxaca que, sin duda, no pasaron inadvertidas para Malinowski. Los "atrevidos navegantes, industriosos productores y sagaces comerciantes" a quienes Malinowski llamó "argonautas del Pacífico occidental", evidentemente comparten el compulsivo interés por el comercio de los habitantes del valle de Oaxaca cuya "libido comercial" tanto lo impresionara.

Desde un principio, Malinowski consideró que los mercados dispersos del valle de Oaxaca formaban parte de una sola región. El valle tiene interdependencia económica con las regiones ecológicas vecinas; al poniente y al norte la sierra mixteca y la sierra zapoteca al oriente y al sur. Los caseríos o pueblos dispersos de Oaxaca, como las diferentes islas y comunidades del archipiélago Trobriand se reconocen primero por la diversidad de sus recursos naturales y luego aparecen eslabonadas por un sistema de intercambios.

Al analizar el intercambio en Kula, Malinowski observa que el intercambio ceremonial de conchas valiosas viene a ser como una multitud de transacciones entre socios; asimismo, al comenzar el estudio del mercado, describe los intercambios entre comprador y vendedor y comenta que aunque las transacciones son rápidas y definitivas la "institución" resultante es mucho más compleja.

De las relaciones ambivalentes entre los socios de Kula, Malinowski pasa, en el caso de las Trobriand, al análisis de las relaciones internas de cada grupo y externas con las otras comunidades locales; analiza las categorías de parentesco, los grupos de individuos diferenciados por sexo, rango y por la división de trabajo y considera la "magia" como un aspecto del comercio de Kula y la organización social de las Trobriand.

En su obra sobre los mercados de Oaxaca, Malinowski muestra marcado interés por el estudio del cambio social. Tenía deseos de investigar más tarde el cambio social en África como resultado del contacto entre dos culturas que "...se rozan, se invaden mutuamente y... producen una tercera

realidad cultural". Algunos de sus alumnos (Malinowski, 1938a) criticaron este punto de vista y propusieron otros métodos para estudiar el cambio sociocultural. En Oaxaca no empleó el enfoque cuyo esquema había elaborado detalladamente (Malinowski, 1961, pp. 74-75) ni las sugerencias que presentara en la introducción al trabajo de sus alumnos (Malinowski, 1938b), sino que parte del concepto de "institución" a la cual se refiere de diversas maneras en toda su obra.

En *Las bases científicas de la antropología aplicada* (1938b), que Malinowski cita en la presente obra, se consideran las necesidades biológicas del ser humano como la base de "instituciones" que lo definen culturalmente y sirven para satisfacer tales necesidades "orgánicas", y presenta un esquema de la cultura (pp. 16-17) en el cual las "necesidades corporales" del hombre parecen coincidir con la "economía", que sería el primero de ocho "aspectos funcionales" (probablemente de instituciones), de lo cual puede inferirse que, para el autor, las "instituciones económicas" satisfacen las "necesidades corporales".<sup>22</sup> Sin embargo, más tarde advierte que dichas "instituciones muestran una pronunciada amalgama de funciones y tienen carácter sintético... al no estar relacionadas simple y sencillamente con ellas, pues no es de una institución de la que se pueden recibir satisfacciones" (Malinowski, 1939a, p. 5; también citado en *La economía...*)

En otra definición de institución (1968, p. 50), Malinowski no alude a las necesidades psicológicas, y define la institución como:

Un grupo de individuos unidos para la realización de una actividad simple o compleja, siempre en posesión de un equipo técnico y organizada conforme a un código definido legalmente o por la costumbre, que se formula lingüísticamente según el mito, la leyenda, la regla o la máxima, y cuyo personal está preparado para ejecutar la tarea.

Para Leach (1957, p. 136), el concepto de institución que tenía Malinowski abría un camino a sus sucesores, y además señala que éste se asemeja al de "grupo corporativo" de Weber, porque las instituciones de Malinowski surgen como grupo de individuos (personal) unidos, donde muchos intereses comunes entran en juego. Sin embargo, considera que tal versión tiende a confundir al individuo con su rol institucionalizado.

En *La economía...*, Malinowski no se extiende en su definición de institución,<sup>23</sup> aunque al final compara las "normas" de una institución con sus "funciones". Dichas normas corresponderían a lo que ahora se llama "modelo de conducta del actor", mientras que la "función" correspondería al "modelo del observador". Así parecería que el objeto de la investigación es especificar las "funciones" de una institución.

En su estudio del intercambio en Kula, Malinowski (1922, p. 516) se impone la tarea de ". . .inducir al análisis de los factores económicos de modo más profundo que aquel que considera al hombre primitivo... como un ser racional que sólo quiere satisfacer sus necesidades más elementales y las satisface según la ley del mínimo esfuerzo".

En cambio, en *La economía en un sistema de mercado en México* afirma, tanto al principio como en sus conclusiones, que el mercado es esencialmente una institución utilitaria:



... Pronto nos dimos cuenta de que los indios nunca van al mercado nada más a divertirse o por alguna razón ajena a éste; van a hacer transacciones comerciales. . . Nuestra conclusión final es que para las ideas y el concepto de los nativos, el mercado es casi exclusivamente un mecanismo económico... nadie va al mercado si no tiene como principal motivo comprar o vender.

Las conclusiones de Malinowski sobre la función del intercambio de Kula y la del mercado de Oaxaca, establecen la diferencia evidente entre los dos tipos de sistema de intercambio, pues para los isleños de las Trobriand el trueque de Kula es algo distinto y opuesto al intercambio de bienes utilitarios (*gimwali*), mientras que quién acude al mercado de Oaxaca va a realizar una actividad utilitaria. Malinowski ve en Kula:

"...un tipo de actividades semieconómica, semiceremonial... definitivamente congruente con los conceptos de valor y riqueza, trueque, y relaciones económicas en general" (1922; p. 515).

En las conclusiones del presente ensayo parece aceptar el punto de vista del actor que considera el sistema como puramente utilitario. De no ser así, otro análisis del sistema obviamente ligado a la producción, la distribución y los bienes necesarios para la supervivencia, cuestionaría la posibilidad de distinguir una institución de la otra, y Malinowski se vería obligado a volver a su definición de instituciones como algo que satisface las necesidades psicológicas específicas del individuo.

Al insistir tanto en la relación mutua entre ambos fenómenos sociales, Malinowski tiene que diferenciar una institución de la otra mediante el análisis separado de las distintas necesidades psicológicas, y esto, a su vez, podría llevarlo a menospreciar la compleja relación entre Los procesos fisiológicos que determinan la acción humana. Quizá por esta razón y, no obstante los datos que presenta en su ensayo, aceptó sin cuestionamiento, el punto de vista del actor sobre la naturaleza del sistema del mercado. Así, en la primera parte de su ensayo presenta el caso de una anciana vendedora de queso, de quien concluye no iba al mercado a ganarse la vida, pues tenía otros medios: "No acudió —dice Malinowski— porque necesitara dinero".

Por otra parte, no se le escapó el efecto de los gastos religiosos ceremoniales en la actividad del mercado. Menciona las fiestas patrias, las religiosas y las del santo patrón (mayordomías). El gasto regular en flores, ofrendas votivas o velas en el mercado de Oaxaca no es más "utilitario" que el intercambio de objetos valiosos en Kula. Las preguntas que se hace Malinowski sobre Kula se aplican igualmente al mercado de Oaxaca. ¿Qué objeto tienen estos gastos?, y al igual que la venta de quesos de la anciana se explican no sólo como abastecimiento de productos necesarios para la supervivencia. Dada la limitación del ensayo, no es raro que tal pregunta quede sin contestación y que, en cuanto se refiere a Kula, el tema no se haya tocado en su estudio.

Leach comenta que la definición de institución que da Malinowski provoca confusiones respecto al concepto de "individuo" (un ser humano completo) y su "rol institucionalizado". Esta observación viene al caso porque quizás Malinowski, al hacer la diferencia entre el modelo del actor y del observador no hizo también la distinción que Leach sugiere entre la acción individual (inevitablemente de idiosincrasia) y las "normas" de conducta socialmente constituidas.

La discusión de la relación entre las necesidades de los individuos y las necesidades sociales se aclara actualmente en obras sobre genética y sobre conducta social, por tanto, la opinión de Malinowski de que determinadas necesidades fisiológicas sirven de base para diversas instituciones en las sociedades humanas podría ser ya obsoleta; sin embargo, es ahora más interesante la idea de que hay mecanismos psicológicos comunes a todos los animales, incluido el hombre, que subyacen en todo proceso social.

Volvamos a la manera particular como Malinowski usa el concepto de institución en este ensayo: después de su propia definición al respecto, pasa a describir una típica transacción en el mercado, el capital material. De éste, sus productos, la arquitectura y el transporte, además de analizar ciertas reglas que rigen las transacciones y su periodicidad, y en diferentes contextos trata "el grupo de individuos reunidos" para realizar la actividad mercantil.

Malinowski y De la Fuente afirman que los términos de "pueblerino", "campesino" e "indígena" no se refieren "... a una diferenciación racial o cultural precisa. . . sino que se emplean para dar una variedad de sinónimos", lo cual no es cuestión puramente de estilo literario. El empleo de estos términos indica la existencia de un enfoque analítico particular sobre las estructuras que se superponen en el Valle. "Pueblerino", por ejemplo, es una clasificación opuesta a "citadino", e "indígena" y "campesino" a "terrateniente".

En este ensayo se emplea la clasificación de "citadino" para sugerir una subdivisión basada en el nivel de ingresos que corresponda al tipo característico de gasto y de consumo. Así, al hablar de "grupos étnicos" o "tribus" zapotecas, mixtecas y mixes, se definen subdivisiones de la clasificación de "indígena", y el término "campesino" se aplica de otra manera que, analíticamente, no es el antónimo de "terrateniente". Los "terratenientes" no figuran en el ensayo, aunque los autores señalan la importancia de llevar a cabo mayores estudios sobre la tenencia de la tierra y la producción agrícola para entender mejor el sistema de mercado. En ocasiones, la palabra "campesino" se aplica (emulando a Redfield) a la población del campo para distinguirla de la población urbana, pero es más frecuente utilizarla al referirse a la población rural ladina. La palabra se aplica al individuo no indígena y se relaciona con la diferencia cultural entre ambos grupos. En el ensayo, los autores hacen mención de dos comunidades locales, vecinas y ligadas históricamente y geográficamente: una de habla zapoteca clasificada como "indígena" y otra de habla castellana clasificada como "ladina", pero no advierten diferencias raciales entre los habitantes de los dos pueblos. Únicamente en la literatura sobre México y Guatemala se usa el término de ladino aplicado a lo que en otros países se llamaría mestizo, y hay quien cree que este término puede ayudar a los lectores no familiarizados con la región de Mesoamérica.

Los términos "mestizo" e "indio" se introdujeron en México y Guatemala con la conquista española, y se emplearon en la clasificación legal establecida poco después en la Ley de Castas. Con estas normas, la administración colonial española pretendió, en vano, hacer distinciones entre los diferentes grupos genealógicos (castas) que tenían derechos y obligaciones específicas en el sistema político y la organización económica de la colonia. Dentro de las castas, el mestizo era el individuo nacido de indio y español, y aunque en el México independiente se abolió dicha Ley, la clasificación

perdura hasta hoy; así, mestizo se ha convertido en el término que usan los extraños refiriéndose a quienes afirman su ascendencia española a diferencia de quienes descienden de indígenas.

En un marco más específico, los autores hacen diferencias entre las personas que utilizan el mercado para comprar o vender y después de señalar que entre el comprador y el vendedor se establece una relación ambivalente, básica, observan que la mayoría realiza ambas acciones a un tiempo, es decir, que buena parte de los vendedores en una transacción se convierten en compradores en otra.<sup>24</sup>

Esto lleva a una de las observaciones más interesantes del ensayo; "el sistema de mercado en un banco siempre listo, siempre accesible y operante que tiene un doble carácter como fuente de poder adquisitivo y proveedor de bienes de consumo. . . , representa un emporio a gran escala y proporciona una cantidad considerable de dinero circulante".

En tal contexto, los autores también diferencian al vendedor de su propio producto y al revendedor que trafica con el producto de otros, y al cual aplican el término de "regatón" o "acaparador". En estudios recientes el término de "regatón" se traduce con mayor frecuencia como intermediario o mercader, y "acaparador" como comprador al por mayor (Beals, 1975; Waterbury, y Turkenik, 1976; Diskin y Cook, 1976, pp. 38-53). No obstante, su uso tiene antecedentes interesantes. Berg afirma que antes de la década de los treinta, en la sierra zapoteca (cuando escaseaba el dinero en efectivo) "el hombre rico no trabajaba y se llamaba 'propio'; tenía trabajadores agrícolas o peones a su servicio y en realidad, iban a sus campos nada más a vigilar" (Berg, 1974, p. 222).

Berg también destaca que los "ricos" pagaban a sus peones en efectivo o con alimentos, y es fácil de deducir que eran también los "propios" quienes vendían su maíz a los mercados del valle y obtenían dinero para pagar a sus trabajadores (Berg, 1974, pp. 224-225).

El término de regatón también tiene su historia. Según Carrasco (1978, p, 37), en los mercados descritos por Sahagún se aplicaba el término *tlanecuilo* al individuo que compraba productos para revender. Carrasco dice que en estas fuentes históricas es difícil juzgar. "...en qué medida los *tlanecuilos* eran también artesanos que llevaban sus propios productos y los de sus colegas a vender al mercado o si realmente eran mercaderes profesionales, es decir *pochtecas* en náhuatl".

En *La economía...* existe la misma dificultad para distinguir entre los que mencionan como "regatones" y los "acaparadores". Estos son términos únicamente de referencia, nunca apelativos y la palabra 'regatear' o sea discutir y negociar el precio, es la raíz de "regatón"; acaparador deriva de "acaparar"; es decir, "hacer acopio de mercancías con objeto de elevar el precio en el mercado" (Poudevida, 1969).

Ya hemos mencionado que Malinowski y De la Fuente observan que la mayoría de los concurrentes al mercado eran a un tiempo compradores y vendedores, pero además de los términos aplicados a comerciantes especializados, existe el de "marchante" que se usa en el mercado de Oaxaca y en muchas regiones de México en forma recíproca que refleja esta situación. El empleo de la palabra "marchante" se registra en un diálogo citado en el ensayo; la utiliza el vendedor dirigiéndose al cliente

en una transacción típica de mercado, y el mismo término podría aplicarlo el comprador al vendedor. Debo advertir que los términos de "marchante", o "marchanta" cuando se trata de una mujer, son únicamente apelativos; el hecho de que se apliquen tanto al comprador como al vendedor implica cierto grado de igualdad entre ambos. No sucede lo mismo con los términos "regatón" y "acaparador", pues nunca oí que se emplearan como apelativos. Sería tan grosero dirigirse a una persona llamándola "regatón" o "acaparador" como inusitado referirse a alguien como "marchante".

Hay que advertir que el regatón y el acaparador se diferencian del marchante en que los primeros compran para la reventa y no para el consumo, aparte de que el acaparador retiene las mercancías. En general, en Oaxaca, los regatones y los acaparadores, a diferencia de los marchantes, compran un producto específico a varios vendedores. El regatón usualmente compra comestibles que revende al acaparador, y en este contexto la traducción apropiada al inglés sería *haggler* para el regatón y *speculator* para el acaparador, que explica por qué los términos no se usan como apelativos. En un continuo de operaciones que determinan los precios, la distinción que establecen Malinowski y De la Fuente entre los distintos compradores/vendedores podría expresarse en un diagrama para mostrar la creciente influencia de estos individuos:

- Habilidad individual para fijar precios
- Marchante: Ordinariamente comprador/vendedor o productor en pequeña escala (propio)
- Habilidad para retener las mercancías retirándolas del mercado
- Regatón: comprador/vendedor especializado que adquiere para reventa
- Acaparador: compra lo que otros producen, acumulando la mercancía para elevar los precios en la reventa.

Malinowski ve en el regateo, con excepción del que se refiere al maíz, un ceremonial que poco tiene que ver con la fijación del precio, pero De la Fuente no está de acuerdo con esta opinión. Otra observación acerca del papel de los regatones y de los especuladores en este sentido demostraría, en mi opinión, que los precios en la mayoría de las ventas no se establecen por el regateo entre marchantes, precisamente porque hay determinados individuos cuya posición en la red de producción y de comercio les permite fijar precios en una variedad mucho mayor de transacciones que aquéllas en las que se ocupan directamente.

Los datos presentados en el ensayo indican que la compra para la reventa tenía lugar en distintos niveles del sistema de mercado. Por ejemplo, don Manuel, próspero amigo de Malinowski, adquiriría grandes cantidades de maíz para revender, pero los indios pobres como los mixes y los individuos dedicados al trueque también compraban varios productos para la reventa. Sin embargo, como señala Malinowski, los precios, sobre todo de los productos comestibles, tienden a variar de acuerdo con las oscilaciones del valor del maíz, y maíz es lo que acumulan principalmente los acaparadores.

Debe mencionarse aquí el trabajo posterior de Alejandro Marroquín en Tlaxiaco (1957), ubicado cerca de Oaxaca, en la sierra mixteca. El sistema de mercado de las tierras altas de la mixteca, con Tlaxiaco como centro, se sobrepone al sistema de mercado del valle de Oaxaca, según indica Malinowski, y Marroquín describe el mecanismo que altera el precio de otros productos según los cambios en el precio del maíz.

En la región circundante a Tlaxiaco hay mercaderes especializados —regatones y acaparadores— que junto con los dueños de tiendas o comerciantes compran toda la cosecha de maíz; durante el año adquieren también otros productos para revender, y más tarde, cuando sube el valor del maíz en los periodos de escasez, lo revenden a precio alto en el mercado de Tlaxiaco. Al mismo tiempo, los productores-vendedores (propios) y los revendedores (regatones y acaparadores) desatan una guerra de precios y los productores tienen que cobrar más por sus productos a fin de tener dinero para comprar maíz.

Según Marroquín, en este proceso el productor sale siempre perdiendo, porque el aumento del precio de su producto nunca alcanza el aumento de precios del maíz, lo cual significa que el revendedor, no sólo de productos alimenticios sino de otras mercancías, tiene que reducir sus precios para que a los compradores, que necesitan más dinero para adquirir maíz, les alcance para otras de sus mercancías.

En cuanto a la conclusión del ensayo de que el mercado es un "banco manejable", es de observar que en el mercado, como en el banco, hay diferencias muy marcadas entre quienes tienen dinero y producen en cantidad y el productor-consumidor ordinario (el propio vendedor-comprador a pequeña escala). El mercado permite al productor ordinario adquirir una variedad de productos que no produce, pero también obliga al productor a vender alimentos esenciales que tienen que volverse a comprar para el consumo.

En el contexto histórico, es interesante el hecho de que todos los precios del mercado se vean afectados seriamente por las fluctuaciones del precio del maíz, advertido en el presente estudio y también por Marroquín. Gudeman (1978) señala que en 1815 David Ricardo propuso "una teoría del valor del maíz (trigo). . . partiendo de un solo producto e hizo cálculos que revelan algunas de las relaciones distributivas básicas en la economía inglesa del siglo XIX".

Y aunque Gudeman afirma que la obra de Ricardo "... tiene una elegancia mozartiana comparada con las divagaciones funcionalistas de Malinowski", el discurso de este último condujo a una observación empírica de los fenómenos que constituyen el meollo del análisis de Ricardo.

Después de que Malinowski y De la Fuente estudiaron el valle de Oaxaca, el gobierno de México comenzó a intervenir directamente en el control de precios y la distribución del maíz, y hasta donde yo sé, los antropólogos han omitido estudiar los efectos de esta política en el sistema de mercado del valle de Oaxaca. Cancian (1972) estudió los efectos de las medidas gubernamentales sobre la economía de la producción de maíz en la región de Chiapas, y Warman (1977) hizo lo mismo respecto a la trayectoria general de la oscilación del precio del maíz a partir de 1940 y sus consecuencias para los agricultores de Morelos, pero ninguno de los dos autores trata específicamente de un sistema de mercado.

Creo que la relación marchante-regatón-acaparador sirve de esquema para la base social de la fijación de precios en el sistema de mercadeo de Oaxaca y se funda en los datos contenidos en *La economía...*, (vistos principalmente en los aspectos internos), en los datos reunidos por Marroquín (1957) y en el trabajo de campo en Jamiltepec, Oaxaca (1940-1960).

## V. MODERNIZACIÓN EN EL VALLE DE OAXACA

Es imposible considerar todavía que el valle de Oaxaca sea una de las regiones más remotas del planeta, pues el transporte aéreo y las buenas carreteras facilitan el tránsito entre ella y la ciudad de México. Por otra parte, la zona arqueológica de Monte Albán, a unos cuantos minutos de la capital del estado, es una gran atracción turística, y a eso se debe que ahora se pueden encontrar artículos semejantes a los que elaboraban, en 1940, los artesanos para el consumo local en tiendas de Canadá, los Estados Unidos y Europa oriental.

Muchos pueblos del valle tienen ya electricidad y agua potable; las recuas y las carretas de bueyes se han sustituido por camiones y automóviles, y aquellos viejos transportes, que en 1940 llevaban carga y pasajeros, se han remplazado por autobuses modernos y camiones especiales de carga. Innumerables campesinos del valle y de las sierras vecinas emigran a buscar trabajo a los Estados Unidos o a Canadá, aunque muchos de ellos conservan su hogar en Oaxaca (Lehman, 1979).

La población del municipio de Oaxaca aumentó de unas 32 mil personas en 1940 a cerca de 90 mil en 1965. Los administradores del mercado calculaban que la ciudad de Oaxaca había crecido de 72 mil habitantes en 1960, a 160 mil en 1978. La administración del mercado opinaba que este crecimiento sensacional se debía a la emigración de pobladores pobres de la alta mixteca al norte y al occidente de la ciudad, y al incremento del turismo se atribuyen los recursos que sostienen a esta población creciente (Waterbury, 1970).

Se calcula que en 1940, aproximadamente el 15 por ciento de la población total de México hablaba lenguas indígenas, especialmente en las regiones del centro y del sur de la República. En 1940, quizá la mitad de los pobladores del estado de Oaxaca hablaba lenguas indígenas (*Memorias del INI*, 1950).

Desde 1940, la población indígena, definida como hablante de lenguas amerindias, ha disminuido del 14.8 al 10 por ciento del total nacional, pero a pesar de esta proporción, el número absoluto de indígenas se incrementó de 2.400,000 en ese año, a 3.030,00 en 1960 (González Casanova, 1970, pp. 80-83) y a 3.671,470 en 1970 (Villa Rojas, 1976, p. 122), al mismo tiempo que la población campesina emigraba de modo considerable a las grandes ciudades, aunque la parte indígena de este amplio sector suele permanecer en sus tierras y constituye un porcentaje creciente del México rural.

La población indígena se hallaba repartida en muchas comunidades cultural y socialmente diferentes, y las lenguas que hablaban no siempre eran mutuamente comprensibles aun cuando pertenecieran al mismo grupo lingüístico. Los pueblos mixtecos, zapotecos y mixes que se mencionan en el ensayo no tienen más origen común que su aceptación de la cosmogonía católica, pero dentro de la estructura nacional del gobierno no se distinguen de las otras comunidades agrícolas más "aladinadas" sino en la medida como los clasifica el INI. En un sentido más amplio, el castellano es la lengua franca del mercado, dentro del contexto de la estructura gubernamental. La economía nacional y la Iglesia Católica, junto con la organización política del país, son el marco en el cual se relacionan las comunidades entre sí y con el Estado mexicano. Desde 1940 se ha reducido el porcentaje de hablantes de lenguas indígenas (González Casanova, 1970, pp. 80-88) y no se ha cuantificado el

número de comunidades e individuos "aladinados" que han dejado de ser "indios" en el valle pero es evidente que el proceso de ladinización comenzado en la conquista continúa tanto en Oaxaca como en otros sitios de la República (Drucker, 1963).

El sistema de mercado en su forma actual sólo es una continuación del sistema descrito por Malinowski y De la Fuente en 1966 y 1969. Estudios realizados entre 1964 y 1969 (Diskin, Cook, y col, 1976; Beals, 1975) indican que los mismos pueblos descritos en el estudio de 1940, aún tienen su plaza el mismo día; similares productos se compran y se venden y los mismos grupos étnicos descritos en 1940 se diferencian en la actualidad.<sup>25</sup>

Kaplan (1965), al volver a estudiar en forma comparativa un mercado de Pátzcuaro, Michoacán, opina que el sistema ahora es más grande que el estudiado con anterioridad (Foster, 1948), pero que su estructura general no ha cambiado.

Un estudio reciente de los mercados de la ciudad de Oaxaca (Waterbury, 1970), reveló que ha habido un desarrollo estructural así como un crecimiento en el tamaño y número de los mercados de esa ciudad, cuyos comerciantes desarrollaron una estructura nueva que señaló el estudio de Waterbury. Esta unión o sindicato de comerciantes trata con organizaciones municipales más grandes y con un partido político burocrático gubernamental mayor que los que existían en Oaxaca en 1940.<sup>26</sup>

A partir de 1940, el gobierno estableció centros en todo el campo mexicano, para comprar a los productores los alimentos básicos, principalmente maíz (Hewitt de Alcántara, 1976). Los precios que el gobierno fija para la compra y venta de estos productos alimenticios rigen en toda la República (Ibíd., 1976), y esta intervención en la distribución y los precios de alimentos básicos debió afectar seriamente el sistema de mercado de Oaxaca. Lo mismo debió suceder con la creación de una dependencia gubernamental especializada en la compra de café a los productores. La venta de otros productos agrícolas también se vio afectada, si no por la intervención estatal, sí por la creciente demanda en el país y por la mejoría de los transportes y ahora en el valle se puede exportar gran diversidad de frutas y legumbres. Asimismo, la inflación nacional debe tener repercusiones locales (véase Warman, 1977, p. 231).

También se ha incrementado la distribución de alimentos, ropa y artículos para el hogar mediante una infraestructura de instalaciones modernas. Beals (1975) menciona esto, pero no discute si tiene o no repercusiones en lo que él llama el "sistema tradicional de mercado".

Otro cambio mayor comenzó en 1978. El centro dominante del sistema descrito en este ensayo estaba localizado en el mercado Benito Juárez, al centro de la ciudad de Oaxaca, y el 15 de agosto de 1978, el administrador me dijo que la semana siguiente se trasladaría una gran parte de este mercado al nuevo edificio construido especialmente en las orillas, el cual tenía varios años de estar desocupado. Sin embargo, el municipio ya había vendido 500 puestos a los futuros vendedores y el administrador me explicó que dicho traslado era necesario para: 1) proteger a los turistas, 2) facilitar el tránsito de automóviles, y 3) mejorar las condiciones de higiene. En el centro de la ciudad se quedaría un mercado pequeño, y para noviembre de 1978 ya se había empezado dicho traslado.<sup>27</sup>

Asimismo el administrador me aseguró que el mercado había crecido enormemente con el tiempo, lo cual atribuía a la creciente depauperación del campo: el pobre campesino llega a la ciudad "coge un huacal viejo y unas naranjas y comienza su negocio". Dicho de otro modo, este campesino entra a formar parte de la red de intermediarios. Además, me parece que una venta en tan pequeña escala, como la de naranjas por los vendedores más pobres, es una forma de mendicidad que, para tener éxito, debe ejercerse cuando el mendigo puede llegar a los más acomodados. El administrador del mercado dijo que trasladando el mercado a la periferia se evitaría que los vendedores ambulantes importunaran a los turistas en el centro de la ciudad. No agregó, aunque es verdad, que también se ahorraría al turista el espectáculo de miseria y enfermedad que se observa en el mercado pues con su reubicación será menos evidente la pobreza.

El cambio de ubicación del gran mercado central de Oaxaca afecta a productores agrícolas, artesanos e intermediarios. Kaplan (1965) considera que la red de intermediarios de los mercados mexicanos aumenta al mismo tiempo que la población urbana y quizás esta sea la forma característica de] servicio que dan los grandes centros de mercado a las comunidades de trabajadores agrícolas y artesanales, donde la producción ya no basta para la subsistencia. ¿Cómo afectará el movimiento del mercado de la ciudad de Oaxaca a esta red de comerciantes?

En muchas otras grandes ciudades como Londres, París y Nueva York, los mercados se han trasladado del centro de la ciudad a la periferia. Este cambio concuerda con rasgos de desarrollo urbano que de ninguna manera son casuales. La fluidez del tránsito, la sanidad y la protección a los turistas son consideraciones tan significativas en esas ciudades como en Oaxaca. El mismo desarrollo urbano ha afectado directamente a los residentes de los países industrializados donde la mayor parte de la población vive en grandes urbes, y es igualmente importante en naciones donde se desarrollan enormes centros urbanos sin el mismo grado de industrialización.

## VI. INVESTIGACIONES SUBSECUENTES

Las investigaciones en el valle de Oaxaca, posteriores a 1940, han ampliado nuestra perspectiva, aumentando nuestros conocimientos del sistema de mercado descrito por Malinowski y de la Fuente. La bibliografía antropológica de Oaxaca contiene una lista de más de mil artículos publicados entre 1974 y 1979 sobre temas de interés antropológico y arqueológico (De la Luz Topete, 1980).

El estudio histórico de Brian Hamnett (1971) es una aportación relevante a la historia económica de Oaxaca. En una introducción al estudio de los mercados de esta zona, algunos de sus resultados deberían de tomarse en cuenta pues demuestran que en el siglo XVIII no sólo la ciudad y el valle de Oaxaca, sino puntos más lejanos, cerca de la costa del Pacífico (Jicayán) y la sierra zapoteca (Villa Alta), formaban parte de un sistema de comercio que ligaba la metrópoli española con las colonias americanas. En Oaxaca se producía la cochinilla,<sup>28</sup> cuya exportación produjo cuantiosas ganancias a la Corona española así como a los comerciantes peninsulares. En 1786, por ejemplo, la cochinilla de Oaxaca ocupaba el cuarto lugar en las exportaciones de todos los puertos del Nuevo Mundo a España (véase Hamnett, 1971, apéndice 5, p. 175).



En Oaxaca, la producción y el comercio de cochinilla y algodón, eran "... actividades centrales de la población indígena de cuya labor dependía la prosperidad y la supremacía política del grupo español". Los comerciantes peninsulares y los funcionarios reales daban a Oaxaca una importancia sólo inferior a la de la región minera de Guanajuato y Zacatecas" (Hamnett, 1971, pp. 1 y 2). Con frecuencia los funcionarios y los comerciantes forzaban la producción y el comercio de cochinilla y algodón en forma ilegal. Una buena parte del estudio de Hamnett trata de las contradicciones entre la ley española y la práctica en asuntos de comercio y así se hizo necesaria la revisión constante de las leyes españolas para evitar la extinción de los productos indígenas ante la pugna de la Corona y de los comerciantes por el fruto del trabajo indígena.

En su cúspide, el comercio de la cochinilla aparentemente rebasó al sistema de mercado, pero Hamnett dice (p. 124) que en un periodo de decadencia "...el comercio se redujo a pequeñas compras del tinte en los mercados de viernes y sábado". Las regiones productoras de cochinilla de las sierras mixteca y zapoteca que rodean el valle de Oaxaca, dependían este último para obtener maíz y allí el trabajo asalariado fue usual por lo menos hasta mediados del siglo XIX. De esta manera, el comercio de cochinilla y algodón debió influir, hasta cierto punto, en la formación del sistema de mercados del valle, pues hasta que cesó el comercio de cochinilla a mediados del siglo XIX, el precio del maíz estaba directamente ligado a las alzas y bajas del tinte y, por consiguiente, a las crisis económicas de Europa tanto como a la suerte de la producción local de maíz.

Todavía falta investigar la manera exacta como la exportación de productos del Valle de Oaxaca y de las regiones vecinas afecta a la organización social y económica de los mercados del valle. Sin embargo, cualquier evaluación del desarrollo de los mercados en esta zona tendrá que incorporar los resultados de la investigación de Hamnett.

La investigación histórica y la arqueología de las culturas zapoteca y mixteca han avanzado en gran medida desde 1940. N. Spores (1967) hace un resumen de los estudios históricos en la región mixteca, y Whitecotton (1977), el sumario que incluye antropología, historia y etnografía contemporánea de los zapotecas. Los estudios más recientes de los mercados del valle de Oaxaca son, el de Waterbury (1970), Beals (1975) y la colección de ensayos publicados por Diskin y Cook (edición mexicana, 1975; norteamericana, 1976). Carol Smith (1976) llevó a cabo una revisión crítica del trabajo de Beals, Diskin y Cook.

Otra investigación dirigida por R.L. Beals de 1965 y 1969 ha sido la fuente de muchas publicaciones recientes sobre Oaxaca, y aunque uno de los primeros pasos del estudio era una réplica del de Malinowski, una comparación sistematizada de los resultados del trabajo anterior, pero se deben advertir ciertas diferencias entre el enfoque de Beals y La economía de un sistema de mercado en México.

A diferencia de Malinowski y De la Fuente, Beals hace una división conceptual entre el mercado "tradicional" y el "moderno" (1976, p. 29), y cuando introduce esta nueva clasificación de las instituciones de mercado rechaza el modelo simple empleado por ambos autores al describir los mercados del Valle. En *La economía...*, el ciclo semanal se toma como una de las bases principales de integración de los mercados vecinos entre sí y con el central de la ciudad de Oaxaca; se describe un

sistema de mercado de tres planos en el cual los "secundarios" son más frecuentes que los "terciarios" y la supremacía del mercado central se manifiesta porque: a) únicamente en Oaxaca (1940) hay mercado diariamente y b) ningún otro mercado del sistema se sobrepone a la plaza del sábado en Oaxaca.

Beals no compara la periodicidad de las plazas en 1960 con la observada por Malinowski y De la Fuente en esas plazas en 1940 ni la periodicidad de las mismas entre sí. En cambio, señala 45 mercados que él considera dependientes de la ciudad de Oaxaca, cada uno de los cuales tiene su "día de plaza", o sea, un día especial de la semana en el cual el mercado es mayor. Eso no quiere decir que esas 45 localidades tengan ahora mercado cotidiano. Beals no aclara si las plazas de su lista tienen lugar en más de un día por semana, Diskin (1976, pp. 50-51), al hablar únicamente de los mercados del valle mencionados por Malinowski y De la Fuente, cita también los "días de plaza" que tienen lugar una vez por semana. Empero, su periodicidad es crucial en el primer modelo del sistema, y un estudio de cambio de tal periodicidad *de los mercados de Oaxaca* entre 1940 y 1960 sería de gran interés. Polly Hill, refiriéndose a los mercados de África occidental, hace una brillante exposición de la teoría de Skinner (1964) según la cual los mercados crecen al igual que la población, y por ello es aplicable al caso de Oaxaca.

Beals explica que abandonó el primer modelo (1976, p. 35) porque ". . . cuando se examinan los detalles, esta orden [probablemente la clasificación de mercados primarios, secundarios y terciarios] se viola con frecuencia". Sin embargo, los detalles a que se refiere nada tienen que ver con la periodicidad de los mercados, sino con las mercancías que se venden en ellos. Al respecto Beals escribe (p. 35); "... Tlacolula es el mercado primario para parte de la sierra. . . Ocotlán es el mercado primario de ganado de todo el valle".

Malinowski y De la Fuente ya habían advertido que los mercados eslabonados se enfocarían de distinto modo vistos desde la ciudad de Oaxaca que desde otro punto del sistema. El presente estudio analiza tanto la periodicidad como la distribución de determinados productos en mercados más o menos especializados como criterio para juzgar si todos los del valle forman un sistema unificado. También opina que se necesita más investigación para determinar el límite hasta donde llega la influencia de un centro de la magnitud del de la ciudad de Oaxaca sobre el sistema general del valle y aunque Beals abarca un área geográfica más amplia que la cubierta por Malinowski y De la Fuente, no aborda la cuestión implícita en el primer estudio sobre la manera cómo los centros primarios de mercado, en Oaxaca, México, Puebla o Jalapa, están relacionados entre sí o separados por sistemas distintos e independientes. Skinner estudió detenidamente esta cuestión en su importante monografía de China (1964).

Por otro lado, el estudio de Oaxaca dirigido por Beals proporcionó sustanciosos informes sobre infinidad de mercados del valle de Oaxaca y acerca de la producción destinada al sistema de plazas de región. La amplitud geográfica de estudios posteriores ha proporcionado ciertos datos sobre los mercados cíclicos de la sierra zapoteca (Berg, 1974), los de la alta mixteca, con Nochixtlán como centro (Warner, 1975), y los del istmo de Tehuantepec (Chinas, 1976). El trabajo de Higgins (1974) describe el presupuesto de un barrio pobre de la ciudad de Oaxaca y tiene interés particular en analizar

el lugar que ocupa en la economía doméstica la comida preparada por su venta en el mercado. La investigación de Nahmad sobre los mixes (1965) proporciona un nuevo esquema del sistema de mercado de este grupo. El estudio de Iszaevich (1973) es interesante, entre otras razones, porque estudia una comunidad agrícola situada en el centro geográfico del sistema de mercado del valle, pero que sólo participa incidentalmente en él.

Estos ejemplos muestran que el trabajo del valle de Oaxaca se ha desarrollado en muchos aspectos y ha rebasado los cuestionamientos provocados por *La economía*. . . Diversos trabajos fuera de Oaxaca han dado lugar a otras preguntas: Bonfil, en su estudio (1971) de las ferias de Cuaresma en el estado de Morelos, indica que en esa región funciona un ciclo importante de mercado, resultante de la observancia religiosa de la Pascua. También describe (1973, pp. 85-89) un ciclo anual de ferias y un ciclo de plaza semanal en Cholula, Puebla; Diskin (1976) alude brevemente, tal como Malinowski y De la Fuente, a las ferias anuales fuera del valle de Oaxaca, que siempre se han relacionado con su sistema de mercado. Se debería investigar más a fondo la relación entre las ferias anuales asociadas con las peregrinaciones religiosas y los mercados seculares de tipo semanal.<sup>29</sup>

Malinowski y De la Fuente concluyeron en 1940 que en el valle de "el promedio típico de las cosechas es suficiente para cubrir sus necesidades anuales", y Beals (1975, p. 57) afirma que "tanto el área del valle como todo el estado, son regiones deficitarias en cuanto se refiere al maíz" y calcula que sólo una cuarta parte de las poblaciones de esta zona produce excedentes. Además, los dos primeros autores destacan la importancia capital del comercio del maíz en la organización del sistema del mercado, pero desafortunadamente De la Fuente no hace comentarios sobre los datos recientes.

En el cercano estado de Morelos, los estudios de Arturo Warman (1977) muestran la forma como la creciente expansión de la política económica de México entre 1940 y 1960 ha afectado a los cultivadores de maíz y afirma que los programas diseñados por el gobierno para influir en la producción local y en la distribución y el comercio del maíz o de otros granos se deben a la necesidad de mantener el bajo precio de los productos alimenticios en todo el país, mientras en otros artículos de consumo se permite el alza de precios. Así, los agricultores han tenido que incrementar la producción de maíz en forma constante a fin de sufragar los altos costos de otros artículos de primera necesidad. Simultáneamente, el crecimiento de la población del país ha aumentado en mayor medida las presiones en el abasto de alimentos en las áreas rurales lo mismo que en las urbanas.

Los efectos desiguales de la inflación en la economía nacional, han tenido resultados devastadores para los campesinos de Morelos, y Warman llega a la conclusión (p. 238) de que en forma contraria a la teoría económica, la producción de maíz aumenta cuando bajan los precios y disminuye si éstos se elevan:

El precio del maíz afecta a los agricultores en diferentes aspectos, ya que no sólo es una fuente de ingresos sino que representa el gasto mayor en cuanto a consumo. Esta relación múltiple (de costo e ingreso) tiene muchas implicaciones y se altera por el cambio de los precios del maíz y de otros productos alimenticios, pero también por la posibilidad que tienen los campesinos para cultivar el grano y almacenarlo de manera autónoma. Para el agricultor sin tierra, el alza del precio del maíz significa un contratiempo, no una ventaja, ya que se ve en la necesidad de venderlo, incluso el que

se destina a autoconsumo, con objeto de adquirir otros artículos de primera necesidad, lo cual es un factor decisivo que incrementa en gran medida su endeudamiento.

Aunque Morelos y Oaxaca difieren en cuanto a ecología e historia, las conclusiones de Warman podrían verificarse mediante los datos que deben existir al respecto sobre el estado de Oaxaca.

En su trabajo sobre Chiapas, que colinda con el sur de Oaxaca, Cancian (1972, capítulo VII) describe cómo las compras de maíz que hace el gobierno afectan la economía de los indígenas productores de maíz en la localidad, y sus conclusiones acerca de los resultados de ésta y de otras políticas gubernamentales, relacionadas con la economía, son también significativas para trabajos posteriores.

Aunque mucho se ha escrito sobre el valle de Oaxaca, no hemos mencionado todo el material que existe al respecto pero en las notas finales de este estudio citamos varios trabajos recientes. Por otra parte, se han llevado a cabo importantes adelantos teóricos en el análisis del tema, cuyas consideraciones, a pesar de pertinentes, no caben en esta introducción; no obstante, esperamos que la presente publicación de *La economía de un sistema de mercado en México* contribuya al estudio de los nuevos y cuantiosos informes de que ahora se dispone, pues, sin lugar a dudas, la obra de Malinowski y De la Fuente forma parte principal del trasfondo histórico de las investigaciones sobre Oaxaca y tiene ya un lugar permanente en el desarrollo de la antropología en México.

---

\* El presente artículo es la introducción realizada por Susan Drucker-Brown para el libro *Malinowski in Mexico*, publicada en *Anuario de Etnología y Antropología Social*, Vol. I (1988), págs. 18-57. Traducción de Salomón Nahmad, revisada por Daniela Villanueva; recuperación de notas por Roberto Melville, 2012.

## NOTAS

<sup>1</sup> Entre 1900 y 1908, Malinowski estuvo en España, en las Islas Canarias y en la cuenca del Mediterráneo; más tarde vivió en Tenerife durante un año (1920-1921) donde escribió *Argonautas del Pacífico occidental*, y su primera esposa, la escritora Elsie Masson, lo ayudó en la preparación del manuscrito. La señora Masson murió en 1935 y en el año de 1940 Malinowski contrajo matrimonio con Valetta Swann.

<sup>2</sup> Es difícil determinar la contribución que le prestara Valetta Swann ya que fue imposible consultar sus diarios y dibujos.

<sup>3</sup> Malinowski también afirma que no intentó incorporar a *La economía...*, los nuevos datos recopilados en subsiguientes trabajos de campo, pero que deberían hacerse algunos cambios en el capítulo 4, y De la Fuente también hizo un comentario muy crítico sobre el mismo capítulo.

El texto completo de la nota de Malinowski se cita a continuación:

“Este es el borrador preliminar de la memoria, el cual se conservará en la misma forma y sólo se le harán correcciones de estilo y modificaciones en algunas páginas del capítulo 4, que se tomarán en cuenta para una introducción posterior.

El manuscrito se ilustrará posteriormente con 24 o 30 fotografías cuyas ampliaciones se están haciendo en México, y con cerca de seis mapas y planos que complementarán en mayor medida la documentación del informe.

No se propone redactar de nuevo ninguna de las partes de este estudio que presenta el trabajo conjunto del grupo mencionado en el prólogo, en virtud de que el profesor B. Malinowski llevará a cabo nuevas investigaciones con un nuevo grupo. Si se hace necesario incluir algunas

correcciones fundamentales, posiblemente éstas aparecerán en un apéndice.

La memoria se proyectó como un ensayo de trabajo de campo y su presentación en dos etapas de investigaciones se considera de utilidad tanto teórica como práctica”.

Aunque ambos autores estaban descontentos con el texto original del capítulo 4, éste no fue alterado pero se cambió la ubicación inicial de los textos de los capítulos 2 y 4.

En la presente edición, el capítulo 1 quedó en su forma original y sólo se le aumentaron las tres primeras páginas del primitivo capítulo segundo. El capítulo 2 consiste ahora del capítulo cuarto, y va precedido de las primeras tres páginas del anterior capítulo segundo, por tal motivo aparece un capítulo menos que en la versión anterior. Los capítulos 1 y 2 contienen ahora todo el capítulo cuarto, el antiguo capítulo 5 es ahora cuarto y los subsecuentes se numeran de manera concordante.

<sup>4</sup> Al regreso de Malinowski a Oaxaca en 1941, acompañado de su segunda esposa y de un estudiante norteamericano de nombre Lew Wallace, éste murió poco después en un accidente.

<sup>5</sup> El profesor Cámara Barbachano dirigió a un grupo de estudiantes en 1941 a fin de realizar una investigación en el mercado de Tlaxiaco, estudiado por Alejandro Marroquín, quien posteriormente, en 1957, llevó a otro grupo al mercado dominical de Xochimilco en las afueras de la ciudad de México.

<sup>6</sup> El cargo oficial de Julio de la Fuente era el de jefe de la Comisión Técnica Consultiva.

<sup>7</sup> Esta traducción del español al inglés y las otras que aparecen en el texto, fueron realizadas por el editor S.D.B.

<sup>8</sup> En "Desarrollo hidráulico y etnocidio" (Barabas y Bartolomé, 1974), los autores acusan de etnocidio al gobierno mexicano, basándose en los resultados desastrosos de la reubicación de las comunidades mazatecas y chinantecas. Y el mismo número de la revista *Crítica de la Antropología* v. I, núm. 1, contiene una discusión más completa sobre estas acusaciones (K.Y. y F.E., 1974) a las que Aguirre Beltrán (1976) respondió defendiendo la política nacional del gobierno en *Obras polémicas*.

<sup>9</sup> Véase Alfonso Caso (1955). ¿Qué es el INI?, y también Caso (1950, pp. 9) con el texto de la ley que creó al INI.

<sup>10</sup> Véase Aguirre Beltrán y otros (1976) para un resumen de la historia, la filosofía y los resultados prácticos de la política del INI y una evaluación positiva de la misma. Véase también De eso que llaman antropología mexicana (Warman y col., 1970) para un comentario crítico y la evaluación generalmente desfavorable de la política proindigenista. Véase asimismo la respuesta de Aguirre Beltrán (1976) a ciertos puntos específicos de la obra, surgidos en 1970.

<sup>11</sup> Por la densidad de la población indígena en las afueras de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, esta región se consideró como posible lugar para el primer centro coordinador del INI, debido a su fácil acceso; sin embargo, después de mayores investigaciones se escogió el área del mercado central de San Cristóbal para ese propósito. El mercado central de Tlaxiaco fue elegido para ubicar el centro coordinador de la alta mixteca, aunque en principio se proyectara instalarlo en la capital de un antiguo reino prehispánico.

<sup>12</sup> El texto de esta sección se basa en las notas biográficas escritas por Aguirre Beltrán en la introducción a los trabajos de Julio de la Fuente (De la Fuente, 1964-1965) y en una conversación sostenida con el doctor Aguirre en 1958, aunque también se citan datos obtenidos de mi relación personal con De la Fuente.

<sup>13</sup> Skinner (1964, pp. 36-99) afirma que en la China postrevolucionaria, las políticas formuladas por el gobierno central en cuanto a organización de comunas se vio afectada de modo crucial por la manera como se integraban los mercados locales con los “lugares centrales”.

<sup>14</sup> Además de los documentos y la monografía que aquí se mencionan, De la Fuente escribió más de cincuenta ensayos de diferente magnitud. Véase De la Fuente, 1965, para una bibliografía de estos trabajos.

<sup>15</sup> La conferencia disgustó cuando menos a un representante de la prensa, y un diario de la ciudad de México criticó en forma desfavorable a Malinowski, aunque a juzgar por su correspondencia esta censura no tuvo mayores consecuencias.

<sup>16</sup> El centro ceremonial de Teotihuacán (como Monte Albán en Oaxaca) había sido abandonado antes de la

conquista española.

<sup>17</sup> Malinowski conoció a Gamio cuando el primero estuvo en México durante su primer viaje a los Estados Unidos en 1926. En 1939 Malinowski regresó al país con Valetta Swann y permaneció aquí cerca de un mes viajando desde la frontera norte hasta el valle de Morelos.

<sup>18</sup> Malinowski se expresó en 1936 ("La cultura como determinante del comportamiento humano", p. 170; Malinowski, 1963) de la siguiente forma:

"Justamente ahora, cuando enfrentarnos el peligro del fracaso de las propuestas científicas y de la fe en la ciencia, combinado con el pesimismo corrosivo respecto al valor de la razón en asuntos humanos, debemos reafirmar el poder del razonamiento y definir claramente su función. . "

Joseph Needham, en la conferencia Shiff sustentada en la Universidad de Cornell en 1949 (que se publicó después como un folleto relacionado con la guerra-RPA), se mostró igualmente preocupado, e inició su plática con una cita de W.H. Auden:

"... Allende Europa llega la voz  
que incita a aceptar la elección  
de un teólogo que niega  
lo que más de veinte siglos europeos han aceptado  
como base de la civilización"

Y después continúa con un augurio:

"En esta nueva Edad Media, la superstición triunfará sobre la razón, y la ciencia se conservará sólo en la medida en que lo requiera una estrecha tecnología, y ésta no se aplicará para el bien común de la humanidad sino para la dominación de los grupos ansiosos de poder mediante la fuerza de terribles armamentos."

La conferencia se documentó con amplias estadísticas y referencias al grado como se había reducido la investigación científica en Alemania durante la década de 1930 y 1940, y concluyó: "Si los nazis salen victoriosos, la ciencia puede desaparecer de Europa por muchas generaciones, y con ella todo progreso social."

<sup>19</sup> En este párrafo "americanos" significa habitantes tanto del norte como de Sudamérica, y en "europeos" incluye a los británicos.

<sup>20</sup> Esta frase se modificó después de los comentarios de De la Fuente.

<sup>21</sup> Véase Malinowski (1921, 1922). Véase también Codere (1968) para reconsiderar la clasificación de "conchas valiosas" como una nueva forma del desarrollo del "dinero".

<sup>22</sup> Véase Malinowski, 1939b, reeditado en 1962, pp. 223-224. Obsérvese el cuadro "Estudio sinóptico de las necesidades biológicas y de otras derivadas, y su satisfacción en la cultura", p. 226.

<sup>23</sup> En este contexto, Malinowski cita el artículo "El grupo y el individuo en el análisis funcional", 1939, entonces de reciente publicación en *The American Journal of Sociology*.

<sup>24</sup> Geertz (1963, p. 33) hace la misma observación del bazar en Modjo Kuto, Indonesia; "De hecho hay muy poca diferencia entre el rol de los compradores y el de los vendedores mientras están en el bazar, pues allí ambos pueden desempeñar los dos papeles indistintamente".

<sup>25</sup> Taylor (1972) indica que para 1576 varios de los asentamientos del valle que ahora poseen mercado tenían ya centros de comercio o habían desarrollado algún grado de especialización artesanal.

<sup>26</sup> El partido político dominante en México, llamado Partido Revolucionario Institucional (PRI) puede considerarse como un organismo gubernamental más que como un partido político, en forma análoga a los de otros países regidos por democracias constitucionales (Véase González Casanova, 1970).

<sup>27</sup> Las informaciones periodísticas de las primeras etapas indican que hubo varios problemas en el cambio. En *El Imparcial* del 10 de diciembre de 1978 se acusaba a los agitadores y a los extremistas de causar escándalos en su empeño de convertir a todos al comunismo mediante amenazas. El mismo periódico (27 de noviembre) había

publicado previamente un artículo encabezado como “Agitación entre los locatarios”. Asimismo aparecieron otras informaciones sobre problemas enfrentados por los vendedores de determinados productos. Carteles del Sur (25 de noviembre) mencionó a los carniceros; Panorama Oaxaqueño (1o. de diciembre) hablaba de los vendedores de loza de barro; El Imparcial (13 de diciembre) comentó, sin embargo, que los 350 vendedores de adornos de Navidad se habían instalado felizmente en el nuevo mercado.

<sup>28</sup> La cochinilla es un tinte descubierto por los europeos en México, que consiste en una secreción de las hembras de un insecto (*Coccus cacti*) de la *Opuntia cochinillifera* y otras dos especies de cactus. Una libra de cochinilla contiene cerca de 70 mil insectos, y para 1799 se habían exportado aproximadamente 293,250 libras por el puerto de Veracruz (Hamnett, 1971, p. 175). Los insectos se desprendían del caceto en forma cuidadosa, se secaban al sol o en hornos especiales, y producían un tinte de color escarlata o carmesí.

<sup>29</sup> En mi trabajo de campo de la región de Jamiltepec se sugiere que en la costa oaxaqueña del Pacífico, los mercados anuales que se instalan con motivo de las peregrinaciones religiosas, y los especiales destinados a venta de la cosecha de frutos tropicales, son más importantes que los que componen el ciclo semanal de mercados.

### BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1957, *El proceso de aculturación*, Series: Problemas Científicos y Filosóficos, no. 3, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- , 1964, “Introducción”, en *Educación, antropología y Desarrollo de la comunidad*, Colección de Antropología Social, no. 6, INI, México.
- , 1967, *Regiones de refugio*, INI, págs. 247-59, México.
- , 1976, *Obra Polémica*, La Casa Chata, México.
- Barabas, A.M., y Bartolomé, M.A., 1974, “Hydraulic Development and Ethnocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, Mexico”, en *Critique of Anthropology*, vol. I, no. 1, págs. 74-91.
- Beals, R.L., 1975, *The Peasant Marketing System of Oaxaca, Mexico*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- , 1976, “Oaxaca Market Study Project: Origins, Scope and Preliminary Findings”, en *Diskin y Cook*, págs. 27-43.
- Bennet, Wendell C., y Zingg, Roberto M., 1935, *The Tarahumara*, University of Chicago Press, Chicago.
- Berg, Richard L., 1974, *El impacto de la economía moderna sobre la economía tradicional de Zoogocho, Oaxaca y su área circundante*, Colección de Antropología Social, no. 24, INI, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1967, “Andrés Molina Enríquez y la Sociedad Indianista Mexicana: el indigenismo en vísperas de la Revolución”, en *Anales de antropología*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, vol. XVIII, págs. 217-35.
- , 1971a, “Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuantía Morelos”, *Anales de antropología*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol. VIII, México.
- , 1971, *La situación del indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo.
- , 1973, *Chohula, la ciudad sagrada en la era industrial*, Serie Antropológica, no. 15, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Cámara, Fernando, 1952, “Religion and Political Organization” en *Heritage of Conquest*, ed. Sol Tax, págs. 142-73, The Free Press, Chicago.
- Cancian, Frank, 1972, *Change and Uncertainty in a Peasant Economy. The Maya Corn Farmers of*

*Zinacantan*, Stanford University Press, California.

Carrasco, Pedro, 1978, "La economía del México prehispánico", en Carrasco y Broda (1978).

Carrasco, Pedro y Johanna Brod, 1978, *Economía política e ideología en el México prehispánico*, CIS-INAH, Nueva Imagen, México.

Caso, Alfonso, 1950, "Prologo" a *Densidad de la población de habla indígena en la República Mexicana*, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, vol. 1, INI, México DF.

———, 1955, *¿Qué es el I.N.I.?*, INI, México DF.

Chapman, Anne, 1957, "Port of Trade Enclaves in Aztec and Maya Civilizations", in *Trade and Markets in the Early Empires*, ed. K. Polanyi, Conrad Arensberg and H.W. Pearson, The Free Press, Chicago, págs. 114-53.

Chavez Orozco, Luís, 1943, *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano, México DF.

Chiñas, Beverly, 1976, "Zapotec Viajeras", en Diskin y Cook (1976), págs. 169-88.

Codere, Helen, 1968, "Money Exchange Systems and a Theory of Money", *Man*, vol. 3, no. 3, págs. 557-77.

Cook, Scott, 1970, "Trade and Output Variability in a Peasant-Artisan Stone-working Industry in Oaxaca, Mexico", *American Anthropologist*, no. 72, págs. 776-801.

———, 1976, "The "Market" as Location and Transaction: Dimensions of Marketing in a Zapotec Stoneworking Industry", en Diskin y Cook (1976), págs. 139-67.

Córdova, Arnaldo, 1974, *La política de masas del Cardenismo*, Era, México DF.

Diskin, Martin, 1976, "Peasant Market System Structure", en Diskin y Cook (1976).

Diskin, Martin y Scott Cook, eds., 1976, *Markets in Oaxaca*, University of Texas Press, Austin. Publicado por primera vez (1975) como *Mercados de Oaxaca*, SEP-INI, México DF. (Colección de Antropología Social, no. 40.).

Drucker, Susan, 1963, *Cambio de indumentaria, la estructura social y el abandono de la vestimenta indígena en la villa de Santiago Jamiltepec*, INI, México DF. (Colección de Antropología Social, no. 3).

Eder, Herbert M., 1976, "Markets as Mirrors", en Diskin y Cook (1976), págs. 67-80.

Firth Raymond, ed, 1957, *Man and Culture, An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, Routledge & Kegan Paul, London.

Fuente, Julio de la, 1939, "Gonzona agrícola and gonzona yalalteca", *El Maestro Rural* (México DF), vol. XII, no. 9. Publicado nuevamente en De La Fuente (1964), págs. 157-66.

———, 1940, "Conflictos en la organización social y política de los zapotecos", ponencia presentada en el Primer Congreso, Indigenista Interamericano, Pátzcuaro, 1940. Publicado nuevamente in De La Fuente (1965).

———, 1944, "Relaciones étnicas en la Sierra Norte de Oaxaca", MS escrito probablemente en 1944. Publicado en De La Fuente (1965), págs. 33-47.

———, 1948, "Cambios raciales y culturales en un grupo indígena", *Acta antropológica*, vol. III, págs. 389-408. Publicado nuevamente en La Fuente (1965), págs. 48-67.

———, 1949, *Yalalag: una villa Zapoteca Serrana*, INAH, México DF.

———, 1958a, "Cambios de indumentaria en tres áreas biculturales", *Boletín Técnico del INI* (unnumbered). Reproducido en De La Fuente, 1965, págs. 138-61.



- 
- , 1958b, “La educación formal en el programa del Instituto Nacional Indigenista” (lecture). Reproducido en De La Fuente (1964), págs. 94-107.
- , 1958c, “Los programas de cambio dirigido”, ponencia presentada en el Congreso de americanistas de 1958. Publicado nuevamente en De La Fuente (1964), págs. 242-9.
- , 1959, “Integración y etnocentrismo”, *La Palabra y el Hombre* (Universidad Veracruzana, Xalapa Ver.), vol. III, págs. 345-50. Publicado nuevamente en De La Fuente (1965), págs. 131-7.
- , 1964, *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, INI, México DF. (Colección de Antropología Social, no. 6.).
- , 1965, *Relaciones Interétnicas* (con introducción de Aguirre Beltrán), INI, México DF. (Colección de Antropología Social, no. 6.).
- Gamio, Manuel, 1966, *Consideraciones sobre el problema indígena, editado con un prefacio y un ensayo final* de Miguel León Portilla, Instituto Indigenista Interamericano, México DF. (Series: Antropología Social, no. 2.).
- , 1922, *La población del Valle de Teotihuacan*, 3 vols, Dirección de Talleres Gráficos dependiente de la Secretaría de Educación, México DF.
- Geertz, Clifford, 1963, *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*, University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- , 1979, “Suq: The Bazaar Economy in Sefrou”, en *Meaning and Order in Moroccan Society*, ed. C. Geertz et al., Cambridge University Press, Cambridge.
- Gonzalez Casanova, Pablo, 1970, *Democracy in México*, Oxford University Press, Oxford. Publicado por primera vez en 1965 como *La Democracia en México*, Era, México DF.
- Gough, Kathleen, 1968, “Anthropology: Child of Imperialism”, *Monthly Review*, vol. 19, no. 11.
- Gudeman, Stephen, 1978, “Anthropological Economics: The Question of Distribution”, *Annual Review of Anthropology*, no. 7, págs. 347-77.
- Hammett, Brian R., 1991, *Politics and Trade in Southern Mexico*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Harris, Marvin, 1964, *Patterns of Race in the Americas*, Walker, New York.
- Hewitt De Alcantara, Cynthia, 1976, *Modernizing Mexican Agriculture: Socioeconomic Implications of Technological Change 1940-1970*, UN Research Institute for Social Development, Geneva.
- Higgins, Michael James, 1974, *Somos gente humilde, etnografía de una colonia urbana pobre de Oaxaca*, SEP-INI, México DF. (Colección de Antropología Social, no. 35.)
- Hill, Polly, 1966, “Notes on Traditional Market Authority and Market Periodicity in West Africa”, *Journal of African History*, vol. II, no. 2, págs. 295-311.
- Hunt, E. V.
- , 1977, *The Transformation of the Hummingbird*, Cornell University Press, Ithaca, NY, and London.
- INI, 1980, *Programa para el desarrollo y defensa de las culturas autóctonas*, INI, México DF.
- Israel, J. I., 1975, *Race, Class, and Politics in Colonial México 1610-1670*, Oxford Historical Monographs, Oxford University Press, Oxford.
- Iszaevich, Abraham, 1973, *Modernización en una comunidad Oaxaqueña del valle*, Ediciones SEP-

SETENTAS, no. 109, México DF.

Kaplan, David, 1965, "The Mexican Marketplace Then and Now". *Proceedings of the 1965 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, University of Washington Press, Seattle.

K.Y. and F.E, 1974, "Todos Somos Mexicanos, but Some are More Mexican than Others", *Critique of Anthropology*, vol. I, no. 1, págs. 93-100.

Leach, Edmund, 1957, "The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism", in Firth (1957).

León Portilla, Miguel, 1966, "Algunas ideas fundamentales del Dr. Manuel Gamio", en Gamio (1966), Appendix I, págs. 241-54.

Macfarlane, Alan, 1977, "History, Anthropology and the Study of Communities", *Journal of Social History*, vol. 5 (May), págs. 631-52.

Malinowski, Bronislaw, 1921, "The Primitive Economics of the Trobriand Islanders", *Economic Journal*, vol. XXXI, págs. 1-16. (Course of lectures given at the London School of Economics, Summer 1920.)

———, 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge & Kegan Paul, London.

———, 1935, *Coral Gardens and Their Magic. Soil Tilling and Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, Alien & Unwin, London.

———, 1938b, "The Scientific Basis of Applied Anthropology", *Transactions of the Volta Congress*, Royal Italian Academy, Rome.

———, 1939a, "Culture" en *Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. E.R. Seligman and A. Johnson, Macmillan, New York, págs. 621-645.

———, 1939b, "The Group and the Individual in Functional Analysis", *American Journal of Sociology*, vol. XLIV, no. 6, págs. 938-964.

———, 1963, "Culture as a Determinant of Human Behavior", en *Sex, Culture, and Myth*, Hart-Davis, London. First published in 1937 en *Factors Determining Human Behavior*, by E.D. Adrián et al., Cambridge, Mass.

———, 1968, "Scientific Principles and Instruments in the Study of Culture Change", en Kaberry (1968).

Malinowski, Bronislaw y Julio De la Fuente

———, 1957, La economía de un sistema de mercados en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano. *Acta Anthropologica*, Época 2, Vol. I, Num. 2, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México D. F. [Fue publicado nuevamente en 2005 con prefacio de Carmen Viqueira y Diego Albarracín, por la Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, y el INAH; y reimpresso en 2011 por las instituciones anteriores y el CIESAS]

———, 1982, *Malinowski in Mexico. The Economics of a Mexican Market System*, con Introducción y labor editorial de Susan Drucker-Brown, Routledge & Kegan Paul, London.

Marroquín, Alejandro, 1957, *La Ciudad Mercado: Tlaxiaco*, México, Instituto Nacional Indigenista, Imprenta Universitaria, México DF.

Memorias del INI, 1950, vol. I, no. 1: *Densidad de la población de habla indígena en la República Mexicana (por entidades federativas y municipios conforme al censo de 1940)*, Prologo de Alfonso Caso, Introducción de Manuel Germán Parra, INI, México DF.

- , 1954, vol. VI, *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, de Alfonso Caso, Silvio Zavala, José Miranda, Moisés González Navarro, Gonzalo Aguirre Beltrán, Ricardo Pozas, INI, México DF.
- Muñoz, Maurilio, 1963, “Mixteca Nahua Tlapaheca”, en *Memorias del INI*, vol. IX, INI, México DF.
- Nahmad, Salomón, 1965, “Los Mijes”, en *Memorias del INI*, vol. XI, INI, México DF.
- Nash, Manning, 1967, “Indian Economics”, en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, ed. Robert Wauchop, University of Texas Press, Austin, págs. 87-102.
- Needham, Joseph, 1946, “The Nazi Attack on International Science” in *History is on Our Side*, Alien & Unwin, London (escrito en 1940).
- Ortiz, Suti, 1967, “Columbian Rural Market Organization: An Exploratory Model”, *Man*, vol. 2, no. 3, págs. 393-414.
- Parsons, Elsie Clews, 1936, *Mitla, Town of Souls*, University of Chicago.
- Poudevida, Antonio, 1969, *Diccionario Porrúa de la lengua Española*, revisado por Francisco Monterde, Porra, México DF.
- Redfield, Roberto, 1930, *Tepoztlán, A Mexican Village*, University of Chicago Press.
- , 1941, *The Folk Culture of Yucatán*, University of Chicago Press.
- Redfield, Roberto y Singer, Milton B., 1954, “City and Countryside: The Cultural Independence”, excerpts from *The Cultural Role of Cities in Economic Development and Social Change*, vol. 3, Chicago, págs. 53-73. Reproducido en *Peasants and Peasant Societies*, ed. Teodor Shanin (1971), Penguin, Harmondsworth, Middx, págs. 337-65.
- Skinner, G.W., 1964, “Marketing and Social Structure in Rural China”, *Journal of Asian Studies*, vol. XXIII, pág. 3 (part I), pág. 195 (part II); vol. XXIV, págs. 363-99 (part III).
- Smith, Carol, 1976a, “Markets in Oaxaca, Are They Really Unique?”, en *Reviews in Anthropology*, July-August 1976, págs. 387-99.
- , 1976b, *Regional Analysis*, vol. I, Academia Press, London.
- Spores, Ronald, 1967, *The Mixtec Kings and Their People*, University of Oklahoma Press, Norman.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1972, *Sociología y Subdesarrollo*, Nuestro Tiempo, México DF.
- Stolmaker, Charlotte, 1976, “Examples of Stability and Change from Santa Maria Atzompa”, en Diskin y Cook (1976), págs. 189-207.
- Taylor, William, 1972, *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*, Stanford University Press, Calif.
- Topete, María de la Luz, 1980, *Bibliografía antropológica de Oaxaca*, Instituto de Antropología e Historia, Oaxaca, México.
- Velde, Pail van de, y Velde, Henrietta van de, 1939, “The Black Pottery of Coyotepec, Oaxaca, México”, *Southwestern Museum Papers*, no. 13, Los Angeles.
- Villa Rojas, Alfonso, 1976, *Seis años de acción indigenista*, INI, México.
- Vogt, Evon Z(ed.), 1969, *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7, University of Texas Press, Austin.
- Warman, Arturo, 1977, *Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el estado nacional*, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, La Casa Chata, México DF.
- Warman, Arturo, Nolasco, Margarita, Bonfil, Guillermo, Olivera, Mercedes y Valencia, Enrique,

---

1970, *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México DF.

Warner, John C., 1976, "Survey of the Market System in the Nochixtlán Valley and the Mixteca Alta", en Diskin y Cook (1976), págs. 107-37.

Waterbury, Ronald, 1970, "Urbanization and a Traditional Market System", en *The Social Anthropology of Latin America: Essays in Honor of Ralph Leon Beals*, ed. W. Goldschmidt and Harry Hoijer, Latin American Center, Los Angeles.

Waterbury, R. y Turkenik, C., 1976, "Marketplace Traders of San Antonino", en Diskin y Cook (1976), págs. 209-29.

Whitecotton, Joseph W., 1977, *The Zapotecs, Princes, Priests and Peasants*, University of Oklahoma Press, Norman.

## RELACIONES DE PARENTESCO, DE AMISTAD Y DE PATRONAZGO EN LAS SOCIEDADES COMPLEJAS\*

*Eric R. Wolf*

### EL NÚCLEO Y LA PERIFERIA DE LAS SOCIEDADES COMPLEJAS

El estudio antropológico de las sociedades complejas se justifica sobre todo por el hecho de que dichas sociedades no están tan organizadas ni tan estructuradas como sus portavoces quieren a veces hacernos creer. Si analizamos sus sistemas económicos, encontraremos en cualquiera de esas sociedades recursos esenciales para el sistema y las correspondientes organizaciones para su utilización, pero también recursos y organizaciones que, en el mejor de los casos, son suplementarios o totalmente marginales. Si representamos esas relaciones en un gráfico, en algunas zonas aparecerá una fuerte concentración de recursos esenciales y sus correspondientes organizaciones nucleares; otras aparecen en blanco o gris, como una *terra incognita* económica desde el punto de vista del sistema principal. Lo mismo puede afirmarse del control político. Existen recursos políticos que son fundamentales para el funcionamiento del sistema y que éste tratará de mantener bajo su control, pero existen también recursos y organizaciones cuyo control directo resulta demasiado costoso o difícil y, en esos casos, el sistema cede su soberanía a otros grupos que compiten con él y a los que permite actuar en su seno. Ante todo diré que no debemos confundir la teoría de la soberanía del Estado con las realidades de la vida política. Muchas organizaciones que existen dentro del Estado generan, distribuyen y controlan poder, en competencia tanto entre ellas como con el poder soberano del Estado. Como ejemplo, podemos citar el Sindicato de Camioneros de los Estados Unidos, la Mafia o la Asociación Americana de Médicos. Así, pues, podríamos también trazar un gráfico del poder político para cualquier sociedad compleja en el que los centros claves de control —las cumbres estratégicas, según Lenin— aparecieran en rojo, lo que equivaldría a una fuerte concentración de poder soberano, en tanto que en otras zonas políticas aparecerían en gris o en blanco. Se observa, por tanto, que el sistema institucional de poderes económicos y políticos coexiste o se coordina con diversos tipos de estructuras no institucionales, intersticiales, suplementarias o paralelas a él. Incluso el estudio de instituciones importantes, como las del Ejército americano y alemán durante la Segunda Guerra Mundial, o como las fábricas de Gran Bretaña y de los Estados Unidos, o las organizaciones burocráticas, ha contribuido al reconocimiento de la importancia funcional de los grupos informales. A veces, estos grupos se adhieren a la estructura institucional como los moluscos al casco de un barco herrumbroso. Otras veces, las relaciones sociales informales producen el proceso metabólico necesario para que funcionen las

instituciones oficiales, tal como sucede con los ejércitos en campaña. En otros casos, vemos que, aunque el sistema oficial de organización sea armónico, no llega a funcionar a menos que se encuentren mecanismos informales para infringirlo, como sucede en el caso de *blat* [Intercambio de favores y de obsequios personales para conseguir extraoficialmente una serie de ventajas. (N. del T.)] en las relaciones entre los directores de industria soviéticos.

El antropólogo está profesionalmente capacitado para estudiar esas estructuras intersticiales, suplementarias y paralelas de las sociedades complejas y explicar su relación con las instituciones estratégicas fundamentales en las que se inscriben. En este trabajo, quisiera referirme a tres categorías de instituciones paralelas de las sociedades complejas, a saber, las relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo. Dado que mis experiencias en trabajo de campo se han limitado a América Latina y al Mediterráneo europeo, mis ejemplos procederán en su mayor parte de esas zonas y mis juicios se basarán fundamentalmente en dichos ejemplos. Me referiré a aquellos que, en mi opinión, son susceptibles de ampliarse a otras regiones, si bien admito que algunos opinen que no pueden aplicarse universalmente.

Por supuesto, no debemos concebir las estructuras de la sociedad compleja como una anarquía ordenada. Las estructuras no institucionales de las que he hablado se superponen al sistema y funcionan y existen en virtud de éste, que es anterior a ellas desde un punto de vista lógico, aunque no cronológico. Recurriré a la dicotomía de Henry Morgan entre *societas* y *civitas* para aclarar el sentido de lo que digo. En la *societas*, el principio de parentesco informa todas las relaciones, estratégicas o la mayor parte de ellas, mientras, que en la *civitas* las relaciones ideológicas y económico-políticas orientan y limitan las funciones de parentesco. Me permito advertir que esto sucede sobre todo con las funciones y no con las formas de parentesco. De hecho, se ha avanzado mucho en la evaluación de hasta qué punto y en qué medida los mecanismos de parentesco pueden ampliarse y modificarse, para adaptarse a diversos intereses. No obstante, hemos de reconocer una cierta polaridad en sus funciones. Las relaciones pueden conservar la forma de relaciones parentales, aunque no desempeñen ya básicamente funciones familiares. Analicemos, por ejemplo, los patrilinajes corporativos de la China sudoriental precomunista, estudiados por Freedman (1958). En ellos coexiste un principio organizativo de parentesco con funciones propias de las organizaciones comerciales corporativas.

#### GRUPOS CORPORATIVOS DE PARENTESCO EN LAS SOCIEDADES COMPLEJAS

Antes de tratar el tema del parentesco en las sociedades complejas, parecería lógico preguntarse en qué situación cabe encontrar unidades de parentesco de tipo corporativo. Hay dos unidades de este tipo. Una de ellas es el grupo restringido de filiación, [*descent*] radicado en una localidad, en el que, por lo general, actúa el principio de primogenitura, como el que he estudiado recientemente en el Tirol meridional (Wolf, 1962). Apoyándome en una hipótesis expuesta por Marshall Sahlins sobre la existencia de grupos análogos en Polinesia (1957, págs. 294-295), diré que esos grupos tienden a mantenerse en los lugares en los que el control (dentro de una unidad económica) de una serie de recursos ecológicos es necesario para el éxito de la empresa. En el caso de los tirolese meridionales, los recursos en cuestión serían la tierra de

cultivo, los prados suficientemente próximos a la casa como para recibir aportaciones adicionales de fertilizantes, los pastos de las tierras más altas y los bosques. En tales circunstancias, la división de la propiedad por herencia tendería a dividir la unidad económica mínima en fragmentos tales que no tendría sentido explotar ninguno de ellos aisladamente.

El segundo tipo de grupo corporativo de parentesco que vamos a analizar es la asociación de parentesco unilineal que trasciende el grupo, local de filiación de tres o cuatro generaciones. Pensando sobre todo en la China precomunista y en el Cercano Oriente, me inclino a afirmar que esas corporaciones de parentesco supralocales aparecen cuando se cumplen dos condiciones. La primera se refiere al mecanismo que regula el acceso a la tierra. En mi opinión, cuando el acceso a la tierra se consigue mediante el pago de una renta, el pertenecer a una coalición de parentesco del tipo descrito, presentaría ventajas al aumentar la capacidad para obtener y mantener la tierra y para influir en las condiciones de arrendamiento. La segunda, y no menos importante, es el pertenecer a una coalición de parentesco, lo cual presenta ventajas en los casos en los que el Estado delega la facultad impositiva y la ejecución de otras funciones a entidades locales. El pago de impuestos a través de linajes o sublinajes permite distribuir las cargas impositivas dentro de la comunidad en función de criterios locales, así como recurrir a la protección y ayuda de tales linajes. Así pues, esas dos condiciones, y tal vez otras que todavía no están claras para mí —como la delegación de la facultad fiscal del Estado a entidades inferiores en la escala jerárquica política, acompañada del sistema que Hans Bobek (1962, págs. 233-240) ha llamado “capitalismo de arrendamiento”—, favorecerían la aparición de coaliciones de parentesco a gran escala, a las que los antropólogos llaman grupos corporativos jerarquizados de filiación unilineal.

#### COMUNIDADES CORPORATIVAS

La persistencia, en ciertas partes del mundo, de lo que en otro lugar he llamado comunidad cerrada corporada de campesinos (Wolf, 1955, 1957) dependería, en mi opinión, de factores análogos a los expuestos anteriormente. Esas comunidades —y me refiero aquí sobre todo a América Central, pero también a Java Central, a los *mir* rusos y quizá también a los *musha'a* del Cercano Oriente— existen en zonas en las que el poder central no quiere o no puede intervenir en la administración directa, pero en las que se impone a la comunidad rural en su conjunto ciertas obligaciones colectivas, en forma de impuestos y trabajos no remunerados, y en las que esta comunidad crea o se reserva mecanismos para administrar sus propios recursos naturales y sociales.

Tanto los grupos corporativos de parentesco como las comunidades rurales corporativas son instituciones que cada vez son más escasas en el mundo moderno. Me inclino a afirmar que, históricamente, el cambio fundamental de las formas de organización, que convierte las sociedades llamadas tradicionales en sociedades modernas, consiste en la creación —en el mundo mediterráneo— de unidades corporativas no agrícolas como la *maone* y la *commenda* que, aunque en su origen fueron organizaciones de parentesco de tipo comercial o artesanal, adquirieron más tarde la capacidad organizativa propia de las empresas comerciales.

Así pues, la organización corporativa de parentesco surge cuando los grupos en cuestión tienen un patrimonio que proteger y cuando la mejor forma de defender esos intereses es mantener ese tipo de coalición. Esos grupos, por otra parte, han de restringir y reglamentar los lazos de afinidad para limitar el número de personas que pueden tener acceso al patrimonio a través de la herencia. Otra de las funciones que cumplen esas restricciones y reglamentaciones de los vínculos de afinidad es limitar el número de alianzas que puede establecer cualquier individuo con terceros. Por consiguiente, tanto la coalición de parentesco como la de la comunidad rural, se establecen para anular cualesquiera otras que los individuos deseen formar, oponiendo entre sí los vínculos consanguíneos y los de afinidad.

#### COALICIONES BASADAS EN EL INDIVIDUO

En situaciones en que la tierra y el trabajo se convierten en bienes de libre disposición, las coaliciones corporativas de parentesco que acabamos de describir tienden a perder su monopolio sobre los recursos y las personas. A cambio de ello, los individuos son “libres” de contraer alianzas individuales y de elevar al máximo sus recursos, tanto en el terreno económico como en el mercado matrimonial. Además, el aumento de la movilidad trae consigo un aumento del número de posibles combinaciones de recursos, incluidas las distintas combinaciones de conocimientos e influencia, y el acceso a los bienes o a los recursos humanos. Cabe considerar, por consiguiente, que el mercado matrimonial, teóricamente ilimitado, puede ofrecer un mayor número de posibles cónyuges, proporcionando así mecanismos para aumentar el número de combinaciones de los recursos naturales y sociales. En la práctica, no obstante, la posibilidad de elegir pareja no es mayor que la de combinar recursos y bienes en el mercado. Teóricamente, tanto el magnate como el mendigo, son igualmente libres para casarse con la hija del rey, del mismo modo que son igualmente libres para dormir bajo los puentes de París. Sin embargo, sabemos que en realidad tanto el acceso a los recursos como la posibilidad de un máximo de combinaciones a través de las relaciones matrimoniales se encuentran desigualmente distribuidos en toda la estructura social.

De la diferente capacidad para realizar combinaciones de recursos se derivará una distinta carga funcional para establecer lazos matrimoniales y para la movilización del parentesco y, por tanto, un modelo diferente de matrimonio. En las zonas criollas de América Latina, al igual que entre los habitantes de los suburbios urbanos pobres, existe una capacidad mínima de realizar combinaciones de recursos que se refleja en una estructura predominante o codominante de convenios familiares matrifocales. Entre las personas situadas en la cúspide social, con una gran capacidad para realizar combinaciones, se dan restricciones de tipo corporativo de las alianzas matrimoniales a fin de reducir al mínimo la salida y la disminución de los recursos. Entre ambos extremos existe toda una gama de modelos, que representan ajustes más o menos estables entre las posibles combinaciones de bienes, influencia, conocimiento y poder. Por tanto, las diferencias en la posibilidad de acceso a los recursos implican también distintas capacidades de maniobra social que, a su vez, se traducen en un sistema diferente de elección de pareja para el matrimonio.



Desde la perspectiva de la distribución de recursos, se ha llamado sistema de clases de una sociedad a la clasificación de su población en función de dichos recursos. Por otra parte, desde la perspectiva del antropólogo que estudia el parentesco, los círculos de parientes que se yuxtaponen parcialmente tienden a agruparse en lo que podrían llamarse zonas de parentesco. En la medida en que los vínculos de parentesco constituyen un conjunto de recursos para un individuo o una familia, la distribución de alianzas parentales proporciona un criterio importante para delimitar las clases de una sociedad. Como ha dicho Schumpeter, “es la familia, y no el individuo, la verdadera unidad de la clase y de la teoría de las clases” (1955, pág. 113).

En ese sentido, los antropólogos han de dar más importancia que hasta ahora al auge y declive de las familias. El material más completo reunido hasta el momento proviene de China, donde en una serie de estudios se muestra el encumbramiento de algunas familias hasta el alcanzar la situación de alta burguesía terrateniente y su posterior declive (véase, por ejemplo, Fei, 1953; Hsu, 1948; Yang, 1945). Análogamente, Pi-Sunyer ha demostrado recientemente que en la ciudad mexicana de Zamora una nueva élite de empresarios se elevó por sus propios medios durante la revolución, desplazando a una aristocracia terrateniente anterior y que, sin embargo, sus hijos, al cambiar sus condiciones de vida, adoptaron el modelo de esa aristocracia, en detrimento de las empresas familiares creadas por sus padres, autodidactas y toscos (1962). De modo análogo, he descrito cómo en Puerto Rico los inmigrantes pobres procedentes de España pasaron de la pobreza a la riqueza mediante un proceso de explotación, pero que los hijos de esos inmigrantes no se hacían cargo de la empresa paterna, sino que el padre hacía venir de España a un pariente pobre de su pueblo, lo formaba con rigor para desempeñar las tareas del negocio, lo convertía en yerno y le transmitía el negocio, en lugar de dejárselo a los inútiles hijos (Wolf, 1956). También en este caso el antropólogo puede seguir el ejemplo de Schumpeter y preguntarse por qué y cómo algunas familias se elevan y otras se hunden, “con total independencia de circunstancias a las que —según él— atribuimos cierta importancia pero no una función decisiva” (1955, pág. 118).

#### FUNCIONES PERMANENTES DE LA FAMILIA

En mi opinión, habría que explicar por qué son las familias y no cualquier otro tipo de grupo las entidades que operan dentro de los círculos de parentesco y en otros círculos afines. Si no consideramos la familia como un grupo natural, debemos reconocer al menos su capacidad operativa y su alcance, que explica su permanencia a través del tiempo. Una de sus características, que continúa vigente, es su eficacia para aglutinar una serie de funciones.

Entre sus funciones habituales figuran, por supuesto, las de satisfacer las necesidades de tipo económico, social, sexual y afectivo. Si bien cada una de esas funciones podría desempeñarse de forma fragmentaria por diferentes instituciones, la familia puede realizar esas múltiples tareas a pequeña escala, en rápida sucesión y con un costo relativamente bajo. En cualquier momento, las necesidades de la familia son necesidades a pequeña escala; necesita un cuarto de litro de leche y no una cisterna, una canción y no un tocadiscos accionado

con monedas, una aspirina y no la producción de Lever Brothers. Además, las necesidades a pequeña escala se producen en rápida sucesión y exigen una inmediata alternancia de funciones para satisfacerlas, como puede ser ir a la tienda a comprar un biberón para el niño cuando se rompe el viejo, preparar a continuación unos bocadillos y jugar después una partida de ajedrez. Por tanto, además de funcionar con la máxima eficacia al mínimo costo, la familia se adapta óptimamente a los cambios de las condiciones que definen y delimitan su existencia. Esto, en mi opinión, es importante sobre todo para las familias con escasos recursos, en las que puede aumentarse el trabajo para atender a las necesidades variables, como, por ejemplo, cuando el marido acepta un empleo suplementario para pagar un frigorífico o la esposa vela toda la noche al niño enfermo, sin hacer otro gasto que el propio esfuerzo no remunerado. Podemos señalar aquí también que en el desempeño de sus múltiples funciones la familia sigue siendo la organización polivalente por excelencia, en una sociedad cada vez más segmentada en instituciones con objetivos únicos. Como tal, puede tener funciones compensatorias, al devolver a las personas un sentido más amplio de identidad que trasciende, el impuesto por las exigencias unidimensionales del trabajo, ya consista éste en cortar caña en una plantación portorriqueña o en apretar tornillos en una cadena de montaje.

Permítaseme añadir, sin embargo, que es evidente la persistencia de una relación entre la forma en que una familia desempeña estas funciones múltiples y la consideración que merece a los ojos de la comunidad. La familia no sólo desempeña todas las tareas que acabamos de describir, sino que es también, incluso cuando los lazos de parentesco son muy difusos, la detentadora de la moralidad y de su correlato público, la reputación. Debido a que dentro de la familia el hombre tiene un carácter “completo”, su evaluación pública exige remitirse en última instancia a consideraciones sobre la familia de la que proviene. Además, cualquier infracción grave de la moralidad por parte de uno de sus miembros repercute en la virtud que se atribuye a los demás. Esta moralidad tiene dos aspectos, uno horizontal, respecto a los pertenecientes a la misma clase, y otro vertical o jerárquico, respecto a los grupos de clase superiores o inferiores. En su aspecto horizontal, la moralidad se refiere a la salvaguardia de la reputación de la familia en comparación con la de otras personas de su mismo nivel. Las normas para evaluar las reputaciones varían mucho desde el punto de vista cultural; sin embargo, en toda sociedad existen índices clave para su jerarquización relativa. Mediante estas jerarquizaciones se determina en quién podemos confiar y con quién podemos casarnos. Invariablemente, en ellas se tiene en cuenta el comportamiento familiar de las personas. Frecuentemente, como sucede en el Mediterráneo europeo o entre los ladinos de América latina, la reputación está ligada a lo que potencialmente es su eslabón más débil, a saber, el comportamiento sexual de sus mujeres. El concepto de honor en su aspecto horizontal supone un determinado nivel de reputación para cada competidor en el juego del honor, nivel que puede disminuir o aumentar en interacción competitiva con los otros. Mediante esta interacción se efectúa la evaluación del prestigio social de cada uno, evaluación en la que el comportamiento interfamiliar constituye el último elemento de referencia. Por otra parte, en la evaluación actual y futura, reviste también importancia el comportamiento familiar pasado. Este elemento se descuida a veces cuando se estudian sociedades que se caracterizan por estructuras bilaterales de parentesco. La conservación del “apellido” familiar y su importancia, aun en situaciones en las

que la genealogía no es muy clara ni exhaustiva, se explica más en virtud del acervo y enriquecimiento del honor de cada familia que de su descendencia [*filiation*] patrilínea o matrilineal. Lo que acabamos de decir con respecto al honor horizontal tiene aún mayor validez cuando se refiere a miembros de clases estratificadas. El fenómeno es evidente y no necesito extenderme aquí más sobre el mismo.

#### INTERVENCIÓN DEL PARENTESCO EN SITUACIONES EXTRAFAMILIARES

La descendencia familiar no sólo determina el prestigio social de que goza una persona, sino que influye también sobre el tipo de recursos sociales de que dispone para actuar fuera del medio familiar. Las relaciones familiares en esa actuación presentan dos ventajas sobre los vínculos no familiares. En primer lugar, son producto de una sincronización social alcanzada en el proceso de socialización, por lo que las relaciones privadas basadas en la confianza pueden convertirse en relaciones de cooperación en el sector público. Quisiera mencionar aquí, por ejemplo, las relaciones entre tíos y sobrinos de la cultura euroamericana, que han dado lugar a la noción de nepotismo. En este sentido, es interesante señalar que este tipo de relación se describe con gran detalle en fuentes tales como los cantares de gesta [*chansons de geste*, en el original] franceses, con inclusión de todos los caracteres psicológicos atribuidos por Homans y Schneider a la relación entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana, en contraposición a la relación padre-hijo, cuando no existen pautas conocidas de descendencia complementaria [*complementary filiation*] y de matrimonios matrilaterales de primos cruzados. Por otra parte, esas relaciones entre parientes pueden contar tanto con la sanción familiar como con la sanción pública. En el caso de que una de las partes de la relación incumpla sus obligaciones, la otra parte puede movilizar contra ella tanto las sanciones inmediatas del vínculo *ego-alter*, como todos los demás lazos que unen a *ego* y *alter* con otros parientes. Es evidente, por supuesto, que esa posibilidad de contar con los parientes conlleva también responsabilidades para ambas partes. Los parientes pueden ser parásitos entre sí, limitando con ello la capacidad de cualquier miembro de aumentar su riqueza o su poder. La ventaja más clara que presentaría tal relación se produciría, por consiguiente, en situaciones en las que el derecho público no pudiera garantizar la debida protección frente a los incumplimientos de los contratos no establecidos entre parientes, lo que ocurre sobre todo cuando el derecho público no es lo suficientemente fuerte, o cuando no existen pautas culturales de cooperación entre los no parientes que regulen la relación de que se trate. Puede ocurrir también en las actividades que lindan con la ilegalidad o lo extrajurídico. Por ejemplo, la cooperación entre parientes es importante en las organizaciones de gánsters, aun en aquellos casos en que las relaciones extrafamiliares puedan imponerse a punta de pistola, o en los casos de manipulación [brujuleo] política, en los que las relaciones de parentesco se utilizan en beneficio privado para desbrozar el camino político. Por último, es útil la cooperación de los parientes en los casos en los que los procedimientos legales conllevan tales gastos y complicaciones, que dejarían a los litigantes en una situación precaria, tanto en el aspecto económico como en los demás, una vez zanjado el litigio. Por tanto la relación de tipo familiar en las actividades extrafamiliares implica un claro equilibrio entre las ventajas y los inconvenientes, en el que las primeras sólo superan a los segundos cuando la cooperación con los no parientes es netamente más peligrosa y perjudicial.

## CLASES DE AMISTAD

En este punto, la relación de parentesco se entremezcla con la relación amistosa. Contrariamente a lo que sucede en el caso del vínculo familiar, el lazo primario de la diada amistosa no es producto de una situación ya dada. La amistad se gana. Si queremos hacer un análisis sociológico válido del vínculo amistoso, debemos, en mi opinión, distinguir entre dos tipos de amistad. A la primera la llamaré amistad expresiva o emocional, a la segunda, amistad instrumental. Desde el punto de vista de la diada amistosa, la amistad emocional implica una relación entre un *ego* y un *alter* en la que cada uno satisface alguna necesidad emocional del otro. Ese es el aspecto claramente psicológico de la relación. Pero el hecho mismo de que la relación satisfaga un déficit de algún tipo en cada una de las partes, debería ponernos también en guardia sobre los aspectos sociales de la relación, y nos llevaría a preguntarnos en qué circunstancias cabe esperar encontrar en dos personas un déficit emocional que les conduzca a la relación descrita. En este caso conviene considerar la amistad como una fuerza compensatoria. Creo que podremos encontrar amistades emocionales sobre todo en situaciones sociales en las que el individuo esté firmemente inserto en agrupaciones solidarias, tales como comunidades y linajes, y en las que el tipo de estructura social inhiba la movilidad geográfica y social. En tales situaciones, el acceso de *ego* a los recursos —naturales y sociales— está ampliamente cubierto por la unidad solidaria, y la amistad puede proporcionar, como mucho, distensión emocional y catarsis frente a las tensiones y presiones que impone el desempeño del rol.

## LA AMISTAD. UN CASO DE AMÉRICA CENTRAL

Al tratar este tema, me voy a referir al comportamiento de los indios de las comunidades corporativas cerradas de América Central, basándome en mi propia experiencia. La comunidad es solidaria ante los extranjeros, y frente al exterior mantiene el monopolio de los recursos —habitualmente tierras— y defiende los derechos básicos de los miembros frente a la competencia exterior. Internamente, tiende a nivelar las diferencias equiparando tanto las oportunidades como los riesgos. Todo esto no origina las relaciones comunitarias cálidas que a veces se atribuyen a este tipo de estructura. Muy por el contrario, hemos podido advertir que la envidia y la suspicacia desempeñan un papel esencial en el mantenimiento de la precaria igualdad de oportunidades de vida. La amistad en tales comunidades proporciona una forma de evadirse de las presiones a que se ve sometida la existencia, pero no basta para modificar la distribución de recursos.

Rubén Reina ha descrito cómo funciona la amistad de una de estas comunidades en Guatemala. “Para los indios —dice Reina—, la amistad proporciona una satisfacción emocional y una forma de asegurarse que no se va a quedar uno solo. Después de la infancia y antes del matrimonio, la relación de *camarada* \* alcanza una gran intensidad emocional en esa etapa de transición de la vida en que un chinautleco ha alcanzado el estatus de adulto pero no ha adquirido aún todas sus compensaciones emocionales”. Al mismo tiempo, la propia intensidad de la relación tiende a disolverla. “La explicación radica, al parecer, en el hecho de que los indios

buscan una gran *confianza\**, y esto mismo pone en peligro la amistad. Exigen un afecto recíproco y se espera que el *camarada* actúe sólo de tal forma que proporcione placer a su amigo”. Los *camaradas* tienen celos entre sí. “Cuando la amistad alcanza un alto grado de intensidad, cabe esperar escenas de celos y frustraciones y el ciclo puede desembocar en una situación de enemistad”. De aquí que esta amistad emocional sea también ambivalente.

Se sienten orgullosos de esta relación y apegados a ella, pero desde un punto de vista práctico se dan sentimientos encontrados. Un camarada es un enemigo en potencia cuando se pierde el *puesto\** (el rol y el estatus prescritos), por lo que se observa una cierta reserva entre camaradas, sobre todo en el ámbito de los secretos familiares, de los planes y de las retribuciones del trabajo. La amistad se mantiene no por motivos económicos, políticos o prácticos, sino únicamente para conseguir una satisfacción emocional (Reina, 1959).

La amistad emocional se ve, por consiguiente, autolimitada y su continuidad está amenazada desde dentro. Pero también está sometida a limitaciones exteriores. Aquí podemos servirnos de las observaciones de Yehudi Cohen, según las cuales los grupos solidarios sienten como una amenaza los vínculos amistosos, directos y sin formalismos, por lo que procuran limitarlos. Cohen aventura esta hipótesis para explicar la institución del amigo inalienable en las que él llama comunidades de máxima solidaridad, caracterizadas principalmente por la existencia en ellas de grupos corporativos de parentesco (1961, página 375).

Frente a la amistad emocional está lo que he dado en llamar amistad instrumental. En este tipo de amistad, aunque el acceso a los recursos —naturales o sociales— no constituye su objetivo principal, la búsqueda de tal acceso es un elemento consustancial a la misma. En contraste con la amistad emocional, en la que la relación se limita a la diada en ella involucrada, en la amistad instrumental cada uno de los componentes de la misma actúa como potencial eslabón de conexión con otras personas del exterior. Cada uno de los amigos es promotor del otro. A diferencia de la amistad emocional, que va acompañada de una limitación del círculo social, la amistad instrumental sobrepasa los límites de los grupos ya existentes e intenta establecer cabezas de puente en nuevos grupos.

Rubén Reina, a cuyo material sobre los indios me he referido ya, compara a los indios de Chinautla con los ladinos.

Entre los ladinos, la amistad tiene una utilidad práctica en el ámbito de la influencia política y económica; se considera como un mecanismo beneficioso desde una óptica personal. El *cuello\**[equivalente al “enchufe” en España, a la “palanca” en Chile, etc. (N. del T.)], expresión favorita entre los ladinos, supone que se puede acelerar un asunto legal o lograr un trabajo para el que no se está totalmente preparado, gracias a la influencia personal de un conocido que tiene poder o que conoce a un tercero influenciado. La eficacia del cuello depende de la solidez del vínculo amistoso establecido y a menudo se mide por el número de favores mutuamente dispensados; encuentra su apoyo principal en la relación social de conveniencia que se define como amistad. Se desprende de ello que, para los ladinos de Chinautla, es altamente ventajoso poseer un gran número de amigos (Reina, 1959, págs. 44 y 45).

A pesar del carácter instrumental de esta relación, es importante que se dé en ella una mínima cantidad de afecto, o que se finja cuando no existe, pues hay peligro de que se rompa el vínculo cuando el objetivo instrumental de la relación se hace demasiado evidente. Cabría especular sobre el papel que desempeña esta carga emocional. La situación de partida de la amistad es de reciprocidad, no del tipo de toma y daca que Marshall Sahlins ha denominado reciprocidad equilibrada, sino de un carácter más generalizado. La relación tiene como objetivo que se dé una amplia e indeterminada serie de prestaciones de ayuda mutua. La carga afectiva puede considerarse, por tanto, como un instrumento para mantener el vínculo dentro de una relación de confianza y de crédito totales. Además, lo que en un principio puede haber comenzado como una relación de reciprocidad simétrica entre iguales, puede, a lo largo de prestaciones recíprocas de servicios, convertirse en una relación en la que una de las partes —debido a la suerte o a una gestión inteligente— acceda a una posición de fuerza, en tanto que la otra se halla en una posición de debilidad. La carga afectiva que mantiene el carácter de reciprocidad equilibrada entre iguales puede considerarse como un instrumento para asegurar la continuidad de la relación frente a un eventual desequilibrio ulterior. De ahí también que la relación se vea amenazada cuando una parte explota ostensiblemente a la otra (Pitt-Rivers, 1954, página 139). Análogamente, la relación se romperá si los favores se hacen esperar, dejando vía libre para contraer nuevos vínculos amistosos. Este tipo de amistad contiene, por tanto, un elemento que le proporciona una sanción interna y cualquier desequilibrio en la relación la rompe automáticamente.

#### GRUPOS CORPORATIVOS Y POBLACIONES MIGRANTES

La existencia de grupos corporativos en una sociedad, del mismo modo que dificulta la movilización de vínculos amistosos fuera del propio grupo corporativo, restringe también de modo especial la utilización de los vínculos familiares para traspasar las barreras sociales. A mi parecer, esto es típico de las comunidades corporativas cerradas de América Central, en las que el individuo que desea salirse de la órbita comunitaria —o es arrastrado fuera de ella— es frecuentemente acusado de brujería real o potencial y, en consecuencia, tachado de descarriado y sometido a sanciones sociales. Esto, por supuesto, puede verse con más claridad en las acusaciones de brujería. Manning Nash nos muestra de forma notable y convincente cómo a las brujas de las comunidades corporativas de Amatenango se las aísla socialmente hasta que sus parientes las abandonan a su suerte definitiva, que es la muerte (Nash, 1960). El archivo del proyecto Guapas de la Universidad de Chicago abunda en casos de grupos escindidos de la comunidad que, bajo la acusación de brujería, han abandonado sus pueblos de origen para asentarse en otra parte. Cuando una persona emigra de una de estas comunidades, se pierde para ella a menos que un mal funcionamiento del mecanismo corporativo le permita reanudar las relaciones con sus parientes de la aldea, o que nuevos emigrantes busquen su ayuda en el nuevo lugar de residencia. Análogamente, en los pueblos del Tirol meridional he estudiado cómo el sistema vigente de herencia para uno solo de los hijos, dispersa al grupo de hermanos y obliga a emigrar a los hijos sobrantes, a los *weichenden Erben* o herederos obligados a renunciar a su parte. En esos casos se rompe y se pierde el contacto entre el heredero que permanece y los emigrantes.

## ORGANIZACIONES “ABIERTAS” Y POBLACIONES MIGRANTES

La situación descrita más arriba no se da, sin embargo, en comunidades “abiertas”, en las que ni la organización comunal corporativa ni los grupos lineales corporativos establecen una división entre los que pueden quedarse en casa y los potenciales emigrantes. En esas comunidades, toda persona es libre de servirse de sus lazos amistosos y familiares para mejorar su situación, tanto dentro como fuera de la comunidad. Los lazos de parentesco con los emigrantes no desaparecen, sino que se convierten en valiosos recursos para la transmisión o distribución de bienes y servicios. Así, los puertorriqueños de San José mantienen estrechos lazos con sus familiares emigrantes en San Juan y en los Estados Unidos. Los habitantes de Tret, la comunidad italiana que he estudiado contrastándola con la de San Félix, la comunidad alemana del Tirol meridional, mantienen contacto con todos los parientes que se han marchado a Estados Unidos y sostienen la relación mediante cartas e intercambio de regalos. En su estudio sobre Basilika, en Boecia, Ernestine Friedl ha demostrado que “el papel del lazo de parentesco como medio de mantener los contactos urbano-rurales está muy extendido y arraigado. Y tampoco una elevación del estatus social del campesino griego que entrañe un enriquecimiento, o el paso a una posición de más prestigio supone una ruptura del vínculo y de las obligaciones familiares” (1959, pág. 31).

Por último, cabría señalar que la amistad instrumental, antes analizada, prospera mejor en situaciones sociales relativamente abiertas, en las que los amigos pueden actuar mutuamente como representantes del otro, a fin de ensanchar sus esferas de actuación social. Sin embargo, el siglo XX ha sido también testigo de una nueva forma de aislamiento social, esta vez no debido a los grupos corporativos territoriales, sino a la tendencia de las grandes organizaciones burocráticas a restringir el campo de libre acción. En los grandes centros burocráticos, como las empresas industriales o el ejército, la amistad instrumental se confunde paulatinamente con la formación de camarillas o grupos informales similares

## CAMARILLAS

Comparado con el tipo de situación examinado más arriba, en el que la relación de amistad cubre todavía todo el repertorio de roles de los dos participantes en el vínculo, la amistad de camarilla [dique] tiende fundamentalmente a abarcar el conjunto de roles inherentes a una determinada actividad profesional. No obstante, la camarilla tiene todavía fines más numerosos que los previstos en el marco oficial de organización de la institución. Normalmente, entraña un factor afectivo que puede emplearse para contrarrestar las exigencias oficiales de la organización, para hacer más aceptable la vida dentro de ella y dotarla de mayor sentido y, lo que es muy importante, puede disminuir en el individuo el sentimiento de que está dominado por fuerzas extrañas a él y servir para confirmar la existencia de su yo en la acción recíproca de las charlas amistosas en pequeños grupos. Pero desempeña también una importante función instrumental, al hacer más previsible una situación que no lo es y al proporcionar un apoyo mutuo frente a las perturbaciones inesperadas internas o externas. Este fenómeno se produce especialmente en situaciones que se caracterizan por una distribución desigual de poder. Los superiores y los inferiores en el poder pueden concertar alianzas

informales que aseguren el desarrollo fluido de sus relaciones, que los protejan contra investigaciones no deseadas del exterior o de la competencia interior y que contribuyan a favorecer los ascensos y la satisfacción de otras aspiraciones. El estudio de J. Berliner sobre la influencia que tiene entre los directores de industria soviéticos el *blat* y las circunstancias familiares (1957), nos proporciona un ejemplo óptimo de las ventajas de tales alianzas informales, pero esos fenómenos se dan también en el funcionamiento de cualquier gran organización burocrática. Realmente, parafraseando un comentario de Edward Shils, cabe enfocar desde una perspectiva interesante el estudio de esas grandes organizaciones, si se las considera como organizaciones de apoyo de las camarillas que existen en su seno, en vez de hacerlo a la inversa y suponer que es la camarilla la que sirve a la burocracia que la alberga.

#### EL PROBLEMA DEL CARÁCTER NACIONAL

Para terminar esta exposición, no puedo dejar de hacer referencia a un punto controvertido que a veces se ha llamado el tema del carácter nacional. Cuando se leen los trabajos de Benedict, Mead y otros, que han consagrado su esfuerzo a encontrar el modo de definir el carácter nacional, no deja de sorprender el hecho de que hayan utilizado fundamentalmente la información sobre los grupos interpersonales que se estudian en este artículo y sobre las formas de comportamiento y las expresiones sociales por las que se rigen. Tomemos, por ejemplo, y al azar, la descripción que hace Geoffrey Gorer de las complicaciones de la elección de cónyuge dentro del complicado sistema de noviazgo americano (1948), o el estudio de Benedict sobre el círculo de obligaciones *on* y *giri* entre personas de diferente estatus jerárquico (1946), o el análisis de Rhoda Métraux sobre la constitución del *foyer* francés (1954). No es necesario insistir sobre este punto. Es evidente que tales descripciones y análisis no tocan los aspectos institucionales de la estructura nacional. No obstante, también es posible que las sociedades complejas del mundo moderno difieran menos en la organización formal de sus sistemas económicos, legales y políticos que en el carácter de sus grupos interpersonales suplementarios. Valiéndonos de los métodos de la antropología social, diremos además que la información sobre estos grupos es menos significativa cuando se organiza en forma un constructo del carácter nacional homogéneo que cuando se refiere al conjunto específico de las relaciones sociales y a su función, parcial o global, dentro de la estructura suplementaria o paralela que sirve de base al marco institucional formal.

Si nuestra hipótesis de que estos grupos suplementarios son los que permiten el funcionamiento de las grandes instituciones es correcta, también sería entonces cierto que esos grupos suplementarios se han desarrollado o cambiado de carácter históricamente a medida que lo han hecho las grandes instituciones. Asimismo, los cambios que se produzcan en esos grupos suplementarios darán lugar a cambios en las normas que los rigen y en las formas simbólicas que adopten esas normas. La integración de la gran sociedad exige el entrelazamiento de esas relaciones intersticiales. Del mismo modo que hay ciertos grupos que arrastran tras sí a otros y que fomentan la integración de la sociedad, existen otros que determinan además el ritmo de formación de nuevas pautas que absorben las pautas parciales de otros grupos o influyen en ellas. En tales casos, las pautas de comportamiento interpersonal de un



grupo se configuran y modifican para adaptarse a las utilizadas por el grupo que determina el ritmo. Desde el punto de vista de la teoría de los grupos de referencia, podríamos afirmar que la elección de las normas de comportamiento y el sentido en que se transmiten reflejan el grado de dominio de uno u otro grupo de referencia dentro de la sociedad. Un ejemplo de la transmisión descendente de tales normas podría ser la difusión en Francia de las fórmulas de cortesía (Elías, 1939), la implantación y difusión de los modales de las escuelas privadas en Gran Bretaña, o la absorción de las costumbres urbanas por los grupos rurales en Grecia e Italia, a través de la red de parentesco (Friedl, 1959; Wolf, 1962). Pero también pueden darse casos de transmisión ascendente de los modelos de comportamiento, la cual refleja cambios de distribución de poder en una sociedad; por ejemplo, cuando el modelo de comportamiento que regía en Puerto Rico la relación entre el propietario tradicional de una hacienda y el trabajador agrícola, pasó a configurar la relación entre los nuevos dirigentes políticos de la isla y su masa de seguidores (Wolf, 1956, págs. 212-213), o cuando en México el modelo de comportamiento de un despreciado grupo intersticial se convirtió en el código de conducta normalizado de los que aspiraban al poder y sus seguidores (Wolf, 1959, cap. 11). El análisis y la descripción de los grupos interpersonales suplementarios examinados en este trabajo no sólo revelan, por tanto, en gran medida los mecanismos ocultos de la sociedad compleja, sino que patentizan que, cuando se analiza y describe el origen y la forma de transmisión de los modelos de comportamiento que estructuran esos grupos, se pone además de manifiesto una gran parte de la dinámica social y de los cambios registrados en la relación de fuerzas del cuerpo social. Si tales estudios no nos conducen a la definición del carácter nacional, en el sentido que se ha dado a este término hasta ahora, servirán no obstante para indicar de qué forma difieren entre sí los paralelogramos de las fuerzas sociales en las distintas sociedades.

#### NOTA DE AGRADECIMIENTO

Doy las gracias al director de *American Anthropologist* por haberme permitido citar un pasaje del trabajo de Rubén Reina titulado “Dos modelos de amistad en una comunidad de Guatemala”.

\*Publicado en *Antropología social de las sociedades complejas*, 1990, págs. 19-39; en inglés en 1966, *The Social Anthropology of Complex Societies*, Michael Banton, ed. ASA Monographs # 4.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Benedict, Ruth F, 1946, *The Chrysanthemum and the Sword*, Houghton Mifflin, Boston. [Existe traducción al español de Javier Alfaya: *El crisantemo y la espada. Patronos de la cultura japonesa*, Alianza, Madrid.
- Berliner, Joseph, 1957, *Factory and Manager in the U.S.S.R*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- Bobek, Hans, 1962, “The Main Stages in Socioeconomic Evolution from a Geographic of View”, en Philip L. Wagner & Marvin W. Mikesell (eds.), *Readings in Cultural Geography*. University of Chicago Press, págs. 218-247, Chicago.

- Cohen, Yehudi. 1961. "Patterns of Friendship". En Yehudi Cohen (ed), *Social Structure and Personality: A Casebook*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, págs. 351-386.
- Elias, Norbert, 1939, *Ueber den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*, 2 vol, Veriag Haus zum Falkem, Basilea. [Existe traducción al español de Ramón García Cotarelo: *El proceso de la civilización, investigaciones sociogénicas y psicogénicas*. México D. F., Fondo de Cultura Económica. 1987].
- Fei, Hsiao-Tung, 1953, *China's Gentry*. University of Chicago Press, Chicago.
- Foster George M. 1961. "The Dyadic Contract: A Model for the Social Structure of a Mexican Peasant Village". *American Anthropologist* 63: 1173-1192. [Existe traducción en español: Wagley et al. *Estudios sobre el campesinado latinoamericano: La perspectiva de la antropología social*. Buenos Aires, Editorial Periferia. 1974, págs. 129-158].
- Freedman, Maurice. 1958. *Lineage Organization in Southeastern China*. en London School of Economics Monographs on Social Anthropology, núm. 18, Athlone Press, Londres.
- Friedl, Ernestine, 1959, "The Role of Kinship in the Transmission of National Culture to Rural Villages in Mainland Greece", en *American Anthropologist*, No. 61, págs. 30-38.
- Gorer, Geoffrey, 1948, *The American People*, Norton, Nueva York.
- Hsu, Francis L. K, 1948, *Under the Ancestors' Shadow: Chinese Culture and Personality*, Columbia University Press, Nueva York.
- Kenny, Michael, 1962, *A Spanish Tapestry: Town and Country in Castile*, University of Indiana Press, Bloomington.
- Métraux, Rhoda. 1954. "Themes in French Culture". En Rhoda Métraux & Margaret Mead (eds.). *Themes in French Culture: A Preface to a Study of French Community*. Hoover Institute Series, D: Communities, núm. 1. Stanford: Stanford University Press, págs. 1-65.
- Nash, Manning. 1960. "Witchcraft as Social Process in a Tzeltal Community", en *América Indígena*, No. 20, págs. 121-126.
- Pi-Sunyer, Oriol, 1962, Comunicación personal.
- Pitt-Rivers, Julián A, 1954, *The People of the Sierra*, Criterion Books, Nueva York. [Existe traducción al español de Ángel Arnau: *Los hombres de la sierra. Ensayo sociológico sobre un pueblo andaluz*. Barcelona. Grijalbo. 1971.]
- Reina, Rubén, 1959, "Two Patterns of Friendship in a Guatemalan Community", en *American Anthropologist*, No. 61, págs. 44-50.
- Sahlins, Marshall D, 1957, "Differentiation by Adaptation in Polynesian Societies", en *Journal of the Polynesian Society*, No. 66, págs. 291-300.
- Schumpeter, Joseph, 1955, *Social Classes. Imperialism: Two Essays*, Meridian Books, Nueva York. [Existe traducción al español de Vicente Gram: *Imperialismo, clases sociales*. Madrid. Ed. Tecnos. 1965.]

Wolf, Eric R, 1955, "Types of Latin American Peasantry". *American Anthropologist* 57: 452-471.

———, 1956, "San José: Subcultures of a 'Traditional' Coffee Municipality". En Julian Steward (ed.). *The People of Puerto Rico*, University of Illinois Press, págs. 171-264.

———, 1957, "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java". *Southwestern Journal of Anthropology* 13: 1-18. [Existe traducción en español en Llobera (ed.) *Antropología Económica*, Barcelona, Anagrama, 1981]

———, 1959, *Sons of the Shaking Earth*, University of Chicago Press, Chicago. [Existe traducción al español de Felipe Sarabia *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México D. F., Editorial Era, 1959]

———, 1962. "Cultural Dissonance in the Italian Alps". *Comparative Studies in Society and History* 5: 1-14.

Yang, Martin C. 1945. *A Chinese Village: Taitou, Shantung Province*, Columbia University Press, Nueva York.

Añadidura:

Después de terminado este artículo, encontré en un excelente trabajo, basado en material africano, muchas ideas sobre el tema de la amistad que se aproximan a las mías. El trabajo en cuestión es el de:

Gibbs, James L, Jr. 1962. "Compensatory Blood-Brotherhood: A Comparative Analysis of Institutionalized Friendship Two African Societies". *Proceedings of the Minnesota Academy of Science* 30: 67-74.

## SISTEMAS DE MERCADOS Y ESTRUCTURA SOCIAL EN LA CHINA RURAL

*G. William Skinner\* - Cornell University*

### PRIMERA PARTE

En este trabajo<sup>1</sup> presento una descripción parcial y análisis preliminar del sistema de mercados rurales en la China. Este tema, que ha sido descuidado, tiene una importancia que trasciende ampliamente el ámbito de la economía política. Para los antropólogos reviste interés porque las estructuras de mercados del tipo que aquí se describen para la China, parecerían ser características de todo el tipo de civilización conocido como sociedad "campesina" o "tradicional agraria". En las sociedades complejas que pertenecen a esta importante clase, las estructuras de mercado ineludiblemente determinan la organización social local y constituyen uno de los mecanismos fundamentales para integrar un gran número de comunidades campesinas al sistema social único que es la sociedad total. El caso de la China parecería ser estratégico para el estudio comparativo de los mercados campesinos en sociedades tradicionales agrarias, porque la tarea de integración que allí se realizó fue singularmente vasta; porque la longevidad y estabilidad excepcional de la sociedad china hizo posible que en muchas regiones, el sistema de mercados se desarrollara hasta alcanzar su madurez total antes del comienzo de la modernización; y también porque la documentación que existe sobre los mercados de la China durante varios siglos, proporciona un material muy rico para el estudio del desarrollo sistémico, es decir de la transformación dentro de una tradición.

El estudio de los sistemas de mercados rurales también permite un valioso enfoque para dilucidar los cambios de un sistema tradicional, es decir, aquellos que auguran las transformaciones de una sociedad agraria tradicional a una sociedad industrial moderna.

Los cambios fundamentales en la distribución de los mercados y en los patrones de conducta que rigen las operaciones del mercado proporcionan un indicador sensible del progreso de la modernización. En consecuencia, es necesario estudiar atentamente el sistema de mercados rurales durante cada uno de los períodos en que se puede dividir la historia moderna de la China, sin exceptuar la época comunista contemporánea. Durante la última década el tema ha adquirido una importancia adicional debido a la relación que puede demostrarse entre las unidades de colectivización y los sistemas de mercados. Uno de mis propósitos en este artículo, es indicar que una interpretación adecuada de los sucesos en el campo de la China, a partir de 1949, tiene que basarse en un análisis previo del sistema de mercados campesinos premodernos.

Aunque la literatura científica sobre los mercados locales de la China es relativamente escasa,<sup>2</sup> hay abundante materia prima que puede utilizarse para el análisis. Miles de fang-chih, los nomenclátos geográficos que se preparan localmente para los hsien y otras unidades administrativas, proporcionan una información muy detallada sobre los mercados locales y muchas veces sobre el proceso mismo de compra-venta. Estas y otras fuentes documentales tradicionales fueron complementadas durante la época de transición precomunista por descripciones de observadores extranjeros, noticias publicadas por diarios locales, datos sin procesar recogidos en diversas encuestas y hasta por algo de trabajo de campo académico. El recurso más fecundo para el estudio de los mercados rurales de la China continental, tanto antes como después de 1949, lo constituye el gran número de informantes potenciales del continente que ahora viven en Formosa, Hong Kong y en países de ultramar, personas que participaron durante años en los sistemas de mercados a los que pertenecían los poblados donde ellos habían vivido. Los datos del presente trabajo provienen de mi trabajo de campo en Szechwan durante los años 1949-50,<sup>3</sup> de una serie de entrevistas intensivas con un grupo de informantes emigrados a los Estados Unidos, Hong Kong y Singapur, de muchos fang-chih y de diversos trabajos publicados<sup>4</sup>. A pesar de todo considero que no he agotado las fuentes potenciales y por lo tanto este trabajo no constituye un tratamiento exhaustivo del tema.

El trabajo está dividido en varias partes. En ésta, la primera, está centrada al estudio de la estructura de los sistemas de mercado y el análisis es básicamente sincrónico. [\*\*La segunda parte, que trata sobre los diversos aspectos del cambio, fue publicado en *The Journal of Asian Studies* Vol. XXIV, N° 2. Febrero 1965]

La primera empieza con una consideración de dos materias preliminares: los diferentes tipos de mercados y los principios que rigen la determinación de los días de mercado. En las secciones subsiguientes se describen la estructuras de mercado, primeramente como sistemas espaciales y económicos y luego como sistemas sociales y culturales.

### MERCADOS Y LUGARES CENTRALES

Los lugares centrales, término genérico para designar las ciudades, pueblos y otras poblaciones nucleadas que tienen funciones de servicios centrales pueden clasificarse en muchas formas. El enfoque aquí adoptado sigue los lineamientos de Christaller y Losch.<sup>5</sup> Siguiendo la tradición analítica iniciada por estos científicos, es posible tipificar a un centro determinado según la posición que ocupa en sistemas espaciales entrelazados, dentro de los cuales la función económica está asociada al nivel jerárquico.<sup>6</sup> Puede señalarse que la regularidad en las jerarquías de los centros y la correspondencia en la alineación de la función con la posición sistemática se ven acrecentadas, o son el resultado de un estado de "entropía" perdurable muchas fuerzas que actúan sobre el sistema de los centros de diversas maneras y a lo largo de muchos siglos.<sup>7</sup> Sea como fuere, en el caso de la China al término de su larga y relativamente estable época imperial, se pueden analizar los centros fácilmente, partiendo del supuesto de que la función económica de un poblado está consistentemente relacionada con la posición que ocupa dentro de los sistemas de mercados, los que a su vez se encuentran dispuestos en un orden jerárquico regular.

En la campiña china se encuentran poblaciones de una sorprendente diversidad. Comenzaré este intento clasificándolos en categorías significativas, considerando un pueblo de mercado corriente un tipo de centro que parece haber existido en todas las regiones de la China agraria premoderna.

Para fines de la época tradicional los mercados chinos habían proliferado en tal forma y estaban distribuidos de tal manera que cada familia rural tenía acceso a por lo menos uno de ellos. Se los consideraba indispensables, tanto como una fuente de bienes y servicios necesarios que no existían en la comunidad de la aldea como para la salida de la producción local. Designo con el término "común" [standard] al tipo de mercado rural que satisfacía todas las necesidades comerciales de la familia campesina; lo que la familia producía pero no consumía normalmente era vendido allí, y lo que consumía pero no producía también era comprado allí. El mercado común proveía lo necesario para el intercambio de los bienes que se producían en la zona dependiente de dicho mercado, pero lo que es más importante, era el punto de partida de la corriente ascendente de productos agrícolas y artículos de artesanía hacia los niveles más altos del sistema de mercados, como así también el punto final de la corriente descendente de artículos importados destinados al consumo de los campesinos. En el presente trabajo se designa "pueblo de mercado común" al poblado donde funciona un mercado común (que al mismo tiempo no sea mercado de nivel más alto).

Los patrones de poblamiento que se encuentran debajo del nivel del pueblo de mercado común varían de una región a otra. Las aldeas nucleadas son comunes en la mayor parte de China rural y en muchas zonas constituyen el único tipo de poblado inferior al pueblo con mercado común. Sin embargo, en algunas zonas existen determinadas "aldeas" donde funciona un tipo de mercado que aquí designaré como "menor". El mercado menor, conocido vulgarmente como el "mercado de hortalizas" se especializa en el intercambio horizontal de bienes producidos por los campesinos. En él, normalmente no existen muchos artículos de primera necesidad, y prácticamente no se ofrece ningún servicio ni productos importados. Su importancia como punto de entrada para los bienes producidos localmente al sistema de mercado más amplio, es insignificante. La existencia esporádica de los mercados menores en la China rural, lo limitado de sus funciones, y su posición periférica con respecto a los sistemas de mercado más amplios me han llevado a considerarlos como algo separado de la escala jerárquica normal de los centros —como un tipo de transición que en la mayoría de los casos puede considerarse como un mercado común incipiente. Como no da lugar a confusión, utilizo el término "mercado menor" para referirme tanto al mercado como el poblado en el cual está ubicado.

En otras partes de la China, cuyo ejemplo más destacado es la cuenca del Szechwan, no existen ni aldeas nucleadas ni mercados secundarios. Los campesinos viven en granjas dispersas o en grupos de granjas, y los únicos nódulos en el panorama económico,- inferiores al pueblo con mercado común son los pequeños grupos de tiendas conocidas como yao-tien (literalmente "pequeñas tiendas"). Sin embargo, no debe exagerarse el carácter excepcional de la ecología humana en la cuenca del Szechwan. Las unidades de vivienda que se encuentran dispersas en la campiña del Szechwan forman grupos naturales, cada uno de los cuales está centrado en un t'u-ti miao (santuario del dios-tierra), a los que se puede designar "aldeas dispersas". Cuando se los considera como sistemas sociales, tanto las aldeas dispersas del Szechwan como las aldeas nucleadas que son más frecuentes en el resto del país pueden designarse "comunidades de aldeas".

El yao-tien que existe en forma esporádica en el distrito del Szechwan en algunos casos es simplemente el "almacén general" de la aldea dispersa, y por lo tanto el equivalente del grupo de tiendas que se encuentra comúnmente en las aldeas nucleadas de mayor tamaño en el resto de la China. Otros yao-tien —particularmente aquellos formados por varias tiendas y situados en los cruceros de caminos equidistantes de dos o tres otros pueblos con mercado— son los equivalentes funcionales de los mercados secundarios que existen en otras partes de la China. Es posible verlos como mercados comunes incipientes, y realmente varios ejemplos de mercados comunes que, según la memoria de mis informantes del Szechwan, habían existido durante corto tiempo habían surgido a partir de yao-tien.

Se advierte que la terminología aquí sugerida limita el término "aldea" a las poblaciones nucleadas donde no funciona un mercado<sup>8</sup>. "Comunidad de aldeas" es un término más incluyente para designar sistemas sociales compuestos por viviendas, ya sean estas nucleadas o dispersas, y no implica ningún tipo de mercado. No se propone ningún término genérico para los mercados secundarios ni para el yao-tien, que son intermedios y de transición entre las comunidades de aldeas y los pueblos donde funciona un mercado común. En la terminología aquí utilizada los "pueblos de mercado" están limitados a tres tipos de centros que ocupan posiciones contiguas en el sistema jerárquico de centros económicos; cada uno de los tres corresponde a un tipo de mercado. Ya se ha caracterizado al mercado común o corriente, que es el que ocupa el nivel inferior. En orden ascendente, se designan aquí como "mercado intermedio" y "mercado central" a los otros dos tipos. Para comenzar con el último de los nombrados, el mercado central generalmente está situado en un lugar estratégico de la red de transportes y cumple importantes funciones mayoristas. Sus instalaciones están diseñadas para recibir artículos importados y distribuirlos dentro de su zona dependiente, y por otra parte para reunir los productos locales y exportarlos a otros mercados centrales o centros urbanos de nivel superior. En cuanto al mercado intermedio, será suficiente mencionar aquí que este mercado simplemente ocupa una posición intermedia en ambos sentidos de la corriente vertical de bienes y servicios. En la terminología que presentamos aquí se designa "pueblo de mercado intermedio" al poblado donde funciona un mercado intermedio (pero no también un mercado de nivel superior). El "pueblo de mercado central" se define de igual manera.

Resulta complicado hacer una tipología de los lugares centrales de los rangos superiores de la jerarquía de la China tradicional, debido a la distinción que se puede hacer entre centros económicos "naturales" y centros administrativos "artificiales". En China, el concepto de urbanismo siempre ha estado íntimamente relacionado al yamen y a la muralla.<sup>9</sup> Desde el punto de vista tradicional chino, una verdadera ciudad (ch'eng) es la sede amurallada de un hsien (distrito), fu (prefectura) o scheng (provincia).<sup>10</sup> Dada la estructura jerárquica del sistema administrativo imperial es virtualmente automática una tipología tripartita de los lugares de centros administrativos. Pero, ¿cuál es la relación entre esta jerarquía de lugares centrales según función económica?

Se puede dar dos respuestas extremas y fáciles. Una asevera que las dos series de lugares centrales pueden estar relacionadas; la otra, que son independientes. Ambas posiciones son defendidas en la literatura escolástica y, creo yo, ambas están equivocadas. Efectivamente, Chang Sen-dou da la primera respuesta.<sup>11</sup> Su tipología de los lugares centrales de bajo nivel se deriva del pionero trabajo de campo de C. K. Yang. Después de analizar los mercados encontrados en el hsien

de Tsou-p'ing, Shantung, Yang propuso tres tipos de lugares centrales, equivalentes a aquellos que he denominado: mercados menores, pueblos de mercado común y pueblos de mercado intermedio.<sup>12</sup> El hsien en cuestión no incluía ningún mercado de nivel superior y la sede del hsien había sido clasificada, con mucha propiedad, como pueblo de mercado intermedio. Luego Chang aceptó el ejemplo de C. K. Yang como típico y procedió a evacuar la capital distrital, la jerarquía administrativa, con el pueblo de mercado intermedio de la jerarquía económica.<sup>13</sup> En su influyente revisión crítica de estudios sobre los lugares centrales,<sup>14</sup> Berry y Pred llegan a la conclusión de que el artículo de Chang ha identificado la "jerarquía clásica" de los lugares centrales de la China tradicional y cita una desordenada tipología que injerta a capitales administrativas de nivel superior a una serie de lugares centrales de nivel inferior, dentro de la jerarquía económica.

Fei Hsiao-t'ung presenta la segunda de las dos respuestas extremas posibles.<sup>15</sup> Según el análisis de Fei, hay dos tipos de centros urbanos que tienen que mantenerse analíticamente diferenciados: el pueblo de guarnición y el pueblo de mercado. Estos difieren en el tipo de asentamiento, "aspecto" y función. Las primeras son poblaciones amuralladas, impuestas artificialmente desde arriba sobre el paisaje y están ubicadas de acuerdo a consideraciones de defensa; y desempeñan funciones administrativas. Los pueblos de mercado, por el contrario, no están amurallados (en el mejor de los casos están protegidos por baluartes mucho menos sustanciales, no construidos como obra pública), crecen naturalmente en el paisaje y están ubicados en estrecha relación con las redes de transportes; desempeñan funciones comerciales. Para apoyar su punto de vista, Fei anota que la variación del tamaño de ambos tipos se superponen en buena medida, habiendo muchos pueblos de mercado que superan a guarniciones cercanas tanto en población como en movimiento.<sup>16</sup>

Si bien los pueblos de mercado y de guarnición de Fei representan útiles construcciones heurísticas, él se equivoca al sugerir que las sedes de los hsien y otros centros administrativos no tienen normalmente funciones comerciales. Toda ciudad de hsien que he estudiado en este sentido mantiene al menos a un mercado y puede ser clasificada como un tipo dado de lugar central de acuerdo a la posición dentro de un sistema de mercado. Al mismo tiempo debemos concordar con Fei, en que tanto los centros administrativos como los pueblos de mercado, no administrativos se encuentran al mismo nivel jerárquico de lugares económicos centrales y, en lo que a esto respecta, Chang ha cometido un error simplista.

El error está bien ilustrado por la referencia al área estudiada por C. K. Yang, la autoridad de Chang sobre los pueblos de mercado. Se puede demostrar fácilmente que el Tsou-p'ing, sede del hsien y pueblo de mercado intermedio, es económicamente dependiente de Chou-ts'un, un pueblo de mercado central sin status en la jerarquía administrativa. El Chou-ts'un es administrativamente inferior a la sede del hsien en el que se encuentra (Ch'ang-shan), mientras que en términos económicos en Ch'ang-shan, al igual que Tsou-p'ing, sólo mantiene un mercado intermedio que es dependiente del mercado central de Chou-ts'un.<sup>17</sup> Otro ejemplo ilustrativo comparable es el de Chuchou, un puerto fluvial en el hsien de Hsiang-t'an, Hunan, que es también un pueblo de mercado central, sin status dentro de la jerarquía administrativa. En 1949 el hsien de Hua-yang, Szechwan — para tomar otro ejemplo pertinente— incluía no menos de ocho pueblos de mercado intermedio y un pueblo de mercado central, de los cuales ninguno era la sede del hsien.



La medida en que dos series jerárquicas de centros administrativos y económicos se superponen o coinciden solamente puede ser determinada —me parece— mediante un análisis de las estructuras de mercado de una región dada. Las clasificaciones resultantes de los lugares centrales de la región, de acuerdo con sus funciones y posición económicas dentro de los sistemas de mercado, pueden luego ser comparadas con el status administrativo de cada centro. No he hecho esto con ninguna minuciosidad, pero un análisis de las estructuras de mercado de diversas regiones muy dispersas de China me lleva a colocar los lugares centrales a dos niveles por encima de aquel del pueblo de mercado central y a presentar algunas generalizaciones. La terminología y la tipología que aquí proponemos pueden ser resumida de la siguiente manera:

Tipo de lugar central	Tipo de mercado	Territorio dependiente máximo
[Mercado menor]	[Mercado menor]	[Área de mercado menor]
Pueblo de mercado común	Mercado común	Área de mercado común
Pueblo de mercado intermedio	Mercado intermedio	Área de mercado intermedio
Pueblo de mercado central	Mercado central	Área de mercado central
Ciudad local	Ver nota 18	Área de comercio de la ciudad
Ciudad regional	Ver nota 18 <sup>18</sup>	Área del comercio de la región

Mi análisis preliminar sugiere que sólo una minoría de pueblos de mercado intermedio sirven de capitales de hsien o de unidades administrativas de nivel superior, mientras que una clara mayoría de los lugares centrales de los tres niveles máximos tienen este status administrativo. Los centros urbanos que servían de sedes administrativas de los hsien (no así de fu o sheng) durante el Ch'ing tardío, tendían a ser pueblos de mercado intermedio o central, con mayor frecuencia los últimos. Las capitales prefecturales tendían a ser o bien pueblos de mercado central, o ciudades locales, mientras que la mayoría de las capitales provinciales tendrían que ser clasificadas en la jerarquía superior de los lugares centrales, ya sea como ciudades locales o regionales.

En general, a medida que se asciende por esta tipología jerárquica, desde un tipo de centro al inmediatamente superior, el número de familias aumenta<sup>18</sup> mientras que el porcentaje de la fuerza laboral dedicado a la agricultura disminuye. Adicionalmente, a medida que se avanza desde la aldea al pueblo con mercado central, hay mayor probabilidad que cada nuevo tipo de centro se encuentre amurallado y mantenga el culto a ch'eng-huang, la deidad urbana por excelencia. El pueblo de mercado intermedio típico se encuentra por lo menos parcialmente amurallado y tiene un santuario a ch'eng-huang. En la época tradicional, los pueblos donde funcionaba un mercado central y las ciudades, generalmente estaban totalmente amuralladas y tenían un templo dedicado a ch'eng-huang; y esto sucedía aún en aquellos centros que no tenían una posición administrativa formal. De este modo, la posición dentro de la tipología jerárquica de los centros generalmente se correlaciona con el urbanismo, ya se lo defina en función de las variables que utiliza el sociólogo urbano, o en los términos de sentido común del neófito chino.<sup>19</sup>

## PERIODICIDAD Y PROGRAMACIÓN DE LOS DÍAS DE MERCADO

En la China Ch'ing, al igual que en la mayoría de las sociedades agrarias tradicionales, los mercados rurales normalmente eran periódicos y no permanentes: se reunían a un intervalo de varios días. Esta característica de los mercados rurales tradicionales puede comprenderse desde diversos puntos de vista.

Para el productor o el comerciante, la periodicidad de los mercados está vinculada con la movilidad de las "firmas" individuales. El arquetipo de la firma móvil en la China es el mercachifle ambulante que transporta sus mercancías de un mercado a otro, utilizando una larga vara. Pero igualmente típicos de los mercados rurales tradicionales son los artesanos y los que hacen composturas que también se desplazan de un lugar a otro llevando con ellos sus "talleres", como así también otros ambulantes que ofrecen servicios de todo tipo desde la escritura de cartas hasta la adivinanza. ¿Cuál es el motivo por el que son ambulantes? Fundamentalmente, porque la demanda total del área que depende de cada mercado rural no es suficiente para proporcionar al empresario una ganancia que le permita sobrevivir. El empresario reabasteciéndose a intervalos periódicos puede satisfacer la demanda de diferentes áreas de mercados y con ello logra ganar lo necesario para supervivir.<sup>20</sup> Desde el punto de vista del empresario ambulante, la periodicidad del mercado tiene la ventaja de concentrar la demanda para su producto en lugares restringidos durante ciertos días específicos. Cuando un grupo de mercados conexos funcionan según un calendario periódico (como opuesto al diario) coordinado, él puede ingeniárselas para estar en-cada uno de los pueblos del circuito el día que estos tienen su mercado.

Lo difuso de los roles económicos en la China Tradicional es también relevante en este sentido, ya que una firma que es al mismo tiempo productora y comerciante encuentra ventajosa la periodicidad, aún en los casos en que exploten un solo mercado. Aquí también al concentrar la demanda en ciertos días específicos, la periodicidad del mercado permite a estos empresarios combinar la venta con la producción en una forma muy eficiente. Estas ventajas aparecen no sólo para el artesano que tiene una tienda en el pueblo donde funciona el mercado, sino también para el campesino que tiene su industria doméstica y también para el ama de casa quien ocasionalmente tiene huevos para vender. Cada uno de estos productores es su propio vendedor.

Desde el punto de vista del consumidor, la periodicidad de los mercados es como un recurso para reducir la distancia que tiene que viajar para conseguir los bienes y servicios necesarios. Comencemos por mencionar el carácter limitado de las necesidades de la familia campesina promedio. La pobreza general, la ética que acentúa la frugalidad y las pautas de consumo tradicionales, todas colaboran para una determinación mínima de las necesidades de subsistencia de la familia campesina. Más aún, para satisfacer la mayor parte de estas necesidades no se veían obligados a recurrir al mercado, ya que la familia campesina producía (o recibía como pago en especie) gran parte de lo que consumía, la autosuficiencia era una virtud. En estas circunstancias, ninguna familia necesitaba ir al mercado todos los días, y se requería un elevado número de familias para sostener un mercado diario. En la mayoría de las zonas agrícolas de China, especialmente con anterioridad al siglo XVIII cuando la densidad de la población rural no era muy alta, el número de familias requerido para sostener un mercado diario hubiera significado la formación de áreas

dependientes de un solo mercado tan grande que los aldeanos que vivían en la periferia no hubieran podido ir al mercado y regresar a sus casas en un día. Sin embargo, si el mercado funcionaba sólo cada tres o cinco días, se podía lograr un nivel de demanda viable con sólo incluir dentro de su radio de dependencia a un tercio o una quinta parte de las aldeas. Por lo tanto, cuando el mercado es periódico en vez de diario los pueblos con mercados pueden estar más densamente distribuidos sobre el terreno para que hasta los aldeanos más alejados puedan caminar al mercado en un tiempo razonable.<sup>21</sup> Aún en los casos en que el número de familias que vive dentro del área de un mercado aumenta hasta el punto en que existe una demanda suficiente como para justificar el funcionamiento diario del mercado, este cambio no ofrece grandes ventajas al campesino consumidor ya que las necesidades de su hogar son tales que la mejor manera de satisfacerlas es visitando el mercado una vez cada cinco o seis días.

Independientemente de la manera en que se explique la periodicidad de los mercados tradicionales, se observará que el nivel de desarrollo del transporte es una variable crucial. El problema de la distancia es lo que limita tanto el área de demanda de la empresa como el área que depende de un mercado. Así, en el último análisis, la periodicidad de los mercados en las sociedades agrarias tradicionales es función del estado relativamente primitivo del transporte.

En la mayoría de las sociedades agrarias tradicionales uno de los principales ritmos de vida está definido por las pulsaciones de la actividad económica que se producen al converger en los mercados rurales las firmas y los consumidores móviles. En la "semana" de mercado, así como muchos otros ciclos temporales que regulan la actividad humana dentro de cualquier sociedad, puede ser convenientemente dicotomizada en ya sea natural o artificial. Los ciclos del primer tipo<sup>22</sup> están ligados al movimiento de los cuerpos celestes, siendo ejemplos obvios el mes lunar y las diversas estaciones del año solar. Los ciclos del segundo tipo son unidades de determinado número de días que se repiten sin tomar ninguna consideración de los calendarios regidos por el movimiento del sol o de la luna; cuando no son artificiales desde su origen, han sido liberados del ciclo natural que les dio nacimiento, como el mes occidental. La mayoría de las sociedades agrícolas tradicionales tienen sólo un sistema de programa de mercado, regulado por ciclos de uno u otro tipo. Como ejemplos típicos de ciclo artificial tenemos la semana de mercado de cinco días de la Java tradicional y la semana de mercado de siete días de la Inglaterra feudal, mientras que la semana de mercado de diez días de Tokugawa, Japón es un ejemplo de ritmos de mercado atados a un ciclo natural, en este caso el mes lunar. En la China prevalecen ambos tipos de semana de mercado, cada uno en una diversidad de versiones.

Una revisión del inventario total de los ciclos temporales de corto plazo<sup>23</sup> de la China facilitará nuestra exposición. Para comenzar, había dos ciclos del tipo de los que se repiten completamente independientes del sol o de la luna. Uno, el *hsün* ("década"), tiene una duración de diez días, cada uno de los cuales se denomina según uno de los diez *kan* ("tallos") que tienen una secuencia fija. El otro tiene una duración de doce días, estando el ciclo similarmente definido por la secuencia fija de los doce *chih* ("ramas"). Los tallos y las ramas han sido usados permanentemente desde el período Shang para la cuenta de los días<sup>24</sup> y los almanaques hechos para los campesinos chinos hasta el día de hoy indican el "tallo" y la "rama" de cada día del calendario lunar. Otro ciclo disponible de gran antigüedad es el de las veinticuatro quincenas solares (*chieh-ch'i*) en que se divide el año tropical.

El comienzo de cada quincena, todas las cuales llevan los nombres tradicionales referentes al ciclo de estaciones del norte, también está indicado en los almanaques que se encuentran en todas partes de la China rural. Estas fechas quincenales indican los puntos fijos del año solar, que el campesino necesita para regular el ciclo estacional de las actividades agrícolas.

El resto de los ciclos de corto plazo del inventario tradicional chino está en relación con el mes lunar. Debido a que la lunación o el mes sinódico no tiene una relación funcional con la rotación de la tierra —en promedio tienen una duración de 29.53 días— el mes lunar no puede repetirse indefinidamente con exactamente el mismo número de días. En la China se ha convenido en alternar meses de 29 días con meses de 30 días, aunque a la larga los meses de 30 días se presentan con una frecuencia ligeramente mayor. Bajo estas circunstancias es claro que ninguna subdivisión del mes lunar puede repetirse continuamente con el mismo número de días; los ritmos de mercado atados al mes lunar son irregulares por definición.

Las dos subdivisiones convencionales del mes chino que tienen importancia aquí son la década lunar, para el que también se emplea el término de *hsün*, y la quincena lunar. Los tres *hsün* lunares comienzan el 1°, el 11 y el 21 de cada mes lunar, respectivamente. En el caso de meses de 29 días, el tercer *hsün* pierde un día. La primera quincena lunar, que va desde el 1° hasta el 14 inclusive de cada mes lunar, es siempre más corta que la segunda, que tiene una duración de 15 ó 16 días.<sup>25</sup>

Resumiendo, los ciclos tradicionales a los que se puede relacionar los programas de mercado son: el *hsün* o década lunar (con un promedio de 9.84 días); el *hsün* independiente (de diez días); el ciclo duodenario independiente (12 días); la quincena lunar (con un promedio de 14.765 días); y la quincena solar (con un promedio de 15.218 días).<sup>26</sup> De todos estos, el *hsün* independiente parece ser el único que no se emplea en la China, como base para programas de mercado.<sup>27</sup>

Los dos ciclos más importantes en los sistemas de programación chinos son aquellos basados en los *hsün* lunares y en el ciclo duodenario. Empezaré con el último, por su regularidad y relativa simpleza. Ofrece tres sistemas regulares que resultan en semanas de mercado de doce, seis y tres días. El programa de mercado con una semana regular de 12 días, por supuesto está designado por uno de los doce *chih* (ramas); el de seis días, por dos *chih*, y el de tres días, por cuatro. El sistema de programación que resulta en la semana de seis días está conformado por seis diferentes programas. Estos son:

tzu-wu	(los días 1° y 7° del ciclo)
ch'ou-wei	(2° — 8°)
yin-shen	(3° — 9°)
mao-yu	(4° — 10°)
ch'en-hsü	(5° — 11°)
ssu-hai	(6° — 12°)

Los programas regulares de tres días en realidad son combinaciones de dos programas de seis días: o bien tzu-wu y mao-yu, ch'ou-wei y ch'en-hsü o yin-shen y ssu-hai. De esta manera, en las regiones en que son normales las semanas de mercado de tres días, hay sólo tres diferentes programas para la distribución entre los diversos mercados.

Los tres sistemas de programación basados en el ciclo duodenario están generalizados a lo largo de una franja que corre por, todo del sur de China, ancha hacia el oeste y estrechándose hacia el este. La línea que separa a los mercados de programación duodenaria de aquellos otros del norte (con programas basados en los hsün lunares) corre a través del gancho noreste de Yunnan, casi bisecciona Kweichow, atravieza el extremo noreste de Kwangsi y termina en Kwangtung. Con algunas excepciones de poca importancia, el área de programación duodenaria parece estar limitada a las cuencas superiores de los sistemas fluviales de Hsi (Oeste) y de Hung (Rojo).<sup>28</sup> (Los mercados en las llanuras río abajo y en los deltas de ambos ríos, en Kwangtung y en Tonkin, tienen programas basados en los hsün lunares). En general, en el área de programas duodenarios, la periodicidad de los mercados se vuelve cada vez más frecuente conforme uno se desplaza de oeste a este. Los programas de mercado de doce días parecen ser bastante raros y los únicos casos que conozco se dan Tunan<sup>29</sup>. Los programas- de seis días son por lejos los más comunes en Yunan y en Kweichow en general. Los programas de tres días se encuentran sólo ocasionalmente en el oeste, especialmente en torno a las ciudades; y con más frecuencia en el este;<sup>30</sup> programas de mercado basados en el ciclo duodenario se dan muy esporádicamente fuera de las provincias mencionadas.<sup>31</sup>

En todo el resto de la China están generalizados los sistemas de programación del tipo del hsün lunar. En esta familia hay tres sistemas de programación estrechamente vinculados —que proporcionan uno, dos y cuatro días, de mercado por década— paralelos al conjunto ya descrito, que proporcionan uno, dos y cuatro días de mercado por duodeno. Todos los programas basados en los hsün lunares son designados mencionándose la de mercado de sólo el primero de los tres hsün del mes lunar. De esta manera, un "mercado de 3" se reúne los días 3, 13 y 23 del mes lunar; un "mercado de 3-8", los días 3, 8, 13, 18, 23 y 28 del mes lunar. El sistema de programación de dos días por hsün que permite un intervalo parejo de los días de mercado se designa de la siguiente manera: 1-6, 2-1, 3-8, 4-9 y 5-10. Todos los programas, menos el último, proporcionan seis días de mercado por mes lunar. Estos se pueden combinar de manera que formen varios programas de cuatro-por-hsün, de la siguiente manera:<sup>32</sup>

1-3-6-8  
 2-4-7-9  
 3-5-8-10  
 1-4-6-9  
 2-5-7-10  
 [1-3-6-8]

Estos programas ofrecen once o doce días de mercado por mes lunar.

Los programas de uno-por-hsün se dan muy infrecuentemente en la China.<sup>33</sup> Los mercados rurales con tales programas están limitados en su gran mayoría a remotos valles de las montañas y a lugares muy periféricos tales como el extremo de la península de Shantung.<sup>34</sup> Los programas de dos-por-hsün por el contrario, son los más difundidos en toda la China. Con la posible excepción de Kwangsi, ninguna de las dieciocho provincias carece de ejemplos y a lo ancho y largo de la mayoría del norte de la China, estos programas están generalizados. Los programas de cuatro-por-hsün son frecuentemente empleados por los mercados intermedios y centrales, en áreas en que los mercados comunes siguen programas de dos-por-hsün.

1-4-7  
 2-5-8  
 3-6-9  
 4-7-10  
 1-5-8  
 2-6-9  
 3-7-10  
 1-4-8  
 2-5-9  
 3-6-10  
 [1-4-7]

El otro miembro importante de la familia de sistemas de programación de los hsün lunares proporciona tres días de mercado por década. Consiste de los siguientes programas:

Se puede mostrar que los tres primeros programas más 4-7-10 ó 3-6-10 no sólo proporcionan la máxima regularidad en el espaciamento de los días de mercado, sino también la distribución más eficiente de los programas de mercado en el campo. Este sistema es general en la cuenca de Szechwan, en las llanuras principales y en las cuencas del sudeste de China, en las áreas circundantes a los centros urbanos importantes de la China central y aisladamente en otros lugares. Las áreas de programas de tres-por-hsün se presentan constantemente, como "islas" o "continentes" dentro de un mar de mercados de dos-por-hsün.

Ya se ha indicado que los sistemas de programación que sólo ofrecen un día de mercado a cada diez o doce no son frecuentes en la China. Las semanas "quincenales" de mercado —más largas aún— son correspondientemente menos frecuentes. Sólo he encontrado un hsien — Fen-shan, Taiwan, justo antes de ocupación japonesa— del que se me ha informado de programas de un día por quincena solar.<sup>35</sup> En lo que se refiere a la quincena lunar, sólo puedo citar dos casos: los "grandes mercados" que se desarrollaban en los años 1930 los días 2 y 16 del mes lunar en las

partes inmediatamente interiores de las entradas norte y sur de Ta-li una sede de hsien en Tunnan; y el mercado que se estaba estableciendo en 1961 en los días 1- y 15 del mes lunar en Ting-ssuch'iao, una ciudad en el hsien de Hsien-ning, Hupeh.<sup>36</sup>

Queda por describir el conjunto de sistemas de programación: los de mercado interdiario, diario y de dos veces por día. Estos tres sistemas constituyen un grupo estrechamente relacionado, comparable a los dos grupos de programas descritos arriba, que proporcionan uno, dos o cuatro días de mercado por década o duodeno. En cada una de estas familias de sistemas de programación, el segundo es el resultado de la duplicación del primero, y el tercero una duplicación del segundo. Si bien no es convencional el considerar a los mercados diarios de ningún tipo como periódicos, mis fuentes chinas no me dejan alternativa. La pulsación de la actividad del mercado no desaparece simplemente porque el lapso de la periodicidad del mercado se vuelve más corto que el ciclo diurno. Respecto a esto debe indicarse que los mercados rurales chinos rara vez duran todo el día; generalmente son sólo de algunas horas, algunos mercados se desarrollan por la tarde o hacia la hora del crepúsculo —y casi siempre están especificados como tales en los periódicos murales— pero la gran mayoría de los mercados rurales son matutinos, no requiriéndose de especificación en éste sentido. De esta manera, el decir que un mercado tiene un programa- de cada seis días no quiere decir que esté en "sesión" una sexta parte del tiempo, sino que en cada período de seis días se dedica algunas horas de la mañana al mercado. De igual manera, un mercado de programa diario no está en "sesión" continuamente, si no sólo durante dos o tres horas cada mañana (o, en algunos casos, en la tarde o anochecer). Los mercados que funcionan dos veces por día son aquellos que tienen dos pulsaciones de actividad mercantil cada día: una por la mañana y otra por la tarde o al anochecer. El lapso de su ciclo periódico se encuentra simplemente al extremo opuesto de aquel de los mercados quincenales de Ta-li. Cuando un mercado se vuelve "continuo" en el sentido que usamos aquí, entonces es que ha ocurrido un cambio cualitativo que pone al centro económico fuera del enfoque, no sólo de los mercados periódicos, sino también de la economía tradicional.

Los mercados interdiarios son llamados tan (impar) o shuang (par), lo que quiere decir que se desarrollan en los días pares o impares del mes lunar. De esta manera, al finalizar un mes de 29 días, los mercados impares se llevan a cabo en dos días consecutivos y los mercados pares tienen un intervalo de dos días. Los programas de mercado interdiario se han generalizado sólo en áreas "pequeñas densamente pobladas y o bien altamente urbanizadas o comercializadas. Ejemplos de estos son la llanura entre Ningpo y Tz'u-ch'i —sede de hsien— en Chekiang; una parte del llano de Chengtu, al oeste y al sur de la ciudad; y una región del norte de Honan, entre An-yag y el Río Amarillo. Los mercados diarios y las dos veces por día están limitados en su mayor parte a las ciudades y pueblos de mercado central.

La distribución espacial de los programas de mercado en los tiempos modernos sugiere insistentemente que el conjunto de programas más antiguo de la China —aquel adoptado originalmente por los antiguos en el valle de Huang— era el sistema de uno-por-hsün y que en el sudoeste el sistema de uno-por duodeno fue anterior. Se puede suponer que conforme se desarrollaron las estructuras de mercado, primero los mercados de nivel más alto y luego los mercados comunes "duplicaron" su frecuencia, añadiendo un nuevo día de mercado; con el correr del tiempo estos programas de dos-por-hsün y dos-por-duodeno pasaron a ser los sistemas más

comunes de la China rural.<sup>37</sup> En una etapa aún posterior parece que los mercados de más alto nivel en las áreas en desarrollo duplicaron nuevamente sus frecuencias.

La duplicación es el medio más ventajoso de aumentar la frecuencia de los días de mercado, puesto que no requiere de una ruptura del programa viejo: simplemente se añade nuevos días a los existentes. Esto explica el hecho de que en el suroeste nunca se presentan programas de tres-por-duodeno (es decir, semanas de mercado de cuatro días), a pesar de que el ciclo dudenario evidentemente los permite. La semana de mercado de 12 días puede ser reducida a la mitad, a una semana de seis días y luego nuevamente a una de tres días, mediante el simple proceso a añadir nuevos días al programa antiguo. Pero cambiar de una semana de mercado de seis días a una de cuatro días (es decir de un programa de 2 a 3-por-duodeno), necesariamente implica una pérdida disruptiva de continuidad. Esto nos debe explicar por qué, de entre todos los ciclos de mercado posibles con lapsos de uno a seis días, el único que está totalmente ausente en la China es la semana de cuatro días: la facilidad de duplicar, además de la perfecta regularidad de su resultado impedían la innovación de la semana de cuatro días dentro del ciclo duodenario. Y dada la modalidad del hsün, un programa que resulte en una mayoría de semanas de cuatro días no es ni siquiera posible.

Pero, ¿qué es lo que explica la gran frecuencia de los programas de tres-por-hsün? ¿Es que los factores que impiden los programas de tres-por-duodeno no deberían también impedir su contraparte en la familia de los hsün lunares? Yo creo que la diferencia emana de la irregularidad inherente de los programas de cuatro-por-hsün. La segunda duplicación de la frecuencia dentro del ciclo duodenario resulta en semanas de mercado de tres días, perfectamente regulares; pero la segunda duplicación dentro del ciclo de los hsün lunares da como resultado lapsos muy irregulares, con semanas de mercado de dos y tres días alternativamente. Como veremos más abajo, cuando un mercado intermedio duplica su frecuencia a cuatro-por-hsün, en realidad sólo ha establecido un segundo programa de dos por-hsün, para satisfacer a sus dos mercados funcionales (aunque no espacialmente) diferenciados: uno que sirve al sistema de mercado común y otro al sistema de mercado intermedio. De esta manera, debido a la especialización funcional de los días de mercado, la irregularidad de este programa de "cuatro-por-hsün" no presenta ningún problema. Pero la situación es bastante diferente en el caso de un mercado común de dos-por-hsün que quiera aumentar la frecuencia de sus días de mercado, puesto que no habiendo ninguna diferenciación funcional, la gran irregularidad en el distanciamiento de los días de mercado ocasiona serios problemas. Si bien el distanciamiento establecido por los programas de tres-por-hsün deja que desear, en éste sentido es notoriamente superior al sistema de cuatro-por-hsün<sup>38</sup>. Esta ventaja va unida a otra que favorece al sistema de tres-por-hsün; las presiones que llevan la necesidad de una mayor frecuencia de los días de mercado van creciendo gradualmente y se puede suponer que las autoridades de mercado de dos-por-hsün, al reaccionar a estas presiones, favorecerían al aumento en 50% requerido por un programa de tres-por-hsün al aumento de 100% que implicaría el programa de cuatro-por-hsün. Una vez que los programas de tres-por-hsün se establecen en un área determinada, las desventajas de cambiar un programa de dos- a tres-por-hsün pierden importancia puesto que los nuevos mercados comunes pueden adoptar los programas de tres-por-hsün desde su comienzo.



## LAS ESTRUCTURAS DE MERCADO COMO SISTEMAS ESPACIALES Y ECONÓMICOS

Cualquier intento para comprender la dimensión social o económica de las estructuras del mercado implica ineludiblemente ciertos supuestos sobre sus características espaciales. Por lo tanto, uno de los motivos por los cuales se analizan estas estructuras como sistemas espaciales es para explicar los supuestos que sustentan las observaciones que presentaré sobre la economía política y la sociología del mercado. Otro motivo para hacerlo es a fin de facilitar el estudio del cambio, ya que la naturaleza del cambio sistemático —ya sea tradicional o moderno— sólo se torna aparente cuando se ordenan espacialmente los datos correspondientes.

Para exponer proposiciones significativas sobre las estructuras del mercado como sistemas espaciales será necesario recurrir a modelos simples. El supuesto más radical, al que se postuló para su construcción es que el terreno en cuestión es una planicie isotrópica en la cual se encuentran recursos de todo tipo uniformemente distribuidos. Observaciones teóricas basadas en una geometría perfecta y en una economía política aceptablemente sólida señalan que, cuando se postula un supuesto de este tipo, los pueblos con mercados deberían estar distribuidos sobre el terreno conforme a una red isométrica, como si estuvieran en los vértices de triángulos equiláteros dispuestos en forma tal que llenen los espacios. Teóricamente, también, el área de servicio de cada mercado debería aproximarse a un hexágono regular.<sup>39</sup> Estas probabilidades se dan en cualquier parte del mundo —ni la geometría ni la economía política son características de la China— y por lo tanto no tiene particular importancia consignar que en seis zonas de la China donde tuve la oportunidad de poner a prueba la proposición, la mayoría de los pueblos con mercado tienen exactamente otros seis pueblos con mercado como vecinos inmediatos, y por lo tanto un área de mercado hexagonal, aunque distorsionada por características topográficas.<sup>40</sup>

¿Pero las áreas hexagonales de los mercados comunes son discretas? ¿Es decir, las zonas se superponen generalmente? ¿O si encajan al igual que las baldosas de cerámica hexagonales? ¿Acaso ciertos aldeanos no se encuentran en el límite entre dos hexágonos, orientados hacia más de un mercado común? En este sentido, Martin Yang, el primer científico social que delineó un mapa y describió un sistema de mercado común de la China, dice lo siguiente: "En general, aunque no existen líneas de demarcación precisas, cada pueblo con mercado tiene un área precisa y reconocible, y considera como sus principales clientes a los habitantes de determinadas aldeas; a su vez los aldeanos lo consideran como su pueblo".<sup>41</sup> Mis investigaciones en Szechwan me hacen concordar totalmente; no tuve mayor problema para determinar los límites del área de mercado común que estaba estudiando; los campesinos de esta zona efectuaban gran parte de sus compras en Kao-tien-tzu, el pueblo con mercado común de referencia -y lo consideraban como su mercado.<sup>42</sup> Como señalé en la segunda parte de este artículo, existen razones teóricas para explicar que si se establecen nuevas aldeas en un área de mercado común ésta atravesará una fase durante la cual un pequeño número de las aldeas recientemente establecidas se encontrarán situadas a igual distancia de dos o tres mercados, pero en situaciones estables no existe ninguna razón teórica para rechazar el supuesto de que son discretos, lo que se encuentra apoyado por pruebas empíricas.<sup>43</sup>

Si se supone que en el caso ideal las áreas del mercado común son discretas, hexagonales y esparcidas con aldeas a intervalos regulares, entonces los principios geométricos requieren de un

número integral de anillos completos de aldeas alrededor del pueblo, ya sea un anillo (de 6 aldeas) o dos anillos (uno de 6 y uno de 12) o tres anillos (uno de 6, otro de 12 y el tercero de 18), o todavía más. ¿Cuál de estos modelos es el que mejor se adapta el caso chino?

Las pruebas empíricas señalan claramente al modelo de dos anillos con su total de 18 aldeas. No se trata de que todas las áreas de los mercados comunes conocidos tienen que tener aproximadamente 18 aldeas. Mi afirmación está basada más bien en el descubrimiento que en cualquier segmento de tamaño apreciable del terreno chino el cociente entre aldeas y mercados comunes da un promedio de muy cerca de 18, y el hecho que la variación en el cociente puede ser explicado en forma satisfactoria con un modelo desarrollista que se desplaza desde un equilibrio de 18-aldeas-por-mercado a otro —pero no mediante modelos que proponen un equilibrio estable de 6 ó 36 aldeas por mercado (para los datos relativos al segundo punto es necesario aguardar la segunda parte; en este momento sólo puedo citar promedios seleccionados). En la década de 1870, el número promedio de aldeas por mercado rural era de 17.9 en Hsiang-shan hsien y 19.2 en Ch'ü-chiang hsien, ambos en Kwangtung.<sup>44</sup> El estudio de campo clásico sobre el sistema de mercados rurales de la China—el de C.K. Yang, realizado en Tsou-p'ing- hasien, Shantung en la década de 1930—señala 21.4 aldeas por cada mercado común y de nivel más alto.<sup>45</sup> El yin hsien t'ung-chih,<sup>46</sup> recopilado en 1937, que constituye uno de los ejemplos más destacados de la erudición de los gaceteros chinos, ofrece datos detallados que dan un promedio de 20.1 aldeas para cada uno de sus 82 mercados periódicos. Sólo pude encontrar registros contemporáneos sobre el número de mercados y de aldeas existentes en un área realmente vasta en el caso de Kwangtung- durante la década de 1890;<sup>47</sup> en esa época el cociente entre aldeas y mercados rurales para la provincia en conjunto era de 19.6.

Entonces, nuestro modelo que está diagramado en la Figura 1 como el esquema fundamental, muestra una zona de mercado hexagonal con el pueblo con mercado en el centro, rodeado por un anillo interior de seis aldeas y uno exterior de 12 aldeas. Tal como se da empíricamente, el modelo requiere seis caminos principales que irradian desde el pueblo hacia afuera.

Estos caminos son las arterias y venas de un sistema económico cuyo corazón es el pueblo de mercado en el centro. Cada día de mercado en las primeras horas de la mañana regularmente pasan por estos senderos por lo menos uno de cada cinco adultos que viven en el conjunto de aldeas dependientes. En T'ai-t'ou, la aldea descrita por Martin Yang, “algún miembro de casi todas las familias de la aldea se dirige al pueblo el día de mercado”,<sup>48</sup> mientras que en Luts'un, la aldea de Y'unnan estudiaba por Peí y Chang "...por lo menos uno de cada familia iba cada día de mercado".<sup>49</sup>

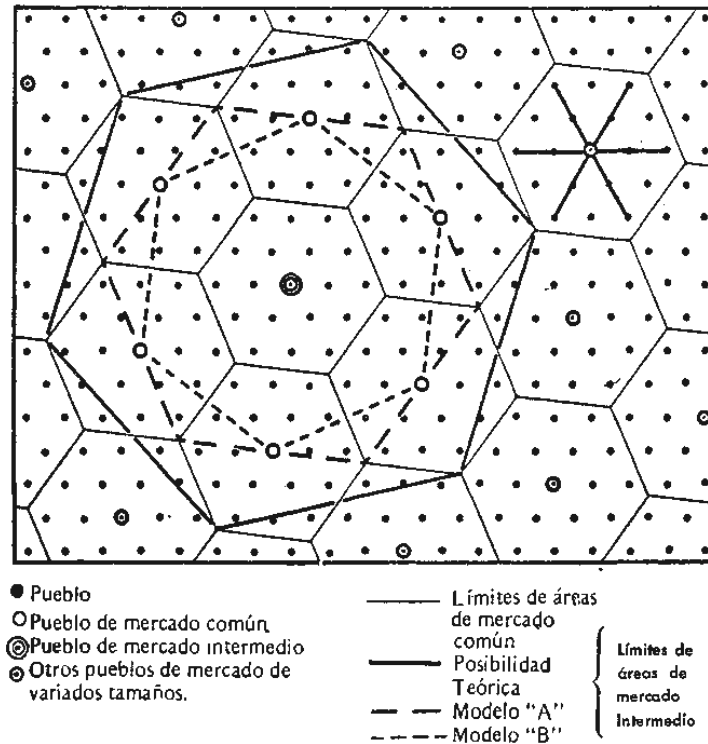


Figura 1. Un modelo de las áreas de mercado común como sistema espacial y estable, junto con tres posibles modelos de áreas de mercado intermedio.

Durante las pocas horas de mercado, las escasas instalaciones del pueblo típico donde funciona un mercado común se ven colmadas, hasta que la corriente de aldeanos que viene al pueblo cambia de sentido. La mayor parte de esos pueblos tienen una sola calle y no tienen un asiento definido para el mercado. En su lugar hay una serie de pequeños mercados, uno para cada producto. El mercado de granos puede funcionar en el patio del templo, el mercado de cerdos en el límite del pueblo, mientras que cada uno de los diferentes renglones de productos marchitables y de pequeña artesanía que se producen localmente son expuestos habitualmente a lo largo de la calle principal. Aunque en cualquier mercado común la mayor parte de los vendedores son ambulantes, el pueblo donde funciona un mercado común tiene generalmente un mínimo de instalaciones permanentes. Estas típicamente incluyen —además de las casas de té, tabernas y comedores, todos ellos de gran importancia social— una o dos tiendas que venden combustible, en general para las lámparas de aceite, tiendas de incienso y velas (que venden los artículos esenciales para el culto religioso) y por lo menos algunos otros que ofrecen artículos como telares, agujas e hilo, escobas, jabón, tabaco y fósforos. En los pueblos con mercado común normalmente también existen varios artesanos, incluyendo generalmente a herreros, fabricantes de ataúdes, carpinteros y los fabricantes de efigies de papel para ser quemadas en ceremonias religiosas. En estos pueblos también pueden existir unos pocos talleres bastante rústicos para elaborar los productos locales.

El mercado común funciona en primer término para que el campesino intercambie lo que produce por lo que necesita. El campesino no sólo necesita artículos de los tipos anteriormente

mencionados, sino también requiere los servicios del afilador de herramientas y del castrador de ganado, de médicos y "artistas dentales", especialistas religiosos y sortilegos, peluqueros y ocasionalmente hasta amanuenses. Aunque muchos de estos servicios no se encuentran todos los días en que funciona el mercado, los ambulantes que los proveen visitan ocasionalmente cada mercado común.

El sistema de mercado común tiene también una modesta dimensión financiera. Las tiendas del pueblo otorgan crédito a los clientes habituales. Determinados tenderos y terratenientes prestan dinero a los campesinos y las transacciones pueden llevarse a cabo en el pueblo el día de mercado. Las sociedades de crédito rotatorio del campesino también generalmente se constituyen en las casas de té el día de mercado y por ello están limitadas a los aldeanos que están dentro del sistema.<sup>50</sup> Adicionalmente, algunos terratenientes tienen una oficina en el pueblo que en los días de mercado cobran el alquiler pagados por los inquilinos.<sup>51</sup>

En cuanto al transporte, las comunidades aldeanas normalmente incluyen a unos pocos campesinos sin tierra, como se los designa generalmente, cuyos servicios pueden alquilarse como culis de transporte. (No sólo la élite local sino también el estrato del campesinado que es enteramente "respetable" evitan efectuar trabajos manuales públicos, como es llevar o acarrear productos voluminosos). Estos cargadores por lo general acarrear los artículos a lo largo de los caminos hacia las aldeas que integran un área de mercado, y por lo tanto constituyen otro elemento de la estructura del mercado común concebido como un sistema espacial-económico.

Mientras que la actividad que define el sistema de mercado común funciona de acuerdo con la semana de mercado, no debe pensarse que su estructura no tiene manifestación alguna en el intervalo de tiempo que existe entre los días de mercado. Es durante lo que en Szechwan se conoce familiarmente con el nombre de "días fríos" que se cumplen con las obligaciones contraídas en el día "caliente" de mercado, y éstos también refuerzan y son una expresión del sistema total. Los granos que se vendieron en el mercado se llevarán al comprador el día siguiente. Los Hsiao fanzu (pequeños comisionistas) se averiguan durante el día de mercado de cuáles son los campesinos que tienen maní para vender y durante los "días fríos" visitan sus granjas para hacerles ofertas. Los peluqueros se dirigen por los caminos a las aldeas a cortar el cabello de los miembros de aquellas familias que se lo encargaron en el mercado. También es posible que se contrate en el mercado a carpinteros, herreros y otros artesanos para trabajar en los hogares de las aldeas. Todas estas transacciones ocurren dentro del sistema que fue definido desde el principio como el área comercial del mercado común.

De lo que ya se ha descrito surge claramente que el sistema de mercado común, cuando se lo examina en términos espaciales y económicos, es sólo un subsistema de una estructura mayor. En particular, hay un movimiento regular tanto de bienes como de empresas móviles entre el pueblo con mercado común y los pueblos donde funcionan mercados intermedios o de nivel aún más alto, a los que están inmediatamente ligados. Uso el plural porque en general el mercado común está subordinado a dos o tres pueblos que tienen mercados de nivel más alto y no a uno sólo. Las posibilidades en este sentido están graneadas en la Figura 1. La más incluyente de las tres áreas de mercado intermedio hexagonales que se señalan —el único modelo en que el pueblo que tiene un

mercado común está dependiendo de un solo pueblo que tiene un mercado de nivel más alto— aparece en el escenario chino únicamente cuando los sistemas de mercado están situados en algo así como un callejón sin salida en cuanto a su topografía. Por ejemplo, los mercados comunes situados en el extremo superior de los valles montañosos dependen únicamente del mercado intermedio que se encuentra río abajo. Sin embargo, aún en estos casos, es posible que los pueblos con mercado común que se encuentran río abajo del mercado intermedio estén también orientados hacia un segundo mercado intermedio ubicado todavía más abajo del río.

En China, la inmensa mayoría de los casos empíricos encajan dentro de uno u otro de los dos modelos menos incluyentes que en la Figura 1 han sido rotulados como A y B, o si no se encuentran entre ambos. En el caso del Modelo A cada pueblo que tiene un mercado común está subordinado a dos pueblos que tienen mercados de nivel más alto, y en el Modelo B, a tres. En la Figura 2 se encuentra representado un ejemplo real de un paisaje chino cuyos mercados están distribuidos básicamente de acuerdo con el Modelo A, y en la Figura 3 se ofrece un modelo comparable que encaja dentro del Modelo B. Ambas figuras tienen como objetivos señalar la relación que existe entre la "realidad" espacial tal como figura en los mapas convencionales y los modelos gráficos del tipo utilizado en este trabajo.

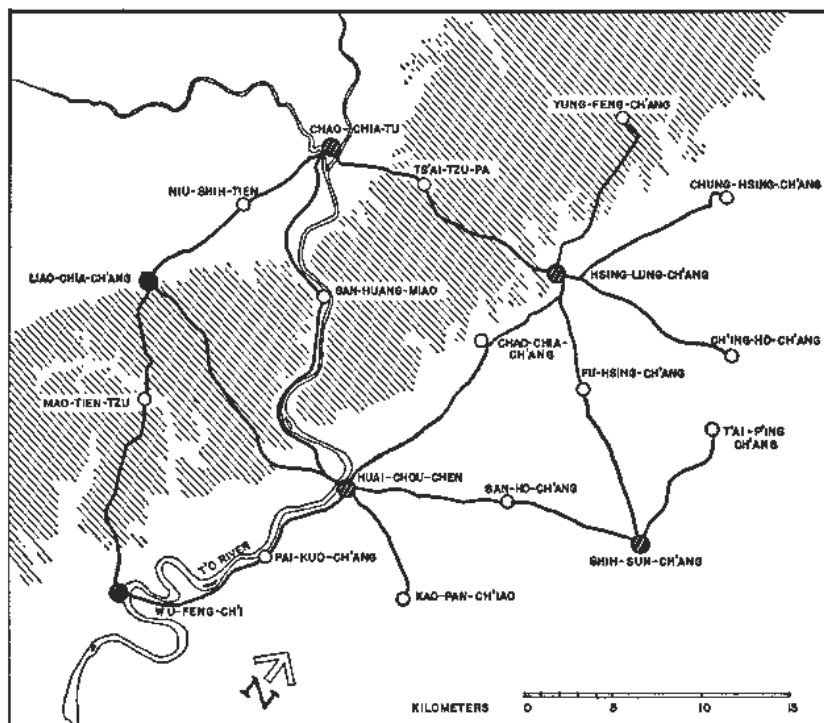


Figura 2. Una porción del panorama económico en Szechwan que se aproxima al modelo A en la distribución de sus pueblos de mercado.

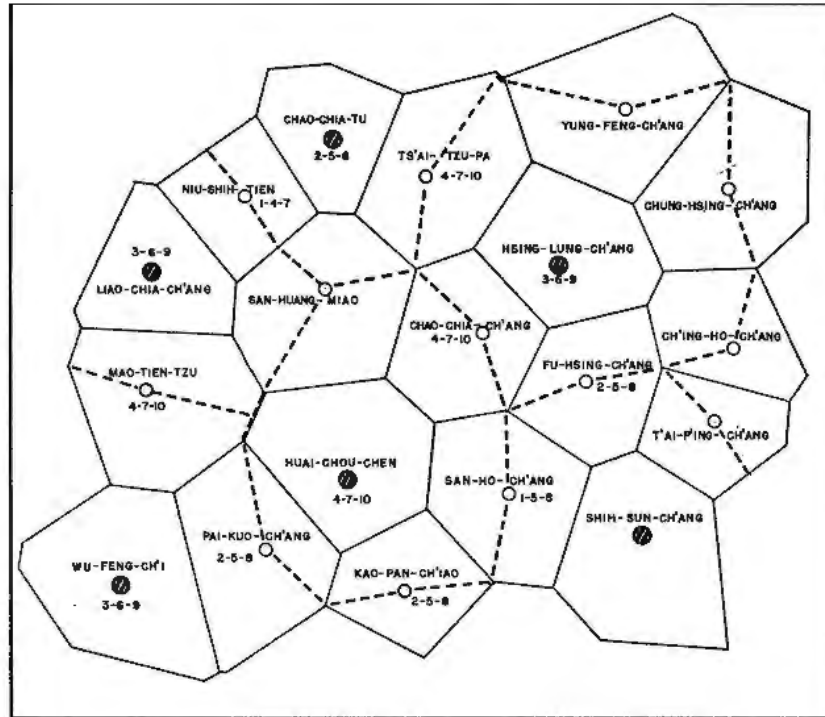


Figura 2.1. Los 19 pueblos de mercado mostrados se encuentran entre 35 y 90 Kms. al noreste de Chengtu. Cinco mercados (Yung-feng-ch'ang, Chung-hsing-ch'ang, Ching-ho-ch'ang, T'ai-p'ing-ch'ang y Shih-sun-ch'ang) están en Cung-chiang hsien, y los 14 restantes en Chin-t'ang hsien. Las montañas son parte de la cadena L'ung-ch'üan. Los caminos señalados son aquellos que conectan los pueblos de mercado común con pueblos de jerarquía superior.

Figura 2.2. Primera abstracción del mismo panorama mostrando las áreas de mercado comunes y las intermedias.

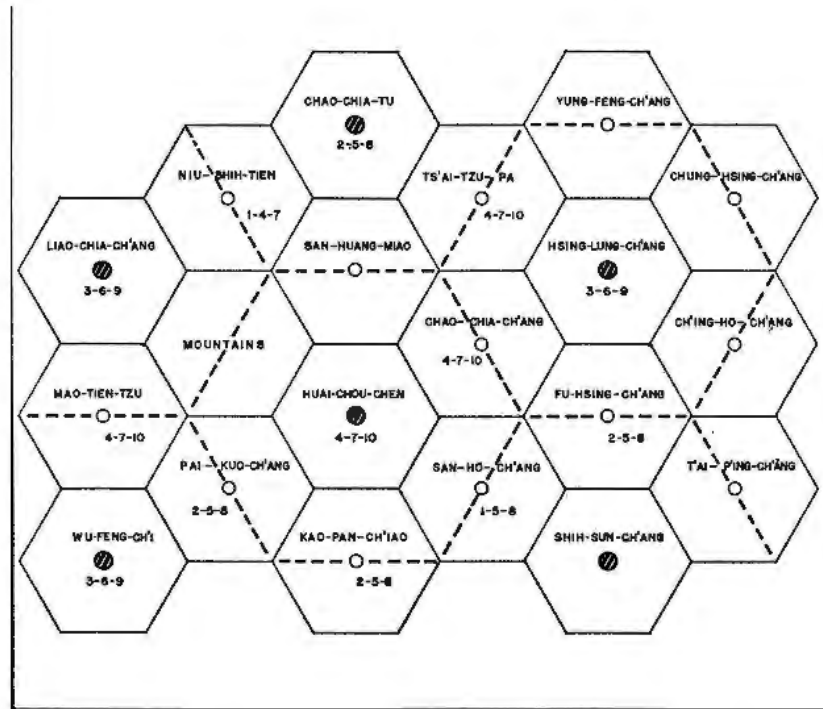


Figura 2.3. Lo mismo reducido a una forma diagramática. Comparar con el modelo A en figura 1.

Por lo tanto, un mercado común normalmente está relacionado con dos o tres sistemas de mercado intermedios en lugar de con uno solo. Este hecho señala una diferencia fundamental entre el sistema de mercado común por un lado, y los sistemas de mercado intermedio y de nivel más alto por el otro. Mientras que el primero es básicamente discreto en cuanto a la inclusión o exclusión de los poblados componentes, los segundos no lo son. Mientras que el modelo de equilibrio estable del área de mercado común muestra que no existen aldeas en los límites (7 los modelos de transición muestran sólo una pequeña parte de las aldeas en el límite) el modelo corriente del área de mercado intermedio muestra que todos los pueblos con mercado común que están en los límites equidistantes de dos o tres pueblos con mercados de nivel más alto. En la práctica, aunque la superposición territorial de los sistemas de mercados intermedios no es grande, tiene importancia en el sentido de que, fuera del núcleo mismo, todos los nódulos primarios dentro del sistema normalmente no son exclusivos del mismo.

Una característica notable del sistema de mercado intermedio se refiere a la distribución de los días de mercado dentro del mismo. Por lo general, en la literatura sobre la periodicidad de los mercados de la China se considera que los días se distribuyen entre los mercados simplemente en forma tal que cada uno de ellos comparta el mismo día con el menor número posible de vecinos. Como por ejemplo, Spéncer<sup>52</sup> señaló, el propósito del ajuste sería para que los aldeanos tuvieran un mercado abierto a su alcance casi todos los días y para reducir la competencia entre los mercados vecinos. Sin embargo, no sólo los campesinos no necesitan ni desean ir al mercado con más frecuencia de la que le ofrece su mercado común más próximo sino que, adicionalmente, se puede

demostrar que las fechas de mercado no se distribuyen tan simplemente como lo afirma o sugiere la literatura. Más bien, su distribución ha sido diseñada para minimizar el conflicto entre las fechas en que funciona un mercado común dado y las fechas de los mercados de nivel más alto a los cuales este está orientado; las fechas de los mercados comunes vecinos no tienen mayor importancia. En otras palabras, a medida que se establecen nuevos mercados comunes, se elegirán para ellos fechas que minimicen el conflicto con los mercados intermedios vecinos, independientemente de las fechas en que funcionan los mercados comunes vecinos.

Se puede ilustrar este punto haciendo referencia al caso de Chuan-p'eng-ssu, un mercado establecido en el reino de Kuang-hsu en Chin-t'ang hsien, Szechwan.<sup>53</sup> Cuando se estableció existían cuatro mercados que eran vecinos inmediatos, los que funcionaban en las siguientes fechas 1-4-7 al oeste; 2-5-8 al noroeste; 3-6-9 al este y 1-5-8 al sur. De conformidad con el principio de conflicto mínimo con todos los vecinos, el nuevo mercado debería haber adoptado las fechas 3-6-10 ó 4-7-10; cuando menos debería haber evitado cualquier frecuencia que incluyera al 5 y al 8. Pero el nuevo mercado eligió las fechas 2-5-8, por el simple motivo que los pueblos al oeste (1-4-7) y al este (3-6-9) tenían mercados intermedios hacia los cuales también estaría orientado el nuevo mercado, mientras que los pueblos que tenían los días 2-5-8 y 1-5-8 eran pueblos con mercados comunes con los cuales el recién establecido mantendría lazos comerciales mínimos.

Como resultado de este principio regulador, los mercados comunes que son vecinos muchas veces funcionan los mismos días (obsérvese en la Fig. 3.2 que Lai-chia-tien, Kao-tien-tzu y Hsintien-tzu tienen los mismos días, 3-6-9), mientras que los mercados intermedios generalmente no tienen conflictos de fecha con ninguno de los mercados comunes que dependen de ellos. Esto significa que, por ejemplo, en zonas donde la frecuencia de reunión es de 3 por hsün, cuando el mercado intermedio funciona el 1-4-7 ó 4-7-10, entonces los seis mercados comunes dependientes deben compartir las dos únicas frecuencias armónicas restantes: 2-5-8 y 3-6-9. Esta situación se ilustra en el sistema de mercado intermedio cuyo centro es Chung-ho chen (Fig. 3.2)<sup>54</sup>

En la Figura 1 se observará que las áreas de mercado intermedio incluyen no sólo partes de las áreas de mercado común de todos los pueblos dependientes que tienen un mercado común, sino también un área de mercado común completa en el centro. Esto indica el importante hecho de que un pueblo con mercado intermedio funciona no sólo como el núcleo del sistema de mercado intermedio, más amplio, sino también de un sistema de mercado común más pequeño.<sup>55</sup> Tal como dice C.K. Tang (p. 14) el pueblo donde se reúne un mercado intermedio ". . . generalmente tiene dos áreas de servicio una primaria que incluye las aldeas más próximas que concurren en forma regular, o por lo menos frecuentemente al mercado y una secundaria que incluye las aldeas que se encuentran más distantes cuyos habitantes sólo vienen al mercado en forma ocasional en busca de artículos que tienen dificultad de encontrar en sus propios mercados. (comunes)".<sup>56</sup>



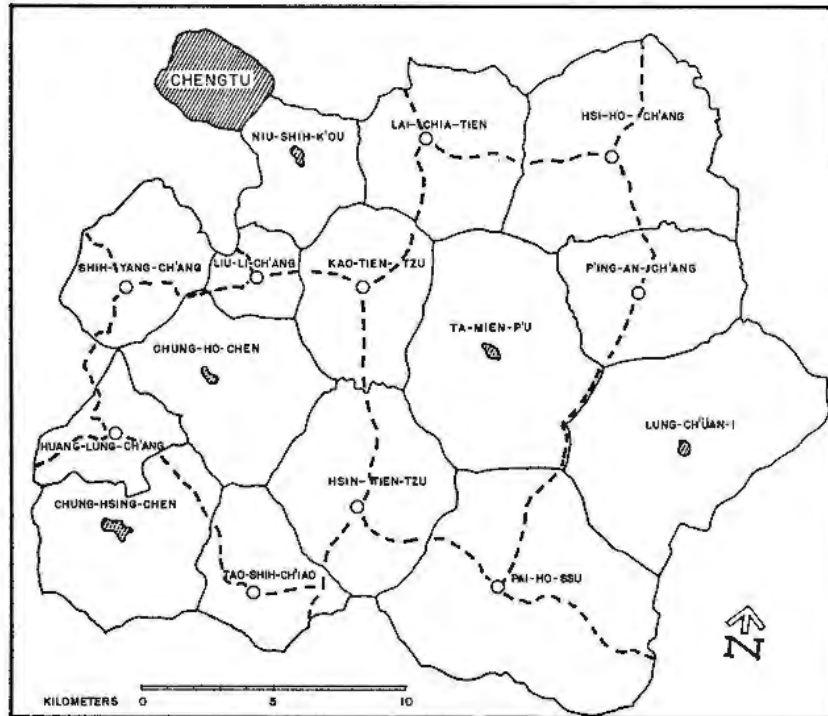


Figura 3. Una parte del panorama económico de Szechwan que se aproxima al modelo B en cuanto a la distribución de los pueblos con mercado.

Figura 3.1. Los 15 pueblos con mercado que figuran se encuentran al sudeste de Chengtu dentro de un radio de 25 Kms. Tres mercados (P'ing-anch'ang, Lung-ch'üan-i y Pai-ho-ssu) están en Chien-yang hsien, los otros 12 en Hua-yang hsien. El terreno varía de llano a montañoso; Lung-ch'üan-i está situado en las colinas occidentales de la cadena montañosa de Lung-ch'üan-i. Los límites entre las áreas de mercado son aproximados.

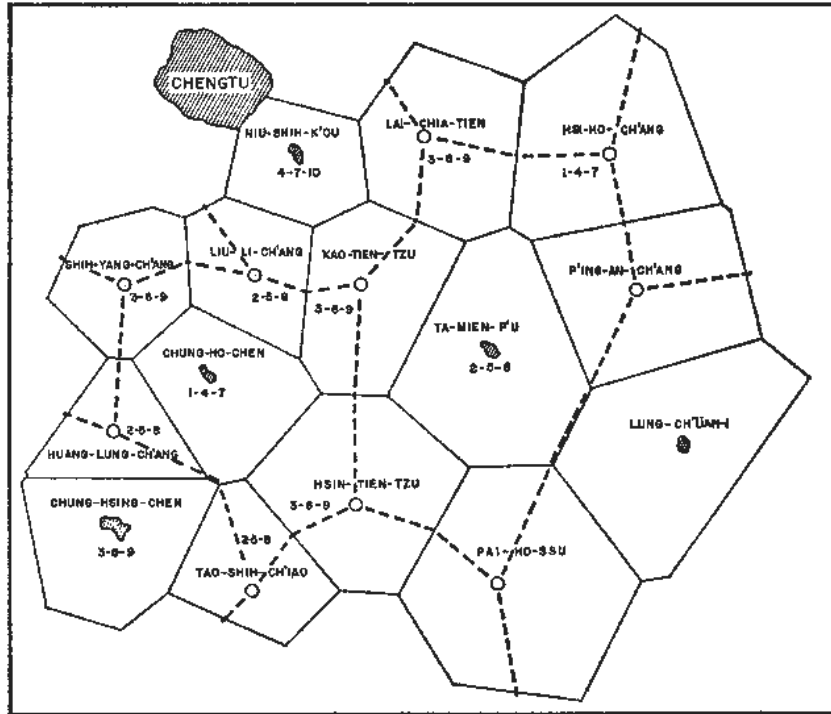


Figura 3.2. Primera abstracción del mismo paisaje donde se indican las áreas de mercado común e intermedio teóricas.

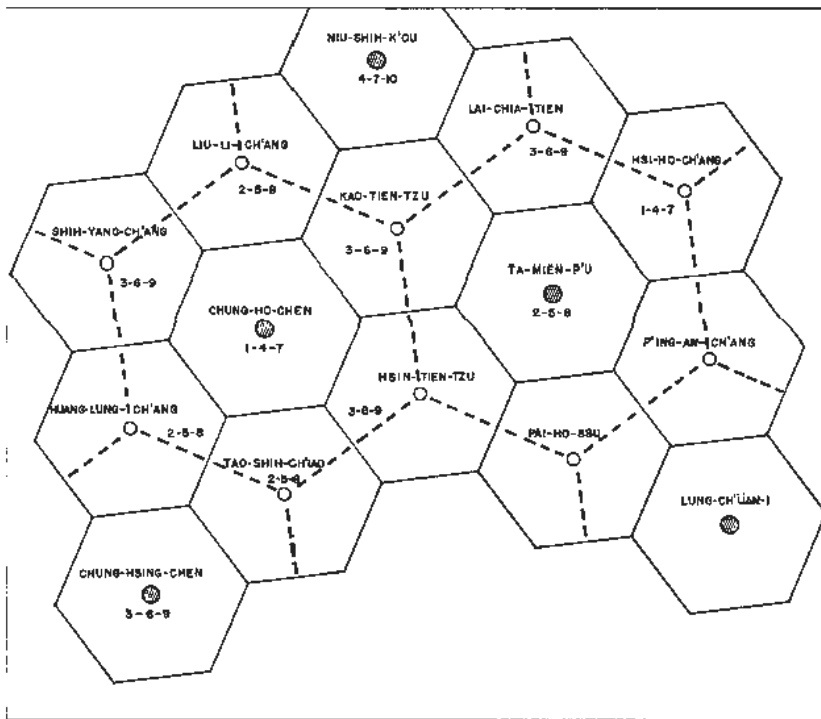


Figura 3.3. El mismo paisaje graficado. Compárese con el modelo B graficado en la figura 1.

Este doble status del pueblo de mercado intermedio con no poca frecuencia se refleja en el programa de los días de mercado del pueblo. En todas las áreas de la China en que están generalizados los programas de dos-por-hsün, muchos de los pueblos de mercado intermedio tienen un programa doble, con un grupo de dos días (digamos 1-6) llamado hsiao-chi ("pequeño mercado") y el otro (digamos 3-8) llamado ta-chi ("gran mercado")<sup>57</sup>. En estos casos, el mercado funciona como mercado común en los días de hsiao-chi y como mercado intermedio en los días de ta-chi. De esta manera, mientras que los programas de los mercados comunes dependientes de tales mercados intermedios no deben interferir con el programa de ta-chi de éstos, no trae ninguna consecuencia si coinciden con los días de mercado de su hsiao-chi, Un ejemplo de esto lo encontramos en el chen K'ai-p'ing en el chou Luán a comienzos del siglo pasado. Este pueblo tenía su mercado "grande" según un programa de 5-10, el cual no estaba interferido por ninguno de los mercados circundantes, pero su mercado "chico" era conforme a un programa 2-7, que también era seguido por los mercados comunes de dos pueblos vecinos.<sup>58</sup> Mientras que la irregularidad de los programas de cuatro-por-hsün sería desventajosa para un mercado común, en el caso de un mercado intermedio como el del chen K'ai-p'ing la irregularidad del programa, doble es menos aparente puesto que cada uno de los programas regulares de dos-por-hsün sirve a un mercado funcionalmente distinto.

En general, como indican los ejemplos arriba mencionados, cuando el sistema de programación de un mercado de nivel superior difiere de aquel de sus mercados comunes dependientes, el programa del mercado de nivel superior es el más frecuente.<sup>59</sup> A excepción de uno, todos los casos que conozco en que lo contrario es cierto son urbanos y pueden ser explicados en términos de una completa diferenciación de la función jerárquica por la cual los mercados intermedios no son también mercados comunes.<sup>60</sup>

He insistido en el hecho de que dentro de los sistemas de mercados intermedios los programas están distribuidos de tal manera, que una de las posibilidades normalmente está monopolizada por el mercado intermedio. De hecho esta distribución puede ser tomada como evidencia circunstancial de que un grupo dado de mercados constituyen un sistema genuino. ¿Por qué se evita siempre el conflicto entre los días en que funciona el mercado común y los días del mercado intermedio? Obviamente, no tiene por objeto fundamental adaptarse a la comodidad del campesino. Como lo destaca la cita del estudio realizado por C.K. Yang, los campesinos concurren al mercado intermedio sólo ocasionalmente—para hacer compras fuera de lo común, para obtener algún servicio que los campesinos usualmente no requieren, para solicitar crédito en escala extraordinaria, o para asistir al festival religioso anual. Durante los tres meses que viví con una familia campesina típica en Szechwan cuya granja estaba situada a tres li [medida de distancia] de Kao-tien-tzu, un pueblo donde había mercado y a cinco li de Niu-shih-k'ou, donde existía otro mercado, entre el jefe de familia y su mujer fueron 46 veces al primero de los nombrados que era su mercado común y sólo tres veces al segundo, su mercado intermedio. En todo caso, el campesino podría satisfacer las necesidades para las cuales requiere del mercado intermedio cualesquiera fueran los días en que este funcionara con tal que en cada hsün o período de doce días el mercado intermedio funcionara un día que no entrara en conflicto con el horario de su mercado común.

En el caso de la élite local la situación era un poco diferente. Todo lo que los separaba del campesino los estimulaba a concurrir al mercado intermedio. Sabían leer y en el mercado

intermedio, a diferencia del mercado común, podrían comprar libros y todo lo necesario para escribir.<sup>61</sup> Su estilo de vida si bien no era muy elevado al menos era urbano y, de tiempo en tiempo necesitaban adquirir determinados alimentos, artículos de decoración, o telas finas, todo lo cual constituiría un mero capricho para el campesino y por lo tanto no existía en el mercado común. Se trataba de hombres bastante adinerados y el pueblo donde se reunía el mercado intermedio les ofrecía muchas más oportunidades para prestar dinero y hacer inversiones de las que existían en sus pueblos con mercado común. Asimismo eran hombres que tenían tiempo libre y sólo en los mercados intermedios o de alto nivel existían casas de té y tabernas especialmente equipadas para satisfacer los ratos libres de estos hombres. En resumen, mientras que las necesidades ordinarias de los campesinos eran satisfechas por el mercado común, las de la élite local sólo lo eran por el mercado intermedio.

Si a la élite local le resultaba muy ventajosa la cuidadosa armonía que reinaba entre los días en que funcionaba el mercado intermedio y aquellos en que se reunían los mercados comunes que dependían del anterior, para muchos de los comerciantes locales esto era una necesidad vital. Una elevada proporción de las "firmas móviles" de la China rural tenían su circuito limitado en un solo sistema de mercado intermedio; su sede se encontraba en el pueblo donde funcionaba el mercado intermedio y necesitaban regresar allí periódicamente para dejar lo que habían comprado, para reabastecerse de los artículos que vendían y simplemente para descansar con sus familias.

Una referencia a la Figura 3.3 puede ilustrar cuan conveniente era para los intereses de los empresarios ambulantes el horario exclusivo del mercado intermedio. Tomemos el caso del sistema cuyo centro es Chun-ho chen. Un circuito típico requeriría que el itinerante atendiera al mercado intermedio en su día, el 19 del mes lunar; el día 2 en Huan-lung-ch'ang, el 3 Shih-yang-ch'ang y de retorno a Chung-ho chen para ir a aquel mercado que funciona el día 4; el día 5 irá a Liu-li ch'ang, el 6 a Kao-tien-tzu y de regreso al pueblo central para el día de mercado que es el 7; luego a Tao-shih-ch'iao el 8, a Hsin-tien-tzu el 9 y de regreso a Chung-ho chen el 10 para descansar un día antes de entrar en el mercado del pueblo el 11. Así, durante cada hsün lunar el comerciante ambulante completa un circuito completo durante el cual tiene tres días de mercado en el mercado intermedio y un día de mercado en cada uno de los seis mercados comunes dependientes. Este tipo de circuito es característico de aquellos proveedores de servicios para los que existe una demanda limitada entre el campesinado (digamos, el "artista dental" o el escribiente de cartas), artesanos que fabrican objetos que por lo general no existen en las tiendas de los pueblos que tienen un mercado común, buhoneros con artículos importados de los mercados centrales o fabricados en el pueblo donde funciona un mercado intermedio y agentes de compra, a los cuales nos referiremos con más detalle enseguida.

Los sistemas centrales también son recorridos por ambulantes, especialmente por aquellos cuyos productos o servicios tienen poca demanda o que son de tal naturaleza que resulta indeseable su oferta demasiado frecuente en un mismo pueblo de mercado como por ejemplo vendedores de medicinas patentadas o relatores de historias. Hay varios modelos espaciales posibles de sistemas de mercado centrales. Hay cuatro modelos que parecen ser los empleados más comúnmente por los casos empíricos chinos: dos que implican el Modelo A de los sistemas de mercado intermedios y dos que implican los subsistemas del Modelo B. Estos se encuentran diagramados en la Figura 4.

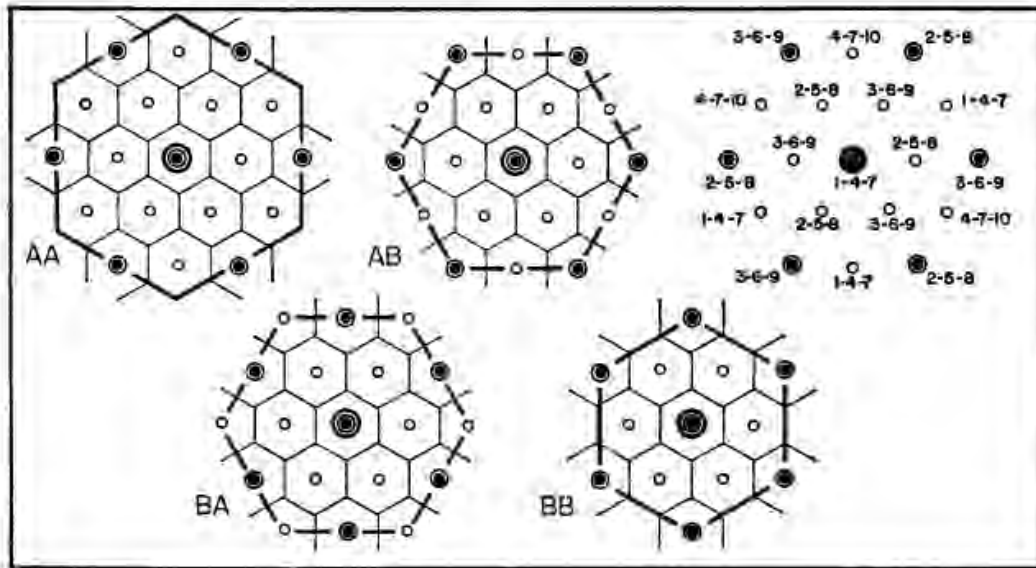


Figura 4. Cuatro modelos espaciales centrales de mercado. En el centro de cada modelo está un pueblo central con mercado. Los círculos redondos representan los pueblos de mercado común mientras los círculos con un punto negro al centro alrededor de las 4 figuras representan los pueblos con mercado intermedio. Las aldeas no están representadas gráficamente. Cuando los mercados de todo nivel están distribuidos consistentemente de acuerdo al modelo A o el modelo B, los resultados son los sistemas como se muestra en AA o BB, respectivamente. Sistemas como AB y BA incluye una mezcla de dos modelos de distribución.

Mercados de un sistema AB son mostrados en la parte de arriba a la derecha con adición de programas 3-por-hsün días de mercado.

Los circuitos pueden ser ilustrados empleando el modelo A B y programas de tres-por-hsün, como arriba a la derecha en Fig. 4. Siguiendo rutas triangulares que los llevarán de vuelta al mercado central dejando un día libre del programa de éste, el ambulante puede lograr una cobertura completa en cuatro hsün (39-40 días). Durante este período, él habrá pasado seis días de mercado regularmente distanciados en el mercado central, dos días de mercado en cada uno de los seis mercados intermedios, dos días de mercado en cada uno de los mercados comunes que no pertenecen a ningún otro sistema de mercado central y un día en cada uno de los seis mercados comunes que también pertenecen a otro sistema de mercado central. Son raros los sistemas de mercado centrales, en que los programas están perfectamente sincronizados, como en este ejemplo hipotético. Pero parece ser generalmente cierto que el programa de ta-chi de un mercado central es normalmente evitado por los otros mercados dentro del sistema de mercado central, Chou-tsun, el importante pueblo de mercado de Shantung que ha sido citado antes en otros contextos, nos ofrece un ejemplo. A comienzos del siglo XIX, su programa de ta-chi, 4-9, era seguido por sólo un mercado más en todo el hsien, y éste se encontraba en el lejano norte, muy posiblemente fuera del sistema de mercado máximo de Chou-ts'un.<sup>62</sup>

Algunos ambulantes, altamente especializados y relativamente pocos en número, recorren los mercados de todo el sistema de comercio de una ciudad local o regional y también pueden

encontrarse comerciantes ambulantes que deliberadamente "trabajan" un determinado número de sistemas de mercados adyacentes, para obtener provecho de las diferencias de precios existentes entre ellos. En todo caso, en general la firma móvil es mucho más importante para los sistemas de mercado intermedios que para los sistemas más grandes de niveles superiores. La proporción de comerciantes ambulantes, en comparación con los fijos, en los días de mercado decrece constantemente, conforme uno se desplaza de un pueblo de mercado común hacia los lugares centrales de cada nivel superior en la jerarquía económica.

Observemos ahora el conjunto de sistemas de mercados y examinaremos primeramente la corriente descendiente de mercaderías. Los productos exóticos que se envían al pueblo donde funciona el mercado central, y los otros bienes que allí se producen, se distribuyen, en parte, a través del mismo mercado central; otra parte por medio de los vendedores ambulantes que circulan por los mercados intermedios y los mercados comunes que existen en todo el sistema de mercado central; y otra parte se asigna a las firmas que existen en los seis pueblos que tienen mercados intermedios. Una distribución igual rige para la mercadería recibida por las firmas de cada uno de los pueblos que tienen mercado intermedio, como así también para los artículos que allí se producen: es decir, una parte por medio del mismo mercado intermedio, otra parte por medio de los Tendedores ambulantes que circulan entre los mercados comunes que existen dentro del sistema de mercado intermedio, y otra parte por medio de firmas que existen en los pueblos que tienen mercados comunes. Las firmas que reciben los artículos en esta corriente descendente son, en el caso de los pueblos que tienen un mercado común, principalmente pequeñas tiendas; en el caso de pueblos con mercado intermedio, incluyen a los distribuidores que abastecen a los vendedores ambulantes así como también a los establecimientos de venta al por mayor y al por menor,<sup>63</sup> y en el caso de pueblos que tienen un mercado central incluye principalmente vendedores mayoristas que tienen depósitos. La mercadería que consume el campesinado o que es necesaria para el pequeño artesano fluye en forma descendente por todo el sistema; los bienes de consumo para la élite local y los suministros para los artesanos no descienden más allá del nivel del mercado intermedio; mientras que los bienes de consumo que interesan principalmente a la élite burocrática, junto con los suministros industriales, normalmente no descienden más allá del pueblo que tiene un mercado central.

El flujo ascendente por el sistema de mercado comienza cuando el campesino vende su producto en el mercado común, ya sea a los consumidores locales o a los comerciantes que tienen su base en ese mercado quienes procesan y acumulan el producto o directamente a compradores que pertenecen a mercados de nivel más alto y que visitan el mercado común. Los agentes de compra y los compradores independientes que visitan los mercados comunes pertenecen a pueblos que tienen mercado intermedio o central; los que visitan los mercados intermedios provienen de ciudades vecinas como también de pueblos que tienen mercado central. Ya sea que las firmas compradoras sean casas comerciales o industrias que elaboran o utilizan los productos locales como insumo estos son conducidos a través del sistema de mercado a centros cada vez más altos.

Amano<sup>64</sup>, que ha estudiado los mercados en diversos pueblos en Hopei y Shantung, establece claramente que hay una jerarquía de arreglos de créditos que corre paralela al sistema jerárquico de distribución y de cobro y que las "firmas móviles" no sólo trabajaban a crédito, sino que también

participaban en el flujo vertical de productos en ambas direcciones. Un ambulante fan-tzu por ejemplo, que en primera instancia trabajaba como comprador para un comerciante de productos locales en el pueblo de mercado intermedio podía al mismo tiempo comerciar con productos comprados con un préstamo otorgado por el comerciante; y conforme iba recorriendo los mercados comunes, tanto vendía bienes diversos, como compraba los productos locales.

La investigación de Yamame sobre los pueblos de mercado de Shantung sugiere que la diferenciación entre mercados menores y comunes por un lado, y los mercados intermedios y centrales, por otro, era fundamental, al menos durante el período Ch'ing, en cuanto al rol del gobierno. Los mercados de nivel inferior hsiao-chi (en la terminología común) sólo albergaban a pequeños comerciantes sin licencia, eran auto-regulados y decidían por sí mismos los impuestos. Los mercados intermedios y los de nivel superior (ta-chi) por el contrario estaban oficialmente registrados, sus firmas comerciales tenían licencia del tesoro provincial y se cobraban impuestos de mercado, como fuente de ingresos oficiales.<sup>65</sup> La pregunta sobre si la diferenciación entre mercados kuan (regulados) e i (libres) es propia de Shantung y sobre cuán estrechamente corresponde a la dicotomía entre mercados menores comunes y los de nivel superior, permanece sin aclaración. Pero es razonable la hipótesis de que en épocas tradicionales era más posible que las transacciones de un mercado dado fueran reguladas y fiscalizadas por funcionarios burocráticos tanto mayor fuera su posición funcional dentro de la jerarquía de los lugares centrales.

La asociación entre el grado de regulación externa y tipo de mercado muestra ciertas similitudes entre mercadeo y administración en China tradicional. Ambos eran sistemas jerárquicos en el cual la unidad territorial era mayor en cada nivel ascendente. También, en ambos los limitados recursos burocráticos se concentraban en los niveles superiores: sistemas por debajo del mercado -central, como también aquellos sistemas administrativos por debajo del hsien estaban sujetos al control burocrático sólo en forma atenuada.

Al reflexionar sobre su importancia para interpretar la sociedad china como un sistema total, se debe diferenciar el sistema de mercados del sistema administrativo. Indudablemente, ambos eran sistemas jerárquicos en los cuales la unidad territorial correspondiente era mayor en cada nivel ascendente. Y en los dos, los escasos recursos burocráticos estaban concentrados en los niveles más altos: los sistemas de mercado inferiores al mercado central al igual que los sistemas administrativos por debajo del hsien, estaban sujetos a controles burocráticos sólo en forma muy atenuada.

Sin embargo, existe una diferencia fundamental en cuanto a la forma en que cada una de las dos estructuras se encontraba articulada. Por definición, las unidades administrativas son discretas a todo nivel; cada unidad de nivel inferior pertenece a una sola unidad en cada nivel ascendente de la estructura. Por el contrario, los sistemas de mercado son discretos sólo en el nivel inferior, y cada sistema de nivel bajo está típicamente orientado hacia dos o tres sistemas en cada nivel ascendente. Como consecuencia de esto, las estructuras de mercado, a diferencia de las estructuras administrativas, tienen forma de redes interconectadas. La participación conjunta de los mercados comunes en dos o tres sistemas de mercados intermedios, de los mercados intermedios en dos o tres sistemas de mercado central y así sucesivamente, es precisamente lo que articula y une las pequeñas

economías locales centradas en cada pueblo donde funciona un mercado con las estructuras económicas regionales en primer término, y eventualmente con la economía única de toda la sociedad. Por lo tanto, en la China tradicional el sistema de mercados tenía una importancia para la integración societal que igualaba y sobrepasaba —lo que simultáneamente reforzaba y completaba— a la del sistema administrativo.

Sin embargo, la complejidad del conjunto no debe ser interpretada en el sentido que el sistema de mercados era monolítico o tenía una estructura muy compacta. No sólo no existía un vértice económico, análogo a la capital administrativa, sino que el flujo de productos que definía la estructura, raramente era muy intenso si lo juzgamos con un criterio moderno. Más aún, tal como veremos en la próxima sección, cada uno de los subsistemas de mercado común que componían el sistema, perduraba dentro de una subcultura propia.

### LAS ESTRUCTURAS DE MERCADO COMO SISTEMAS SOCIALES

Los sistemas de mercados chinos tienen no sólo una dimensión económica sino también una importante dimensión social. En particular, el sistema de mercado común es una unidad cuya importancia social para el campesinado y para las relaciones de los campesinos con otros grupos merece ser objeto de preferente atención. Para acentuar mi objetivo en esta sección, en adelante lo designaré comunidad de mercado común. Considero que existen razones suficientes para tratar de analizar este tipo de comunidad no sólo como una estructura social intermedia sino también como una unidad portadora de cultura —el lugar donde se gesta la "pequeña tradición" de Redfield, en el caso Chino.<sup>66</sup>

El trabajo antropológico que se ha realizado sobre la sociedad china al haber centrado su atención casi exclusivamente en la aldea, ha distorsionado, con excepción de muy pocos casos, la realidad de la estructura social rural. En la medida en que puede decirse que el campesino chino vive en un mundo con un contenido propio, ese mundo no está constituido por la aldea sino por la comunidad centrada en un mercado común. Voy a demostrar que el campo social real del campesino no está delimitado por los horizontes geográficos de su aldea sino más bien por los límites del área dependiente de un mercado común.

Podemos empezar por preguntar cuál es el tamaño normal de esta área y cuántas personas incluye generalmente la comunidad. Para evitar las dilaciones que se producen cuando se incluyen muchos ejemplos, presento una serie de estimados que incluyen y compatibilizan todos los datos que tenía en mi poder sobre casos empíricos relacionados. El cuadro I, basado en un modelo gráfico simple, señala el hecho evidente, aunque no por ello menos importante, de que el tamaño de las áreas dependientes de un mercado común varía inversamente a la densidad de la población. En las regiones donde la población no es densa, las áreas dependientes del mercado deben ser grandes para poder incluir una demanda suficiente para sostener el mercado; en las regiones densamente pobladas son pequeñas. El cuadro también revela la existencia de una relación no necesariamente prevista por el sentido común, a saber, que la población media de las comunidades de mercado aumenta junto con la densidad de la población sólo hasta alcanzar cierto punto. Cuando la densidad se eleva a más de 325 personas por kilómetro cuadrado —y cuando el área servida por un mercado



común tiene de 27 kilómetros cuadrados— la población media de los sistemas de mercado comienza a declinar. Para comprender cabalmente el motivo por el cual las áreas de mercado llegan a ser tan pequeñas como lo son las zonas densamente pobladas es necesario esperar hasta el análisis del cambio que se presenta en otra publicación, pero no hay nada misterioso en el tipo de relación que muestra el cuadro I entre la población y el área de los sistemas de mercado. Dado que a medida que uno se desplaza desde las zonas de población densa a las de población más densa se produce una disminución gradual en el tamaño que del área de servicio de un mercado; es evidente que eventualmente se llegará a un punto en el cual áreas más pequeñas ya no podrán sostener poblaciones agrarias cada vez mayores. En la China agraria<sup>67</sup> al término del período republicano, ese punto se encontraba dentro de los límites de una densidad de 300-350.

Las áreas de mercado de gran tamaño, es decir de 150 kilómetros cuadrados o más (en la parte superior del cuadro) existen únicamente en las regiones montañosas y en las áridas zonas situadas en la periferia de la China agrícola, donde la población no está densamente distribuida en un terreno generalmente inhóspito. Sólo en esas regiones existen en forma regular comunidades de mercado que tienen tan sólo 3,000 personas. En el otro extremo, las áreas de mercado muy pequeñas, es decir de 15 kilómetros cuadrados o menos (parte inferior del cuadro) existen únicamente en las llanuras que son excepcionalmente fértiles, situadas típicamente en las áreas cercanas a centros urbanos mayores. La distribución según tamaño de áreas de los mercados comunes en China rural puede resumirse de la siguiente forma:

Proporción del total de comunidades de mercado común	Tamaño de las áreas medias (Km <sup>2</sup> )	Densidad (Personas por Km <sup>2</sup> )
5%	158 o más	19 o menos
15%	97-157	20-59
60%	30-96	60-299
15%	16-29	300-499
5%	15	500- y más

Entonces vemos que la mayoría de las áreas que dependen de un mercado común tienen un tamaño tal que permiten al aldeano más alejado llegar caminando al mismo con facilidad —entre 3.4 y 6.1 kilómetros.<sup>68</sup> En el caso modal (ver pie del cuadro I) las áreas de los mercados tienen un tamaño algo mayor que 50 kilómetros cuadrados, los pueblos que tienen mercados se encuentran a menos de ocho kilómetros de distancia entre ellos, y la distancia máxima que debe caminarsse al pueblo es de aproximadamente 4.5 kilómetros. La población promedio (la media) de la comunidad servida por un mercado común es de algo más que 7,000 personas.

Por lo tanto, es evidente que aun en el caso de una comunidad típica 1,500 hogares en más o menos 18 aldeas, distribuidas en una extensión de 50 kilómetros cuadrados no nos encontramos frente a un grupo primario estructurado mediante lazos de gran intimidad o intensidad. Por otra parte, la poca costumbre que tienen los estudiosos de China de considerar a los sistemas de mercado

como comunidades y dado el volumen de la literatura al respecto resulta muy fácil perder de vista el objetivo principal. Permítaseme ejemplificar con la comunidad cuyo centro era Kao-tien-tzu, el pueblo donde funcionaba el mercado común que estudié en Szechwan. En los años 1949-50 su población era de 2,500 familias, es decir que era un sistema atípicamente grande.<sup>69</sup> ¿En qué el campesino medio reconocía y menos aún conocía a los miembros de tantas familias?

Si el Sr. Lin, el campesino de 45 años de edad con el cual yo vivía, puede ser considerado típico, entonces la respuesta es sí. Ya que el Sr. Lin intercambiaba un saludo, que consistía en una inclinación de cabeza, con casi todos los adultos pertenecientes a todas las partes del sistema de mercado.<sup>70</sup> Más aún, podía identificar y describir a las principales familias de la élite de la comunidad que vivían en cualquiera de las aldeas dispersas. Conocía detalles sobre las familias campesinas que vivían en el otro lado del pueblo donde funcionaba el mercado que ningún norteamericano sabría —como tampoco le interesaría saber— sobre sus vecinos inmediatos. Los conocimientos que tenía el Sr. Lin sobre la vida social de la comunidad del mercado de Kao-tien-tzu eran más impresionantes tal vez, que los del trabajador agrícola con quien compartía su granja o los del culi transportista que acarrea sus mandarinas al mercado, pero eran insignificantes comparados con la profunda sabiduría social de cualquier despreocupado caballero de la élite local de la comunidad. El terrateniente de largos ropajes podría saludar con su cabeza a sólo unos pocos favorecidos, pero reconocía a todos aquellos con quien se cruzaba camino al mercado y parecía tener en su cabeza un archivo completo sobre cada uno de ellos.

¿En qué medida esto nos puede sorprender? En la comunidad del mercado de Kao-tien-tzu el campesino medio a los 50 años de edad, había concurrido a su mercado común en más de 3,000 oportunidades. Un promedio de por lo menos mil veces se cruzaba en las calles con el representante masculino de una de cada dos familias de esa comunidad.<sup>71</sup>

Le compraba a vendedores campesinos cuyos hogares se encontraban en varios lugares de la comarca, y más aún, en las casas de té, se relacionaba y socializaba con otros campesinos que provenían de comunidades aldeanas muy distintas a la de él. Y el campesino no era el único que estaba allí ya que en Kao-tien-tzu había una casa de té para todos; eran muy pocas las personas que concurrían al mercado y no pasaban por los menos una hora en una o dos lugares del té. Los códigos de hospitalidad y sociabilidad funcionaban en forma tal que cualquier miembro de la comunidad que entraba por la puerta rápidamente era invitado por alguno de los que estaban sentados en las mesas. Una hora pasada en una casa de té necesariamente aumentaba el círculo de conocidos de una persona y además profundizaba sus conocimientos sociales sobre otras partes de la comunidad.

CUADRO I. Área y población promedio de las comunidades de Mercado Común, como una función de la densidad de la población; estimados correspondientes a la China Agrícola para 1948.

Densidad: personas por km <sup>2</sup>	Población media	Área prom. en km <sup>2</sup>	Distancia media recorrida por aldeano más alejado lugar	Distancia media (km.) entre ciudades con mercados
10	3850	185	8.44	14.6
20	3160	158	7.80	13.5
30	4080	136.	7.24	12.5
40	4800	120	6.80	11.8
50	5300	106	6.39	11.1
60	5790	96.5	6.09	10.6
70	6160	88.0	5.72	9.91
80	6500	81.3	5.59	9.69
90	6750	75.0	5.37	9.31
100	6980	69.8	5.18	8.98
125	7460	59.7	4.79	8.31
150	7870	52.5	4.50	7.79
175	8050	46.0	4.21	7.32
200	8240	41.2	3.98	6.90
225	8350	37.1	3.78	6.55
250	8570	34.3	3.63	6.30
275	8720	31.7	3.49	6.05
300	8850	29.5	3.37	5.84
325	8870	27.3	3.24	5.62
350	8790	25.1	3.11	5.39
375	8660	23.1	2.98	5.17
400	8640	21.6	2.88	5.00
450	8100	18.0	2.63	4.56
500	7850	15.7	2.46	4.26
550	7320	13.3	2.26	3.92
600	7140	11.9	2.14	3.71
650	6780	10.4	2.00	3.47
700	6370	9.1	1.87	3.24

Promedio de China agrícola:

111    7140    64.4

Caso Modal:

150    7870    52.5    4.50    7.79

## EXPLICACIÓN CORRESPONDIENTE AL CUADRO I

La curva que representa gráficamente la relación entre el tamaño del área del mercado común y la densidad de la población se acerca más a los ejes de las ordenadas y las abscisas cuanto más mercantil es la zona. La curva específica de la que se tomaron las cifras para las áreas promedio que figuran en el cuadro, fue construida para representar la situación de una economía agraria mercantilizada en el grado en que lo estaba la de la China agrícola en 1948. Su perfil ha sido obtenido con los datos correspondientes a 76 hsiens del sur y sudeste de Szechwan, pero se la ubicó un poco más cerca de los ejes de acuerdo con los puntos marcados en un gráfico a partir de los casos conocidos de hsiens más mercantilizados de lo que estaban cualquiera de los Szechwan en 1948. Es necesario esperar hasta la Segunda Parte de este trabajo donde se trata la mercantilización y modernización para la justificación de estos procedimientos (ver p. 65 para referencia).

La penúltima columna ha sido calculada a partir de las áreas promedio según la siguiente fórmula para hexágono (es decir del área  $A = 2.598a^2$ , donde  $A$  es el área del hexágono, es decir del área de servicio del mercado común) y  $a$  es la distancia desde su centro a uno de los seis vértices (es decir, la distancia a recorrer desde el punto más distante dentro del área). La última columna ha sido calculada de acuerdo con la fórmula  $b = a \sqrt{3}$ , donde  $b$  es la distancia entre el centro de dos hexágonos regulares contiguos.

Vamos a detenernos en este punto para señalar ciertas consecuencias estructurales derivadas del hecho de que el campesino tiene un mapa social bastante completo del área servida por su mercado común, al mismo tiempo que el terreno social más allá de la misma está prácticamente inexplorado. Significa que cuando necesita un servicio —ya sea una partera, un sastre o un jornalero— lo buscará principalmente entre las familias que están dentro del sistema, construyéndose así una modesta red de relaciones patrón-oliente, todas las cuales se encuentran incluidas dentro de la comunidad servida por el mercado común. Significa, tal como se señaló en la sección anterior, que un hombre que necesita fondos puede buscarlos mucho más allá de los límites de su propia aldea para constituir una sociedad de crédito rotatorio.

Esto significa también que las nueras tienden a ser escogidas dentro de la comunidad servida por el mercado. Los casamenteros —en Szechwan atendían en ciertas casas de té del pueblo donde funcionaba el-mercado— y las madres de hijos de edad de casarse podían explorar confiadamente toda la comunidad del mercado común en busca de potenciales nueras; ya que es muy raro que sepan lo suficiente sobre las candidatas de familias que no pertenecen al sistema. En resumen, existe una clara tendencia a la endogamia entre los campesinos que pertenecen a la misma comunidad de mercado común. Encontramos una interesante confirmación de este punto en el estudio de Jean Pratt Watts sobre una comunidad aldeana Hakka en los Nuevos Territorios de Hong Kong: La casamentera más activa y exitosa de la aldea era una viuda pudiente que iba con gran frecuencia a un pueblo donde funcionaba su mercado diariamente, Tai Po —donde llevaba la cuenta de todas las jóvenes en edad de casarse que existían dentro de la comunidad más amplia.<sup>72</sup> Por consiguiente, los arreglos mediante los cuales un linaje tradicionalmente da a sus hijas en casamiento a otro, tienden a estar concentrados dentro de los límites de las comunidades de mercado común, al igual que las alianzas más ad hoc las que pueden no tener un precedente inmediato. Los lazos establecidos entre

los campesinos por el parentesco, por afinidad constituyen otra red que se extiende por toda la comunidad del mercado común y sirve para estructurar al todo.

En cuanto al parentesco agnaticio, tengo la impresión que la comunidad de mercado común desempeña un papel en la estructuración del linaje que puede llegar a solucionar problemas analíticos dificultosos. En la China, tradicionalmente las nuevas aldeas han sido fundadas por una sola familia o por un pequeño grupo de familias relacionadas por el lado paterno. En realidad, las familias de un poblado nuevo de esta naturaleza constituyen una rama del linaje que existe en su aldea de origen, que a menudo no es muy distante. En el curso de varios siglos durante los cuales se ha producido este tipo de segmentación, se ha llegado a la situación en que ciertas zonas rurales de la China son asiento de varios linajes localizados del mismo apellido, todos históricamente emparentados en virtud de ser descendientes de un antepasado común, pero cada uno radicado en una aldea o pueblo con mercado diferente.<sup>73</sup> ¿A qué se debe el hecho de que en algunos casos los linajes vecinos locales se perpetúan o adquieren unidad organizativa, mientras que otros agnáticamente emparentados mediante lazos igualmente recientes funcionan como sistemas independientes? Mi opinión es que, como las familias campesinas mantienen un gran intercambio social dentro de su comunidad de mercado común, pero muy poco fuera de ella, es probable que los lazos entre linajes que existen dentro de un solo sistema de mercado se perpetúan mientras que los vínculos entre linajes localizados asentados en, áreas que tienen diferentes mercados comunes tienden a disminuir con el tiempo. En la región de Szechwan donde efectué mis investigaciones, las familias Hakka que se apellidaban Lin estaban muy concentradas en las tres áreas de mercado común que tenían sus centros en Kao-tien-tzu, Lai-chia-tien y Ta-mien-p'u. Sin embargo, las familias de cada una de estas áreas parecían estar organizadas por separado, y tenían su centro de operaciones en las casas de té de los respectivos pueblos donde funcionaban sus mercados. Mizuno señala que en el norte de la China las capillas ancestrales se encuentran generalmente en los pueblos donde funciona el mercado y no en las aldeas.<sup>74</sup> En consecuencia, es posible que debamos considerar a la comunidad que se encuentra centrada en un mercado común como el asiento del "linaje compuesto".

En relación con esto, debo mencionar otro caso sugestivo. En la comunidad centrada en el mercado común de Kang-wei, Hai-cheng hsien, Fukien, la mayoría de la población pertenece a un solo linaje compuesto. En 1948, el propio mercado estaba controlado por el ta-fang (literalmente "gran rama"), uno de los linajes compuestos asentados en una aldea al norte del pueblo donde funcionaba el mercado. En el mercado de Kan-wei los tres medidores de granos, el agente ganadero y el pesador de cerdos, el jefe de los portadores de palanquín y hasta el jefe de los mendigos pertenecían al ta-fang, y los compradores que eran miembros del ta-fang gozaban de privilegios especiales en el mercado. En este caso la superioridad de la posición social del ta-fang dentro del linaje compuesto se manifestaba claramente dentro del sistema económico de la comunidad del mercado. Parecería que al igual que la rama dominante de un linaje localizado, dadas las circunstancias apropiadas, puede asegurarse el poder supremo dentro de la comunidad aldeana,<sup>75</sup> el linaje localizado dominante dentro de un linaje compuesto también puede apoderarse del control preponderante dentro de la comunidad centrada en un mercado.<sup>76</sup>

El caso de Kang-wei señala así mismo el hecho que en este estado de cosas es poco probable que

la estructura de poder de una comunidad de mercado común esté divorciada del control del mercado en sí mismo. En Szechwan durante el período republicano las sociedades secretas, conocidas en conjunto como Ko-lao-hui, ejercían el poder supremo en todos los niveles de la sociedad rural y la comunidad centrada en el mercado común no era ninguna excepción. En realidad, era una unidad muy importante, ya que en casi todos los casos las logias de la sociedad estaban constituidas y limitadas a una sola comunidad de mercado común. La comunidad que tenía su mercado común en Kao-tien-tzu tenía dos logias, una "clara" y la otra "turbia"; ambas tenían sus sedes y sus reuniones en casas de té del pueblo. La mayoría de los varones adultos pertenecían a una u otra, y prácticamente todos los días de mercados sus miembros podían hacer negocios con los dignatarios de la logia, a quienes se les podía encontrar también en una casa de té en particular. En Kao-tien-tzu, al igual que en muchos otros pueblos con mercados comunes de la cuenca -del Szechwan, el mercado mismo estaba controlado por una de las logias de la sociedad secreta. Los cargos de medidores de granos, pesadores de cerdos, intermediarios de ganado y otros agentes comisionistas estaban reservados para los miembros de la sociedad, y una parte de los honorarios percibidos por estos agentes era reclamado para los cofres de la logia.

En otras partes de la China, el control del mercado puede encontrarse mucho más disperso entre las diversas aldeas fundadoras. En Shantung, una disposición usual es rotar la responsabilidad del manejo del mercado entre todas las aldeas participantes: durante cada hsün del mes lunar, una o varias aldeas en conjunto se encargan de proporcionar y subsidiar a medidores públicos para que estos presten servicios como intermediarios honrados en forma gratuita. Sin embargo, los ejemplos que menciona C. K. Yang indican que este tipo de control disperso está limitado a los mercados secundarios y a los mercados comunes de menor importancia; en el caso de los mercados intermedios (y aparentemente en algunos de los mercados comunes más importantes) la autoridad tiende a estar concentrada, no sólo porque el control comunal por un número tan elevado de aldeas es imposible sino también porque los honorarios que se perciben por concepto de comisiones en un mercado grande y próspero es un botín demasiado lucrativo como para ser ignorado por aquellos grupos que tienen el poder necesario para apoderarse de él.<sup>77</sup>

Entonces, el mercado en sí mismo constituye uno de los focos de la estructura social dentro de la comunidad de mercado. Otro, de casi igual importancia es el templo principal del pueblo. En primer término, el comité responsable del templo generalmente está constituido no sólo por devotos habitantes del pueblo sino también por los ciudadanos prominentes con tendencias religiosas que viven en las comunidades aldeanas de todo el área servido por el mercado. Sin embargo, la feria anual que se celebra típicamente para conmemorar el día de la fiesta de la principal deidad del templo es un acontecimiento demasiado importante como para dejarlo en manos de los devotos. En Kao-tien-tzu la organización estaba a cargo de un comité compuesto por los principales tenderos y los miembros más influyentes de la élite terrateniente. La unidad de policía local que se constituía para el festival todos los años para controlar a la muchedumbre y dirigir la procesión, estaba formada en 1950 por alrededor de 60 miembros voluntarios, que, incluía a personas pertenecientes a todos los sectores de la comunidad de mercado. Más aún, el dominio terrestre de la misma deidad del templo estaba en correspondencia con el área que abarcaba el mercado común. La estatua de Tun-yüeh, un dignatario burocrático de los infiernos era llevada en procesión cada año por toda la zona de su jurisdicción. La ruta tradicional, que seguía cada uno de los caminos principales que

irradiaban del pueblo, lo llevaba a Hung-men-p'u, Sha-ho-p'u, O-o-tien y Ta-shi-tzu —cada uno de estos eran un yao-tien situado en uno de los vértices del área que dependía del mercado. De esta forma, el festival religioso constituía una reafirmación anual de la extensión territorial de la comunidad y un refuerzo simbólico de su estructura centrada en el pueblo.

La comunidad del mercado común, en cuanto a su entidad discreta, tiene aún otra expresión religiosa de dicho carácter. Grupos de servicio compuestos por devotos participan en los festivales religiosos organizando ofrendas conjuntas al dios que se festeja y participando en la procesión en forma grupal. En la feria anual que se realizó en Kao-tien-tzu en 1950 participaron más de treinta de estos grupos y, exceptuando a tres que eran de Chengtu, cada grupo estaba compuesto únicamente por miembros de una sola comunidad de mercado común, los que pertenecían a comunidades exteriores se identificaban con el nombre del pueblo donde funcionaba el respectivo mercado. Es probable que las hsiang-hui (sociedades de incienso) y las shan-hui (sociedades de montaña) que en épocas tradicionales realizaban peregrinaciones a santuarios sagrados normalmente estuvieran formadas por miembros de la comunidad de mercado común, aunque la burocracia desalentaba la actividad religiosa organizada en gran escala.<sup>78</sup>

Estos ejemplos indican que muchos tipos de asociaciones voluntarias y otros tipos de organizaciones formales —el linaje compuesto, la logia de la sociedad secreta, el comité para organizar la feria anual, la sociedad de servicio religioso— toman la comunidad de mercado común como la unidad de organización.<sup>79</sup> Dentro de los límites de la comunidad de mercado común también pueden constituirse grupos ocupacionales. En Kao-tien-tzu, una casa de té era el lugar de reunión de una asociación de criadores de animales, otra era el centro de las asociaciones de carpinteros y constructores. Aún otras asociaciones voluntarias, especialmente las vinculadas a la producción agrícola (por ejemplo sociedades de irrigación) si bien no eran co-extensivas de la comunidad de mercado tendían a estar contenidas dentro de la misma.<sup>80</sup>

Queda por mencionar que la comunidad de mercado común es el contexto apropiado para recreación organizada del campesinado. Los mercados comunes y de nivel más alto son los escenarios para los narradores profesionales, compañías de teatro, cantantes ciegos, ,, proveedores de juegos de azar, boxeadores, malabaristas y magos. Estos profesionales no se encuentran en las aldeas como tampoco en los mercados secundarios. De la misma manera en que las posibilidades de recreación que ofrece el día de mercado sirven para aliviar el tedio de la vida rural, la feria del templo es para los aldeanos el sumun del año recreacional.

En la medida en que este análisis ha demostrado la realidad estructural de la comunidad de mercado común, simultáneamente ha aportado una base para evaluar el grado en que dicha comunidad sirve de unidad portadora de cultura. En la literatura se encuentra una serie de vagas generalizaciones sobre la idiosincrasia cultural de las aldeas chinas. Frecuentemente se nos dice que cada aldea tiene su propio dialecto, sus propias especialidades culinarias, su propia versión del sombrero campesino etc. Sin embargo, tengo la impresión que cuando existen diferencias apreciables entre las culturas de aldeas contiguas, se va a descubrir que pertenecen a diferentes comunidades de mercado común. Puede que sea cierto que en la época tradicional el campesino típico veía más a los otros miembros de su aldea que a todos los extraños juntos. Pero al mismo

tiempo, su interacción con los miembros de las otras aldeas que pertenecían a la comunidad de mercado era tan intensa que resulta difícil concebir que pudieran persistir importantes singularidades culturales entre las aldeas que utilizaban el mismo mercado común. Al mismo tiempo, el campesino tenía tan poco intercambio social con personas que no pertenecían a su comunidad de mercado común que parecería inevitable que se desarrollaran características culturales diferentes entre las diferentes comunidades de mercado. En tanto la comunidad de mercado común envolvía toda la vida del campesino, moldeaba también la forma en que la vivía. Y si esa comunidad había perdurado mucho tiempo, necesariamente era portadora de una pequeña tradición propia.

El ejemplo más próximo se refiere a los pesos y medidas vinculados al propio mecanismo de mercado. Si bien estos se encuentran normalizados y controlados dentro de un mercado,<sup>81</sup> existen grandes variaciones de un mercado común a otro. En once mercados investigados en 1932, C. K. Yang encontró diez patrones de medida diferentes para el tou, la medida seca utilizada para dividir los granos. Igualmente el ta-ch'ih ("regla grande") que se usa para medir las telas tejidas en casa, y el ta-ch'eng ("balanza grande") usado para pesar productos voluminosos, variaban dentro de amplios límites de uno a otro mercado.<sup>82</sup> Osahi Ikuei, en su estudio sobre el mercado de granos a lo largo del ferrocarril Pekin-Hankow, descubrió que los agentes de compra que trabajan desde pueblos con mercado central estaban obligados a llevar tablas de equivalencias para los pesos y medidas utilizados en los diferentes mercados locales del sistema.<sup>83</sup> Este tipo de datos señala la relativa independencia y el aislamiento de la comunidad de mercado común como sistema económico— y con ello señala las circunstancias mismas que sustentan la idiosincrasia cultural de cada una de ellas. En un último análisis, las pautas tradicionales del mercado largamente arraigadas son las que explican el hecho —para mencionar un ejemplo típico— que los diseños de punto cruz con los que todas las jóvenes de Szechwan adornan primorosamente los cortinajes de su lecho matrimonial lleven el sello característico de su comunidad de mercado común.

Otro asunto que viene al caso y que es igualmente claro se refiere al folklore religioso, y en este aspecto se pueden recoger muchas ilustraciones del análisis geográfico que hace Grootaers de los templos y el folklore del norte de China.<sup>84</sup> Así, por ejemplo, uno de los mapas muestra que el culto a Hei Lug, el Dragón Negro, está circunscrito a una sola sección de Wan-ch'üan hsien, Chahar. Observando mapas de esta región en gran escala se ve que esta zona específica, en la cual existen seis templos dedicados a esta deidad, es en realidad el área de mercado común centrada en el pueblo de Chiu-p'u. En la comunidad de mercado de Kao-tien-tzu, las leyendas de Tung-yüeh y su burocracia infernal se destaca en forma preponderante dentro de la idea que tiene el campesino sobre el otro mundo, pero en la cultura religiosa de las comunidades de mercado de los alrededores, esta deidad y su corte no tienen gran importancia.

En el caso del idioma, también se espera encontrar variaciones mínimas dentro de una comunidad de mercado común —debido a la intensa interacción verbal en el mercado— pero algunas diferencias entre diferentes comunidades de mercado. Cuando mis informantes en Szechwan conversaban sobre las peculiaridades idiomáticas de los diferentes mercados, se me ocurrió que la unidad mínima de significado para el geógrafo de dialectos de la China es precisamente el área de servicio del mercado común.



Tengo pocas pruebas sobre las dimensiones sociales de los sistemas de mercados de nivel más alto de la China, pero desearía hacer dos observaciones en este sentido. Parecería evidente que la estructura social China en los niveles bajo e intermedio similar en muchos sentidos a la estructura de mercado descrito en la sección anterior y que, al igual que ella, adopta la forma de una red jerárquica. Permítaseme ilustrar esto utilizando nuevamente el caso de Kao-tien-tzu. Según el Modelo B, este pueblo, sede de un mercado común está orientado hacia tres pueblos donde funcionan mercados de nivel más alto y por lo tanto forma parte de tres sistemas de mercado intermedios distintos (ver Fig. 3.1). Cada uno de estos lazos estructurales tiene sus correspondientes ordenamientos jerárquicos que incluyen una serie de organizaciones sociales diversas. Me limito a consignar un ejemplo de cada uno: (1) Las familias Liao en la comunidad de mercado de Kao-tien-tzu se encuentran, al igual que las apellidadas Lin, organizadas en un linaje compuesto que tiene su centro en el pueblo donde funciona el mercado, pero los Liao consideran que su estructura es meramente una rama del linaje compuesto mucho más incluyente, que tiene su capilla ancestral en Ta-mien-p'u, el pueblo de mercado intermedio que se encuentra al sudeste. (2) El Chih-chung ju yüan ("Capilla de Confucio" — una sociedad de beneficencia) de Kao-tien-tzu mantiene relaciones estrechas con una capilla superior conocida como Chungho ju-yüan situado en Chun-ho chen, el pueblo de mercado intermedio situado al sudoeste. Finalmente (3) permítaseme referirme nuevamente a las logias de las sociedades secretas, las que si bien son básicamente independientes, están sin embargo unidas en federaciones bastante extensas. La logia de Kao-tien-tzu en una de estas federaciones está vinculada, en primer término, con su contraparte en Niu-shih-k'uo, el pueblo de mercado intermedio situado al noroeste.

Debe de señalarse explícitamente que estas organizaciones no están dirigidas y controladas por campesinos sino por los caballeros, y que en general los vínculos entre las organizaciones en los dos niveles son establecidos por los miembros de la élite local o por los comerciantes que tienen intereses comerciales tanto en el pueblo donde funciona el mercado común como en el que funciona el mercado intermedio. Para señalar un dato de igual significación, en Kao-tien-tzu los campesinos que pertenecen a una sociedad secreta son miembros de una u otra logia de su pueblo con mercado común, mientras que los comerciantes y los miembros de la élite local con bastante frecuencia consideran ventajoso pertenecer también a una logia en el pueblo de mercado intermedio más cercano.

Esta observación conduce al segundo punto: en cada nivel jerárquico los sistemas de mercado tienen una importancia característica para las relaciones entre clases. Desde este punto de vista, se puede considerar a la comunidad de mercado común como el lugar propio para la interrelación que puede darse, por un lado entre los pequeños comerciantes y el campesinado y por el otro con la élite local (principalmente a través del mecanismo del control del mercado). Pero su importancia principal es en cuanto concierne a la relación entre el campesinado y la clase acomodada. Mientras que muchas aldeas individuales no podían jactarse de tener familias que eran terratenientes holgados, ausentistas e instruidos, en la época tradicional cada comunidad de mercado común incluía varias familias acomodadas. Y era en el pueblo de mercado donde estas familias elitistas ejercían el "control social". Todo caballero que aspiraba al liderazgo informal, típicamente se establecía en una casa de té específica situada en el pueblo de su mercado común, y generalmente estos líderes durante los días de mercado en las casas de té actuaban como mediadores de las

disputas entre campesinos de diferentes comunidades aldeanas.<sup>85</sup> Asimismo era en los pueblos con mercado donde los propietarios o sus agentes trataban con los inquilinos y donde los funcionarios de clase alta de la logia secreta tomaban las decisiones políticas que afectaban el bienestar campesino de toda la comunidad.

El concepto de la élite local como intermediaria y comunicante entre el campesino y la élite burocrática es conocido, aunque la terminología pueda parecer algo extraña. Como también lo es la idea del pequeño comerciante actuando como intermediario entre el campesino y los comerciantes de los centros más elevados. Ambos funcionaban como "corredores" (brokers)<sup>86</sup> que simultáneamente protegían al campesino de un mundo exterior del que desconfiaban y filtraban selectivamente y le transmitían algunos de sus productos —algunos artículos esenciales de origen exótico, edictos imperiales "adaptados" a las condiciones locales, trozos de la gran tradición distorsionados por los narradores o de la ideología de la élite adaptada por los conferenciantes hsian-yüeh.<sup>87</sup> Aquí, quiero simplemente señalar que estos "corredores" de dos caras —ya fueran culturales, políticos o económicos— funcionaban al nivel del pueblo donde se reunía el mercado común, y no de la aldea. Era la comunidad del mercado común lo que ellos conectaban con o —dependiendo de la perspectiva— aislaban a los campesinos de las instituciones de la sociedad mayor.

La esfera social de los pueblos de mercado intermedio<sup>88</sup> es fundamentalmente un mundo exclusivo de los intermediarios de la sociedad rural. En tanto el sistema de mercado intermedio puede ser considerado una comunidad social, ésta normalmente excluye tanto al campesinado como a la élite burocrática. En las casas de té, tabernas y comedores del pueblo de mercado intermedio, los representantes de la élite local de todo el anillo de comunidades circunvecinas que tienen un mercado común dirigen los asuntos del área más amplia servida por el sistema de mercado intermedio. La situación de los comerciantes, mercaderes y artesanos cuyo mundo comercial está limitado a un sistema de mercado intermedio dado es comparable, ya que tratan sus asuntos intraclases en el pueblo de mercado intermedio. Pero probablemente la relación social más interesante entre las que son características del sistema de mercado intermedio sea la que se refiere a las transacciones interclase entre la élite urbana y los comerciantes del mismo pueblo donde funciona el mercado. Ya que las importantes gestiones por las cuales, por una parte la clase acomodada invierte su capital en préstamos prendarios o de dinero, en la manufactura artesanal y en la actividad comercial del sistema de mercado intermedio y, por la otra, el artesano y el comerciante invierten su capital en tierras agrícolas, es decir, convierten sus ganancias a formas que además acarrearán respetabilidad social —también se realizan en las casas de té o en las residencias en las villas de este nivel.

La importancia de la ciudad que tiene un mercado central en cuanto a las relaciones interclase que allí se dan, se caracteriza por la entrada de otro elemento al campo, la élite burocrática. Puede suponerse que las ciudades de este nivel son no sólo el lugar donde se dan las relaciones intergrupales ya señaladas para los mercados de nivel más bajo, sino también donde los funcionarios burocráticos mantienen conversaciones críticas con los líderes de la clase acomodada (gentry) que existen dentro de su jurisdicción administrativa como con los principales comerciantes del pueblo. Morton Fried al describir la situación en Ch'u hsien, Anhwei, una pequeña capital de

distrito donde funcionaba un mercado central, observa que:

...los propietarios, comerciantes, artesanos y funcionarios exitosos tienden a establecer lazos sociales basados en una igualdad aproximada. Los propietarios ricos se relacionan con comerciantes ricos en vez de con propietarios pobres; los artesanos exitosos prefieren la compañía de comerciantes adinerados a la de otros especialistas indigentes... La conducción de los distintos gremios frecuentemente está en manos de un caballero del pueblo, y la conducción de las federaciones gremiales siempre está en dichas manos.<sup>89</sup>

Con respecto a la exposición que hace Ho Ping-ti sobre las relaciones que existían entre comerciantes y funcionarios burocráticos en el período Ch'ing<sup>90</sup> se deduce que el panorama descrito por Fried para 1948 no puede ser descartado como una desviación moderna producto de las nuevas fuerzas que entraron en juego en el período republicano.

Cualquier visión de la estructura social china que acentúe los paralelismos que existen con el sistema de mercado articulado debe reconocer la existencia del sistema administrativo en forma creciente a medida que se asciende a niveles más altos. Mi objetivo al ofrecer una visión poco convencional no es discrepar con análisis anteriores que conforme al énfasis de las autoridades académicas chinas presumen la primacía del sistema administrativo. Es más bien para instar al equilibrio —que se reconozca en las futuras investigaciones que la estructura social del nivel medio de la sociedad tradicional china es al mismo tiempo un derivado de y se encuentra cogida en la red de dos sistemas jerárquicos bien característicos— el de la administración, sin lugar a dudas, pero también en el de mercado.

## NOTAS

<sup>1</sup> Se preparó una versión preliminar para el Seminario sobre "Procesos de Cambio en la Sociedad China", realizado en Toronto, el 1 y 2 de Noviembre de 1903, organizado por el Subcomité para la Investigación de la Sociedad China del Comité Conjunto sobre China Contemporánea. \*Esta traducción al español de Claudio Solari fue publicada en 1974 por la Pontificia Universidad Católica de Perú.

<sup>2</sup> En relación con la investigación de documentos, Katō Shigeshi fue uno de los iniciadores de este trabajo. Junto con otros tres científicos japoneses comenzaron a explotar científicamente los *fang-chih*: Katō Shigeshi, Shindai ni okeru sonchin no teiki ichi ["Mercados rurales periódicos de la Dinastía Ch'ing"], Tōyō gakuho, XXIII, N° 2, Febrero 1936, 153-204.

Kuramochi Tokuihirō, Shisen no jōshi ["Los Mercados Locales de Szechwan"], Nihon Daigaku Shigakkai kenkyū idō, I, Diciembre 1957, 2-32.

Masui Tsuneo, "Kanton no kyoshi" ["Los Mercados Locales de Kwangtung"] Tōa Ronsō, IV, Mayo 1941, 263-283.

Yamane Yukio, "Min Shin jidai kahoku ni okeru teiki ichi" ["Mercados Periódicos en el norte de la China durante los Períodos Ming y Ch'ing"], Shiron VIII, 1960, 493-504.

Los científicos chinos produjeron dos pequeños escritos sobre los mercados rurales durante las primeras dinastías, para las cuales no existe un nomenclador geográfico contemporáneo:

Ho Ko-en, "T'ang-tai Ling-nan ti hsü-shih" ["Mercados Periódicos en el sur de la China durante la dinastía T'ang"], Shih-huo, V, N° 2, 1937, 35-37. Ch'üan Han-sheng, "Sung-tai Nan-fang ti hsü-shih" ["Mercados Periódicos en el sur de la China durante la Dinastía Sung"], Li-shih yü-yen yen-chiu-so chi-k'an, Academia Sínica, IX 1947, 265-274.

El trabajo de campo sobre los mercados rurales fue iniciado por los sociólogos chinos, Ch'iao Ch'i-ming y Yan Mou-ch'un (Martin Yang), ambos estudiaron sociología rural en la Universidad de Cornell. Fueron los primeros en reconocer la importancia social de los sistemas de mercados. El estudio de campo de C.K. Yang, realizado en 1932-33, continúa siendo un clásico en la materia.

Ch'iao Ch'i-ming, Hsiang-ts'un she-hui-ch'ü hua ti fang-fa ["Métodos para delinear mapas de la comunidad rural"], Chin-ling ta-hsueh, Nung-lin ts'ung-k'an, N° 31, Nanking, Mayo 1926.

Ch'iao Ch'i-ming, Chiang-ning hsien Shun-hua-chen hsiang-ts'un she-hui-ch'ü chih yen-chiu ["Un estudio de la comunidad rural del municipio de Shun-hua, Chiang-ning hsien"], Chin-ling ta-hsueh, Nung-lin ts'ung k'an n.s. N° 23, Nanking, Noviembre 1934.

Yan Ch'ing-k'un (C. K. Yang), Una Economía de Mercado Local del Norte de China, mimeografiado. (Nueva York, Instituto of Pacific Relations, 1944).

Yan Mou-ch'un (Martin Yang), "Una Aldea China: T'ai-t'ou, Provincia de Shantung" (Nueva York, 1945).

Yang Mou-ch'un, "Chung-kuo ti chi-chen-chü yü hsiang-ts'un shech'ü" ["El Área Tradicional del Pueblo sede de un Mercado como una Comunidad Rural Moderna en la China"], She-hui-hsueh k'an. I, Diciembre de 1963, 23-39.

El trabajo de campo realizado por japoneses en el norte de la China también ha hecho contribuciones a la literatura, los dos trabajos más importantes son:

Chūgoku Nōson Kankō Chōsa Kankōkai, ed., Chūgoku nōson kankō chōsa ["Investigaciones sobre las Costumbres de las Aldeas Chinas"], Tokio, 1952-1958, 6 volúmenes.

Amano Motonosuke, "Nōson no kenshi shijō" ["Mercados Rurales Tradicionales"]; "Nōson shijō no kōeki" ["Mercados Rurales"], Chūgoku nōgyō no shomondai [*Problemas de la Agricultura China*], Tokio, 1953, II, 69-174.

Quedan por mencionar dos estudios de campo sobre los mercados en Szechwan que son muy útiles:

Liao T'ai-ch'u, "The Rape Markets on the Chengfu Plain", *Journal of Farm Economics*, XXVIII, N° 4, Noviembre 1946, 1016-24. J. E. Spencer, "La Feria Aldeana en Szechwan", *Economic Geography*, XVI, N° 1, Enero 190, 48-58.

<sup>3</sup> El trabajo de campo fue financiado mediante donaciones del Social Science Research Council y el Viking Fund (actualmente Wenner Gren Foundation).

<sup>4</sup> Colaboraron en la investigación Stephen M. Olsen y William L. Parish, Jr., Ambos de la Universidad de Cornell. Asimismo, deseo expresar mi reconocimiento por la colaboración que me prestaron Hsiao Chih y John Liu del Union Research Institute de Hong Kong; a Joseph P. L. Jiang, de la Universidad de Singapur y a Yinmaw Kau, Ichikawa Kenjirō, John T. Ma y William John McCoy, Jr. de la Universidad de Cornell.

<sup>5</sup> Los dos estudios clásicos son: Walter Christaller, *Die zentralen Orte in Süddeutschland*, Jena, 1933. August Losch, *Die räumliche Ordnung der Wirtschaft*, Jena, 1944; las referencias corresponden a la traducción al inglés: *The Economics of Location*, New Haven 1954.

<sup>6</sup> En este trabajo se introduce una tipología de los centros antes de describir los sistemas únicamente porque resulta más conveniente a la exposición. En realidad el análisis de los sistemas es anterior a la elaboración de una tipología apropiada.

<sup>7</sup> Esta hipótesis es sólo una ampliación de la teoría enunciada por Berry para explicar el hecho que en ciertas sociedades tradicionales, incluyendo a la China, el tamaño de los centros tiene una distribución basada en su jerarquía. (En una distribución de este tipo el número de casos en cada escalón ascendente que corresponde a un mayor tamaño sigue una progresión regular de pequeño a grande). El hecho de incluir la hipótesis en la teoría no es arriesgado debido "a la demostrada compatibilidad que existe entre los tipos de jerarquía de Christaller-Losch y las distribuciones del tamaño de las ciudades conforme a su importancia". Brian L. Berry, "City Size Distribution and Economic Development", *Economic Development and Cultural Change*, IX, Julio 1961, nota al pie de la página N° 4, correspondiente a las páginas 573 y 582. Ver también Martin J. Beckmann, "City Hierarchies and the Distribution of City Size", *Economic Development and Cultural Change*, VI, Abril 1958, p. 246.

<sup>8</sup> Sin embargo es bastante común en la literatura general el uso del término "aldea" para referirse a pueblos donde funciona un mercado común. Así Spencer, por ejemplo, utiliza "aldea" en lugar de "pueblo con mercado" en su estudio de Szechwan, aunque requiere de una definición de "aldea", (p. 48), que él mismo admite que no se puede usar para las otras provincias.

<sup>9</sup> Es casi válido decir que en la China tradicional todo asentamiento que albergaba a un yamen estaba amurallado, pero lo contrario — que todo asentamiento amurallado albergaba a un yamen— no era nunca cierto. En este contexto son especialmente interesantes los *wei* ("población fortaleza") y los *so-ch'eng* ("población guarnición"), categorías oficiales de los pueblos amurallados, los cuales, a diferencia de los *hsien-ch'eng* no tenían jurisdicción sobre el territorio de extramuros. En todo caso, presumo que en estos pueblos el cuartel general del comandante militar también era conocido como un *ya-men*.

<sup>10</sup> Las unidades a nivel de *hsien* también incluyen a los *chou* (departamentos) y a los *t'ing* (subprefectura). los detalles correspondientes al período Ch'ing se pueden encontrar en Ch'ü-Tun-tsu, *Local Government in China under the Ch'ing* (Cambridge, Mass., 1962), 1-7.

<sup>11</sup> "Some Aspects of the Urban Geography of the Chinese Hsien Capital", *Annals of the Association of American Geographers*, LI (Marzo 1901), 42-44.

<sup>12</sup> La tipología de C. K. Yang de los mercados chinos es completamente aceptable hasta donde llega. En todo caso, su terminología presenta problemas. A los niveles que denomino "menores" y "comunes", Yang los denomina "básicos" e "intermedios" — términos que se tornan anómalos en regiones con pocos o sin mercados menores

<sup>13</sup> Chang ilustra su hipótesis con un ejemplo sumamente atípico — el del *hsien* T'un-kuan, Shensi. Su sede distrital es inequívocamente un pueblo de mercado intermedio, pero el *hsien* es anormalmente pequeño, siendo tanto su población, como su área menos de una quinta parte del promedio nacional. Naturalmente, los

*hsien* de tamaño promedio tienen mayores posibilidades de tener sedes que mantengan mercados centrales.

<sup>14</sup> Brian J. L. Berry and Alian Pred, *Central Place Studies: A Bibliography of Theory and Applications*. Philadelphia, 1961, p. 153.

<sup>15</sup> *China's Gentry: Essays in Rural-Urban Relations* Chicago 1953, Ch. v.

<sup>16</sup> "En la zona del Lago Tai en mi propio distrito natal, Wukiang, el pueblo de guarnición es mucho más pequeño y menos próspero que los pueblos de mercado cercanos, como Chen-tse." p. 103.

<sup>17</sup> El destacado status de Chou-ts'un dentro de la jerarquía de los lugares centrales no puede ser considerado una anomalía resultante de las conexiones de ferrocarril, que este pueblo ha tenido desde comienzos de siglo. Por el contrario, la terminación del ferrocarril ha precipitado el ocaso de la importancia comercial de Chou-ts'un y con el tiempo ha llevado a su dependencia económica de Tsingtao y de Tsinan, los terminales de la vía férrea. El exhaustivo estudio de Armstrong sobre los lugares centrales de Shantung en 1890 ha mostrado claramente que en esa época los *hsien* de Chou-ts'un, Chi-ning (una sede efe *chou*) y Wei eran o bien ciudades locales o regionales dentro de la jerarquía económica de los lugares centrales —con posiciones superiores a las de la capital provincial y de la mayoría de las capitales prefecturales. Más aún, por lo menos cinco pueblos de Shantung, sin status administrativos, pueden ser claramente identificados— en base tal informe de Armstrong — como pueblos de mercado central. Alexander Armstrong, *Shantung*, Shangai 1891, 57-72.

<sup>18</sup> Parece que *dentro de los mismos sistemas* rara vez se dan traslados en el tamaño de los lugares centrales en los diversos niveles. Esto quiere decir que la ciudad local normalmente tendrá más unidades domésticas que cualquiera de los pueblos de mercado central dependiente de ella; cada pueblo de mercado central tiene más unidades domésticas que cualquiera de los pueblos de mercado intermedio dependientes del primera, etc. El *chen* de Chunghsing por ejemplo, un pueblo de mercado central en el *hsien* de Hua-yang, Szechwan, constaba da aproximadamente 2,650 unidades domésticas en 1934. Los pueblos de mercado intermedio dependientes de él eran todos considerablemente más pequeños, con un tamaño que variaba de 360 a 900 unidades domésticas. Los pueblos de mercado intermedio a su vez tenían más unidades domésticas que cualquiera de los pueblos de mercado común dependientes de ellos. Chung-ho-ch'ang, un pueblo de mercado intermedio, — para citar sólo un ejemplo de este nivel,— tenía 900 unidades domésticas en 1934, mientras que sus pueblos de mercado común dependientes fluctuaban entre 50 y 279 unidades domésticas. *Hua-yang hsien chih*, Min-kuo 23 (1934), Ch. I

<sup>19</sup> Más abajo se introducirán algunas otras distinciones entre los tres tipos jerárquicos de pueblos de mercado.

<sup>20</sup> Para una discusión sofisticada de este aspecto de la periodicidad del mercado ver James H. Stine, "Temporal Aspect of Tertiary Production Elements in Korea", *Urban Systems and Economic Behaviour*, Forrest R. Petts, Eugene, Oregon, 1902, pp. 68-78.

<sup>21</sup> Stine (p. 70) consigna este asunto en términos bien concisos: "El consumidor al someterse a la disciplina del tiempo, puede liberarse de la disciplina del espacio".

<sup>22</sup> Hago aquí excepción de la más básica de las unidades naturales: el ciclo diario.

<sup>23</sup> Los ciclos más largos tienen importancia sólo para la programación de ferias, como contraposición a los mercados. Desgraciadamente se da el caso de que la literatura inglesa sobre la China frecuentemente emplea "feria" tanto para los mercados periódicos como para los festivales programados de acuerdo con ciclos anuales u otros de larga duración. En el caso de la China por lo menos, se debería normalizar la terminología, puesto que las ferias y los mercados son funcionalmente distintos, la longitud de sus ciclos no se superpone y los chinos mismos hacen una clara distinción conceptual y terminológica entre, ambos. *Hui* o *mlao-hui* ("feria del templo") son términos reservados para la que denominó "ferias", mientras que los "mercados" son denominados con términos que involucran a uno o más de los siguientes: *shih*, *chi*, *hsü* y *ch'ang*. En el norte prevalece *chi* y sus combinaciones; *hsü* y sus combinaciones, en el sudeste; y *ch'ang* y sus combinaciones, en el sudoeste.

<sup>24</sup> Joseph Needham, *Science and Civilización in China*, III (Cambridge, 1958), 396. "En el período Shang se los empleaba estrictamente para contar los días. La práctica de emplearlos también para los años no comenzó hasta el final del Antiguo Han".

<sup>25</sup> Cornelius Osgood, en p. 88 de *Village Life in Old China* (New York, 1963) cita el caso de un mercado rural especializado de Yunnan, que sugiere que los programas de mercado también podrían estar regidos por los 28 *hsiu* ("mansiones lunares"), segmentos de tipo zodiacal de la bóveda celeste, contra los que se podía medir el movimiento de la luna. (Ver Needham, III, 233-241). Osgood escribe que el pueblo de Ma-chieh "se caracterizaba por su mercado de caballos y ovejas, que se llevaba a cabo en los días de calendario que correspondían a esos animales". Estos se refieren a las denominaciones animales del 17° y 28° *hsiu* y por lo tanto estaría en coordinación con la semana de mercado de seis días que era común en Yunnan. En todo caso, el análisis de éste caso requiere de mayores detalles que los proporcionados por el autor.

<sup>26</sup> Todas las cifras tomadas de Needham, III, 390-406.

<sup>27</sup> Esto puede significar una singular ironía, pues es bastante posible que el *hsün* artificial se originara como semana de mercado de los antiguos chinos. (Cf. Needham III, 397).

<sup>28</sup> Una delimitación definitiva de la distribución de programas duodenarios requeriría de referencias a todos los diccionarios geográficos existentes y/o de entrevistas con informantes de *hsien* cercanos a los límites putativos del área duodenaria. Las generalizaciones tentativas aquí presentadas se basan en datos de mucho menor peso: una pequeña muestra de diccionarios geográficos y el material presentado por Amano (pp. 81-82) referente a la programación de los días de mercado en *hsien* selectos de Yunnan y Kweichow.

<sup>29</sup> *Hsien* de Lo-p'ing. Amano, p. 81

<sup>30</sup> Shang-lin, Kwangsi, es un ejemplo de *hsien*, todos cuyos mercados siguen programas regulares de tres días de este tipo. Shang-lin *hsien* chih, Kuang-hsü 2 (1876), eh. 4.

<sup>31</sup> Un ejemplo nos lo ofrece la capital del *chou* Ning-hai, en el promontorio de Shan-tung: cinco mercados dentro de la ciudad e inmediatamente vecinos a esta siguen cinco de los seis posibles programas regulares de seis días (Yamane, p. 500). También es de tomarse en cuenta el curioso caso de dos mercados del *hsien* de T'al-p'ing, Shansi. Sus programas de mercado se dan en fechas del mes lunar, de la siguiente manera: 3-9-15-21-27 y 5-11-17-23-29 (Yamane, p. 500). Los programas de seis días de este tipo tienen que ser o bien una descripción de un programa de mercado regular duodenario de seis días en fecha lunares; o si no, la conversión de tal programa al mes lunar.

<sup>32</sup> Los diversos programas de un sistema de programación son presentados en la forma introducida aquí (nótese las series íntegras de cada columna) para indicar su lógica interna y para demostrar que se ha agotado todos los programas del sistema.

<sup>33</sup> John K. Fairbanks Alexander Ecksfein y L. S. Yang en su útil investigación sobre la economía agraria tradicional de la China durante la primera mitad del siglo XIX, indican que eran típicos los mercados con programas de diez días. Esta aseveración es insostenible. "Economic Change in Early Modern China: An Analytic Framework", *Economic Development and Cultural Change*, IX (Octubre 1960) p. 7.

<sup>34</sup> Para ejemplos, ver Amano, p. 72; Kato, p. 21; Yamane, pp. 499-500.

<sup>35</sup> *Feng-shan hsien ts'ai-fang ts'e*, Kuang-hsü 20 (1894).

<sup>36</sup> C. P. Fitzgerald, *The Tower of Five Glories* (Londres, 1941), p. 56; *Ta kung pao* (18 de febrero de 1961). Tr. al inglés en Survey of the China Mainland Press, No. 2476, p. 1.

<sup>37</sup> Los programas de dos-por-*hsün* son normales en la Corea rural moderna. Es posible que los coreanos adoptaran el sistema chino recién después de que los programas de dos-por-*hsün* se hubieran generalizado en el norte de China, pero parece más posible que Corea simplemente pasara por el mismo desarrollo que el norte de China. Los programas de uno-por-*hsün* eran normales en el Japón rural anterior a la modernización, lo que sugiere que los japoneses adoptaron el sistema chino en una época temprana cuando eran comunes los programas de uno-por-*hsün*. El por qué en el Japón nunca se dio la duplicación de los programas, sigue siendo una interesante pregunta.

<sup>38</sup> Los programas de tres-por-*hsün* mencionados ofrecen ciclos de mercado, de los cuales poco más de dos tercios son semanas de tres días, siendo el resto semanas de cuatro días. Entonces, la innovación de los programas de tres-por-*hsün* emana directamente del hecho de que 10 es íntegramente divisible sólo entre dos

y cinco y la división entre tres da un producto más cercano a un número íntegro, que la división entre cuatro.

<sup>39</sup> Losen, en el Capítulo X prueba la proposición que el hexágono regular es la forma más conveniente para las áreas de mercado. En términos de sentido común, se puede observar que el modelo pertinente tiene dos exigencias. Los mercados deben estar distribuidos en forma tal que (1) el aldeano más alejado en cualquiera de las áreas de mercado no está más o menos alejado que el aldeano más alejado de cualquier otra área, y (2) en cada área de mercado la distancia que tiene que recorrer el aldeano más distante para ir al mercado es mínima. La primera condición significa que todas las áreas de mercado del modelo tienen que ser uniformes en conformación y tamaño. Como todas las partes del terreno deben pertenecer a alguna área de mercado, las únicas posibilidades son los tres polígonos regulares que permiten llenar espacios, es decir, triángulos equiláteros, cuadrados y hexágonos regulares. La segunda condición estipula que cuanto más lados tiene el polígono más eficiente es en este sentido. En otras palabras, a medida que uno se desplaza desde la posición menos ventajosa a la más ventajosa a lo largo del borde de la zona de mercado, la diferencia es máxima para las áreas triangulares, intermedia para las áreas cuadradas y mínima para las áreas hexagonales.

<sup>40</sup> Sin embargo, vale la pena mencionar este punto ya que el único estudio de los mercados rurales en la China que se refiere a la forma de las zonas de mercado insiste en que ". . .se aproximan a un círculo o a un cuadrado". C. K. Yang, p. 39.

<sup>41</sup> Martin Yang, 1945, p. 190.

<sup>42</sup> C. K. Yang, p. 39, se refiere a las áreas de mercado de Tsou-p'ing *hsien* como ". . .células económicas, cada una de las cuales. . . tiene sus propios límites de acción..."

<sup>43</sup> Ocasionalmente los trabajadores de campo han llegado a conclusiones erróneas en este sentido por no distinguir los mercados comunes de los intermedios. El hecho que los aldeanos concurren a dos mercados diferentes —uno común y uno intermedio— puede ser mal interpretado en el sentido de considerarlo una indicación de ser miembros en dos sistemas de mercados comunes

<sup>44</sup> *Hsiang-shan hsien chih*, T'ung-chih, 12, 1873, capítulo 5; *Ch'ü-chiang hsien chih*, Kuan-hsü, 6, 1,800; datos copiados en Katō, p. 34.

<sup>45</sup> Los datos para este cálculo se encuentran en las páginas 5-6.

<sup>46</sup> *Yü-ti chih*, *ts'e* 3 para aldeas, *ts'e* 7 para mercados.

<sup>47</sup> Fang chün-i Chang Jen-chün, comp. *Kuang-tung yü-H ch'üan-t'u* [Comprehensive Atlas of Kwang-tung] Cantón, Kuang-hsü, 23, 1897, dos volúmenes.

<sup>48</sup> Martin Yang, 1945, p. 191.

<sup>49</sup> Fei Hsiao-t'ung y Chang Chih-i, *Earthbound China*, Chicago, 1945 p. 172. Las familias iban al mercado con menor frecuencia en Yits'un, otra de las aldeas estudiadas por Fei y Chang, pero esta aldea se encuentra en una zona marginal de la China agrícola en la que las áreas de mercado son inmensas. En la próxima sección me referiré con más detalle a este punto.

Spencer (p. 55) estima que en la Cuenca del Szechwan una de cada dos familias se encuentra representada en el mercado, en cualquier fecha del año. Según mi experiencia considero que esta proporción es baja. También debe señalarse que muchas familias están representadas por dos o más miembros.

<sup>50</sup> Ch'iao, Ch'i-ming, 1934, p. 15. En este estudio de una comunidad de mercado cerca de Nanking, se señala como algo especial la participación interaldeana en las sociedades de crédito rotativo.

<sup>51</sup> "El terrateniente tiene una oficina en el pueblo donde funciona el mercado y se comunica con sus inquilinos los días de mercado". Li Mei-yun, *An Analysis of Social, Economic and Political Conditions in Peng-shan Hsien, Szechwan, China, Looking toward Improvement of Educational Program*, Tesis Doctoral, Universidad de Cornell, 1945, p. 223.

<sup>52</sup> Pp. 49 (Leyenda de la Figura 1) y 51-52.

<sup>53</sup> *Chin-t'ang hsien, chih*, Min-kuo, 10, 1921, cap. 1. Uno de los pueblos de mercado se encuentran en Huan-yang *hsien* las fechas que funciona el mercado se dan en *Hua-yang hsi en chih*, Min-kuo, 23, 1934, cap. 1.



<sup>54</sup> El sistema de mercado intermedio centrado en Pai-hsü (Shang-lin hsien, Kweichow) constituye un ejemplo equivalente de un hsien donde la frecuencia común es de cuatro días por período de doce días. El sistema de mercado intermedio tiene una frecuencia *yin-shen-ssu-hai* y los cinco mercados comunes dependientes evitan los días de mercado Pai-hsü y comparten entre ellos las dos posibilidades restantes. Para mayor información sobre los horarios de mercado ver *Shang-lin hsien chih*, Kuang-hsü, 2, 1876; los datos han sido copiados por Katō, pp. 26-27

<sup>55</sup> Todo lo que el campesino puede hacer en su mercado común puede también efectuarlo en su mercado intermedio. Para aquellas aldeas cuyo mercado más cercano está situado en un pueblo que tiene mercado intermedio, este último constituye también su mercado común.

<sup>56</sup> El lugar que ocupa el mercado intermedio en el sistema de distribución le proporciona determinadas ventajas económicas frente a los mercados comunes vecinos en la competencia por obtener el comercio campesino (es decir del mercado común). Los precios que se pagan por los productos agrícolas locales tienden a ser algo mayores, y los precios cobrados por artículos importados tienden a ser algo más bajos en los mercados intermedios que en los mercados comunes. Por lo tanto se supone que las áreas de servicio de los mercados comunes que están centrados en pueblos que tienen mercados intermedios son más grandes que las áreas vecinales de los mercados comunes que están centradas en pueblos que tienen un mercado común

<sup>57</sup> Yo sólo he encontrado un caso comparable en áreas de tres-por-*hsün* con programas de mercado doblados, "grandes" y "pequeños": Ts'ai-lang-ch'iao, un mercado intermedio en el *hsien* de Yin, Chekiang, llevaba a cabo su mercado "grande" según un programa de 3-5-8 y su mercado "pequeño" según un programa de 1-7-10. *Yin hsien t'ung-chih*, 1937, *Yü-ti chih*, ts'e 7.

<sup>58</sup> *Luán chou chih*, Chia-ch'ing 15 (1810), Ch. 2.

<sup>59</sup> En el caso del *hsien* de Li-ling, Hunan, por ejemplo, en 1948 los mercados con un programa diario incluían a todos los mercados centrales, pero a sólo tres de los diez mercados intermedios y a ninguno de los mercados comunes.

<sup>60</sup> La única excepción la ofrece el *hsien* de Ta-pu, Kwanfung, en el que los dos mercados intermedios funcionan con programas de dos-por-*hsün*, en contraposición a los programas de tres-por-*hsün* de sus mercados comunes dependientes.

<sup>61</sup> Chang Sen-dou, p. 42, asevera que las librerías de un *hsien* se encuentran sólo en la capital. Puede haber sido cierto que en los tiempos tradicionales normalmente no se pudiera comprar libros en los pueblos de mercado intermedio que no fueran a la vez sede de *hsien*, aunque los pueblos de mercado central que no eran sede de *hsien* —como el caso del *chen* Chung-hsing, *hsien* de Hua-yang Szechwan — si tenían tiendas de libros y papelerías en las épocas tradicionales. En 1949 había libros y útiles de escritorio en todos los pueblos de mercado intermedio del *hsien* de Hua-yang.

<sup>62</sup> Datos de *Ch'ang-Shan hsien chih*, Chia-ch'ing 6 (1801). El sistema de mercado central centralizado en el *hsien* de Ting, Hopei, nos proporciona otro ejemplo. Sydney D. Gamble, *Ting Hsien* (New York, 1954). En el cuadro 88, p. 284 podemos ver que los programas de dos por-*hsün* que traslapan los días de mercado del mercado central de la ciudad del *hsien* subrepresentados en los mercados de nivel inferior del *hsien*.

<sup>63</sup> Cf. C. K. Yang, pp. 32-33: "Sólo cuatro tiendas en Sunchiachen y siete tiendas en la capital del distrito (ambos pueblos con mercados intermedios) realizan unas pocas operaciones al por mayor junto con las operaciones minoristas que constituyen su interés principal.

<sup>64</sup> En pp. 129 ss. se describen casos particulares en detalle.

<sup>65</sup> Yamane, p. 502. Antes de 1726, las licencias eran extendidas por cada *hsien* o *chou*.

<sup>66</sup> Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago, 1956, p. 70. En el caso de la China puede ser una distorsión menor concebir a la "gran tradición" como unitaria y homogénea, pero la variedad y heterogeneidad de su contraparte dentro del campesinado excluye una idea de este tipo. En lugar de una "pequeña tradición" habían muchas, y aquí me refiero a la tendencia existente de asociar cada una de ellas con una comunidad centrada en un mercado común.

<sup>67</sup> Tal como se utiliza en el presente trabajo, "China agrícola" se refiere a una zona contigua específicamente delimitada que incluye principalmente lo que se designa como China Propiamente Dicha. La línea que separa la parte agrícola de China de la que no lo es fue trazada siguiendo límites hsien (con fecha de 1958) para incluir dentro de la primera a casi todos los hsien que tenían una densidad de por lo menos 10 habitantes por Km.2. En lugar de un mapa que señale este límite, se puede describir brevemente su curso (en términos de las provincias que existían en 1958) que excluía aproximadamente el tercio norte de Heilungkiang; incluía todo Kirin, Liaoning, Hopei, Shansi y Shensi; incluía una pequeña parte de Mongolia Interior R. A. aproximadamente dos quintas partes de Ningsia R. A., la mayor parte de Kansu, y unos pocos hsien en el extremo oriental de Tsinghai; y excluía las regiones montañosas del oeste de Szechwan y Yunnan. La China Agrícola (incluyendo Hainan, pero no Formosa) comprende 4'180,000 Kms.2, en comparación con 4'159,400 Kms.2, de la China no agrícola (excluyendo Tibet y Chamdo).

En general, la productividad del suelo es tan baja y la población tan poca en lo que aquí se define como la China no-agrícola que en la misma no pueden existir sistemas de mercado del tipo descrito en este trabajo.

En 1958 habían 1,791 unidades al nivel *hsien* en la China agrícola y 260 en la no-agrícola.

<sup>68</sup> No encuentro validez a la opinión que sostiene que la "distancia caminable" es una *determinante* del tamaño de las áreas de los mercados. C. K. Yang pp. 14-15. Si la distancia entre los pueblos con mercado fuera establecida simplemente para permitir al aldeano más alejado ir caminando a su mercado, hacer allí lo que debe y regresar a su hogar durante las horas diurnas, entonces el tamaño de las áreas del mercado común variaría dentro de límites muy estrechos. En realidad, la mayoría de las áreas servidas por un mercado común en la China son mucho más pequeñas de lo que exigiría la condición de encontrarse a distancia caminable, y en las zonas periféricas de la región agrícola china, estas áreas son tan grandes que sólo el viaje de ida desde las aldeas más alejadas toma más de un día. Este parecería ser el caso de muchas aldeas en las proximidades de Yits'un, en Yunnan, a juzgar por los datos suministrados por Fei Hsiao-t'ung y Chang Ch!h-i, pp. 170-172.

<sup>69</sup> A fines del período republicano los sistemas de mercado común en el noroeste de Szechwan eran ápticamente grandes porque la región no estaba muy mercantilizada. Ver Parte II (de este artículo).

<sup>70</sup> Las excepciones estaban limitadas en su mayoría a las familias de los "extraños" que vivían en o cerca de la ruta que pasaba por el límite noreste de la zona de mercado de Kao-tien-tzu. La parte del área servida por el mercado que estaba más próxima a Chengtu, que era el lugar por donde pasaba la ruta, incluía en 1947 aproximadamente 140 chinos de "río abajo", es decir, chinos oriundos de otras provincias y no de Szechwan, la mayoría de los cuales se habían instalado en las inmediaciones de Chengtu durante la segunda guerra mundial entre ellos, aproximadamente 290 szechwaneses cuyo lugar de origen estaba fuera de Hua-yang *hsien*. De estos "extranjeros" unos pocos eran campesinos, algunos tenían tiendas en el *yao-tien* de la ruta, otros jalaban rickshaws o eran culis de transporte que "trabajaban" el sistema de mercado intermedio centrado en Niu-shih-k'ou, y aún otros eran residentes suburbanos que tenían empleos en la ciudad. El Sr. Lin conocía sólo a algunos de estos individuos y no les tenía gran simpatía. Sin embargo, los "extranjeros" que vivían en el pueblo donde funcionaba el mercado representaban otro tipo de problema. En 1947 había 58 individuos de este tipo, que incluía a tenderos y maestros; todos eran de Szechwan y el Sr. Lin conocía a la mayoría de ellos

<sup>71</sup> Esta afirmación toma en cuenta la comparativa estabilidad de la población de la comunidad centrada en el mercado de Kao-tien-tzu, durante generaciones. Los conocimientos sociales adquiridos durante cada día de mercado son acumulativos durante toda la vida en proporción directa a la permanencia de las familias residentes y en proporción inversa a la cantidad de familias que emigran desde o hacia la comunidad de mercado. A fines de la década de 1940, de las familias que componían la comunidad de Kao-tien-tzu, la inmensa mayoría eran descendientes directos de familias que ya vivían allí a principios de siglo; y de las familias nuevas, la mayoría eran producto de la segmentación de familias locales y no de una migración hacia el lugar. Aún en el caso de la pequeña parte del área de mercado por donde pasaba la ruta (descrita en la nota 34 de pie de página), por lo menos el 80% de las familias que vivían allí no incluían ningún miembro nacido fuera del distrito en que vivían en ese momento. En la porción mucho mayor del área del mercado que estaba lejos de la ruta —que incluía a cuatro quintos de la población de la comunidad— más del 95% de todos los hogares estaban formados únicamente por individuos nacidos en el lugar. Cf. G. W. Skinner, "A Study in Miniature of Chinese Population", *Population Studies*, V. Noviembre 1951, 91-103.

<sup>72</sup> Comunicación personal del 8 de febrero de 1964. Ver también Jeán A. Pratt, "Immigration and Unilineal Descent Groups: A Study of Marriage in a Hakka Village in the New Territories, Hong Kong", *Eastern Anthropologist*, XIII, 1960, 147-158.

<sup>73</sup> El Padre Amyot en su descripción del territorio nativo de los chinos en las Filipinas cita varios ejemplos del *hsien* de Chin-chiang, Fukien. Jacques Amyot, S. J., *The Chinese Community of Manila: A Study of Adaptation of Chinese Familism to the Philippines Environment*, Chicago, 1960, pp. 44-52. Después de señalar que las aldeas en las cuales se encuentran localizados los linajes del mismo apellido tienden a estar concentradas en un *hsiang* en particular, Amyot afirma (p. 40): "Según la usanza de esta zona, el término *hsiang* puede designar un complejo de aldeas y caseríos que constituyen algún tipo de unidad, o sino la aldea más importante del complejo del que este deriva su nombre. Generalmente es un pueblo que tiene su mercado".

<sup>74</sup> Mizuno Kaoru, *Hokushi no noson*, [North China's Villages], Pekin, 1941, p. 171.

<sup>75</sup> Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, Londres, 1958, capítulos 8-9.

<sup>76</sup> Los mismos *fang-chih* ocasionalmente contienen alguna información sobre el poder que ejerce un linaje dominante en un determinado mercado. Ver, por ejemplo, Kuramochi, p. 25.

<sup>77</sup> C. K. Yang, pp. 18-20.

<sup>78</sup> Cf. Hsiao Kung-chuan, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*, Seattle, 1960, pp. 313-14.

<sup>79</sup> Un relato de 1836 describe el establecimiento de una organización en Ho-nan, una isla cerca de Cantón, que sólo puede ser interpretada como una formaliza clon estructura! dentro de una comunidad de mercado común: "Se han unido 24 aldeas distintas para construir una casa grande para deliberar sobre asuntos generales, la casa va a estar situada en el pueblo donde funciona el mercado". *Chinese Repository*, IV (1830), p. 414. Mencionado en Hsiao, p. 309.

<sup>80</sup> Hsiao, p. 288-289, 306-308.

<sup>81</sup> Kuramochi, p. 24 y C. K. Yang, pp. 18-19, citan documentos que especifican los pesos y medidas que deben usarse en cada mercado.

<sup>82</sup> C. K. Yang, pp. 20-21. En este sentido la situación que existía en la Cuenca del Szechwan en fecha tan reciente como 1950 era muy similar.

<sup>83</sup> Citado en Amano, p. 156.

<sup>84</sup> Willem A. Grootaers, "Temples and History of Wan-ch'üan (Chahar), The Geographical Method Applied to Folklore", *Monumenta Sérica*, XIII, 1948, 209-216.

<sup>85</sup> Li Mei-yun, p. 212.

<sup>86</sup> Eric Wolf se refiere a esta cualidad de "tener dos caras" de los individuos que servían como "intermediarios" entre los grupos que estaban orientados hacia la comunidad y aquellos que estaban orientados hacia la nación. "Aspects of Group Relations in a Complex Society: México", *American Anthropologist*, LVIII 1956, p. 1076

<sup>87</sup> La monografía de Hsiao Kung-chuan contiene valiosos detalles sobre las interrelaciones entre los aldeanos campesinos, miembros de la élite local y los funcionarios burocráticos. Muchos de estos datos se analizan en términos de la función intermediaria que cumplía la élite local entre el campesinado y los funcionarios burocráticos. Para el sistema de conferencias *hsiang-yüeh* ver pp. 184-206

<sup>88</sup> Como se señaló en la sección anterior el pueblo donde funcionaba el mercado intermedio era no sólo el centro de un sistema de mercado intermedio sino también de un sistema de mercado común de menor tamaño, y el pueblo tenía una doble función. Así por ejemplo, el pueblo donde funcionaba el mercado *intermedio* era, por un lado el lugar donde se daban las relaciones interclases entre los campesinos élite local de su área de mercado *común*, y por el otro donde tenían lugar las relaciones entre clases de los comerciantes y la élite local de su sistema de mercado *intermedio*. Sin embargo, es útil mantener los dos niveles de funciones analíticamente separados. Determinada! casas de té y tabernas del pueblo de mercado intermedio eran "zona

---

prohibida" para el campesinado. Tanto éstas como las sedes de muchas asociaciones deben ser consideradas como instituciones que tienen importancia únicamente para el rol que cumple el pueblo de centro de una comunidad de mercado intermedia.

<sup>89</sup> Morton H. Fried, *Fabric of Chinese Society*, New York, 1953, pp. 17-18.

<sup>90</sup> Ho Ping-ti, *The Ladder of Success in Imperial China*, New York, 1962, Capítulo 2.