

LA CULTURA*

Bronislaw Malinowski

El hombre varía en dos aspectos: en forma física y en herencia social, o cultura. La ciencia de la antropología física, que utiliza un complejo aparato de definiciones, descripciones, terminologías y métodos algo más exactos que el sentido común y la observación no disciplinada, ha logrado catalogar las distintas ramas de la especie humana según su estructura corporal y sus características fisiológicas. Pero el hombre también varía en un aspecto completamente distinto. Un niño negro de pura raza, transportado a Francia y criado allí, diferirá profundamente de lo que hubiera sido de educarse en la jungla de su tierra natal. Hubiera recibido una herencia social distinta: una lengua distinta, distintos hábitos, ideas y creencias; hubiera sido incorporado a una organización social y un marco cultural distintos. Esta herencia social es el concepto clave de la antropología cultural, la otra rama del estudio comparativo del hombre. Normalmente se la denomina cultura en la moderna antropología y en las ciencias sociales. La palabra cultura se utiliza a veces como sinónimo de civilización, pero es mejor utilizar los dos términos distinguiéndolos, reservando civilización para un aspecto especial de las culturas más avanzadas. La cultura incluye los artefactos, bienes, procedimientos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados. La organización social no puede comprenderse, verdaderamente excepto como una parte de la cultura; y todas las líneas especiales de investigación relativas a las actividades humanas, los agrupamientos humanos y las ideas y creencias humanas se fertilizan unas a otras en el estudio comparativo de la cultura.

El hombre, con objeto de vivir altera continuamente lo que le rodea. En todos los puntos de contacto con el mundo exterior, crea un medio ambiente secundario, artificial. Hace casas o construye refugios; preparará sus alimentos de forma más o menos elaborada, procurándose los por medio de armas y herramientas; hace caminos y utiliza medios de transporte. Si el hombre tuviera que confiar exclusivamente en su equipamiento anatómico, pronto sería destruido o perecería de hambre o a la intemperie. La defensa, la alimentación, el desplazamiento en el espacio, todas las necesidades fisiológicas y espirituales se satisfacen indirectamente por medio de artefactos, incluso en las formas más primitivas de vida humana. El hombre de la naturaleza, el *Natürmensch*, no existe.

Estos pertrechos materiales del hombre —sus artefactos, sus edificios, sus embarcaciones, sus instrumentos y armas, la parafernalia litúrgica de su magia y su religión— constituyen todos y cada uno los aspectos más evidentes y tangibles de la cultura. Determinan su nivel y constituyen su eficacia. El equipamiento material de la cultura no es, no obstante, una fuerza en sí mismo. Es necesario el conocimiento para fabricar, manejar y utilizar los artefactos, los instrumentos, las

armas y las otras construcciones, y está esencialmente relacionado con la disciplina mental y moral de la que la religión y las reglas éticas constituyen la última fuente. El manejo y la posesión de los bienes implica también la apreciación de su valor. La manipulación de las herramientas y el consumo de los bienes también requiere cooperación. El funcionamiento normal y el disfrute normal de sus resultados se basa siempre en un determinado tipo de organización social. De este modo, la cultura material requiere un complemento menos simple, menos fácil de catalogar o analizar, que consiste en la masa de conocimientos intelectuales, en el sistema valores morales, espirituales y económicos, en la organización social y en el lenguaje. Por otro lado, la cultura material es un aparato indispensable para el moldeamiento o condicionamiento de cada generación de seres humanos. El medio ambiente secundario, los pertrechos de la cultura material, constituye un laboratorio en el que se forman los reflejos, los impulsos y las tendencias emocionales del organismo. Las manos, los brazos, las piernas y los ojos se ajustan, mediante el uso de las herramientas, a las habilidades técnicas necesarias en una cultura. Los procesos nerviosos se modifican para que produzcan todo el abanico de conceptos intelectuales, sentimientos y tipos emocionales que forman el cuerpo de la ciencia, la religión y las normas morales prevaletentes en una comunidad. Como importante contrapartida a este proceso mental, se producen modificaciones en la laringe y en la lengua que fijan algunos de los conceptos y valores cruciales mediante la asociación con sonidos concretos. Los artefactos y las costumbres son igualmente indispensables y mutuamente se producen y se determinan.

El lenguaje suele ser considerado como algo distinto tanto de las posesiones materiales del hombre como de sus costumbres. Esta concepción suele emparejarse con una teoría en la que el significado se considera un contenido misterioso de la palabra, que puede transmitirse mediante actuación lingüística de un entendimiento a otro. Pero el significado de una palabra no está misteriosamente contenido en ella, sino que más bien es el efecto activo del sonido pronunciado dentro del contexto de la situación. La pronunciación de un sonido es un acto significativo indispensable en todas las formas de acción humana concertada. Es un tipo de comportamiento estrictamente comparable a manejar una herramienta, esgrimir un arma, celebrar un ritual o cerrar un trato. La utilización de las palabras en todas estas formas de actividad humana es un correlato indispensable del comportamiento manual y corporal. El significado de las palabras consiste en lo que logran mediante la acción concertada, la manipulación indirecta del medio ambiente a través de la acción directa sobre otros organismos. La lengua, por tanto, es un hábito corporal y es comparable a cualquier otro tipo de costumbres. El aprendizaje del lenguaje consiste en el desarrollo de un sistema de reflejos condicionados que al mismo tiempo se convierten en estímulos condicionados. La lengua es la producción de sonidos articulados, que se desarrolla en la infancia a partir de las expresiones infantiles inarticuladas que constituyen la principal dotación del niño para relacionarse con el medio ambiente. Conforme el individuo crece, su aumento en el conocimiento lingüístico corre paralelo a su desarrollo general. Un creciente conocimiento de los procedimientos técnicos va ligado al aprendizaje de los términos técnicos; el desarrollo de la ciudadanía tribal y de la responsabilidad social va acompañado de la adquisición de un vocabulario sociológico y de un habla educada, de órdenes y de fraseología legal; la creciente experiencia de los valores religiosos y morales se asocia al desarrollo de las fórmulas éticas y rituales. El completo conocimiento del lenguaje es el inevitable correlato del completo logro de un estatus tribal y cultural. El lenguaje,

pues, forma parte integral de la cultura; no es, sin embargo, un sistema de herramientas, sino más bien un cuerpo de costumbres orales.

La organización social suele ser considerada por los sociólogos como exterior a la cultura, pero la organización de los grupos sociales es una combinación compleja de equipamiento material y costumbres corporales que no pueden divorciarse de su substrato material ni del psicológico. La organización social es la manera estandarizada de comportarse los grupos. Pero un grupo social siempre consta de personas. El niño, adherido a sus padres para la satisfacción de todas sus necesidades, crece dentro del refugio de la casa, la choza o la tienda paterna. El fuego doméstico es el centro a cuyo alrededor se satisfacen las distintas necesidades de calor, comodidad, alimento y compañía. Más adelante, en todas las sociedades humanas, se asocia la vida comunal con el asentamiento local, ciudad, aldea, o conglomerado; se localiza dentro de límites precisos y se asocia con las actividades públicas y privadas de naturaleza económica, política y religiosa. Por tanto, en toda actividad organizada, los seres humanos están ligados entre sí por su conexión con un determinado sector del medio ambiente, por su asociación con un refugio común y por el hecho de que llevan a cabo ciertas tareas en común. El carácter concertado de su comportamiento es el resultado de reglas sociales, es decir, de costumbres, bien sancionadas por medidas explícitas o que funcionan de forma en apariencia automática. Las reglas sancionadas —leyes, costumbres y maneras— pertenecen a la categoría de los hábitos corporales adquiridos. La esencia de los valores morales, por los que el hombre se ve conducido a un comportamiento concreto mediante la compulsión interior, ha sido adscrita en el pensamiento religioso y metafísico a la conciencia, la voluntad de Dios o un imperativo categórico innato; mientras que algunos sociólogos han explicado que se debe a un supremo ser moral: la sociedad o el alma colectiva. La motivación moral, cuando se considera empíricamente, consiste en una disposición del sistema nervioso y de todo el organismo a seguir, dentro de circunstancias dadas, una línea de comportamiento dictada por una restricción interior que no se debe a impulsos innatos ni tampoco a los beneficios o ventajas evidentes. La restricción interior es el resultado del gradual entrenamiento del organismo en un conjunto concreto de condiciones culturales. Los impulsos, deseos e ideas están, dentro de cada sociedad, soldados a sistemas específicos, denominados en psicología sentimientos. Tales sentimientos determinan las actitudes de un hombre hacia los miembros de su grupo, sobre todo hacia unos parientes más próximos; hacia los objetos materiales que le rodean; hacia el país en que habita; hacia la comunidad en que trabaja; hacia las realidades de su *Weltanschauung* mágica, religiosa o metafísica. Los valores o sentimientos fijados suelen condicionar el comportamiento humano hasta el punto de que un hombre prefiera la muerte a la renuncia o el compromiso, el dolor al placer, la abstención a la satisfacción del deseo. La formación de los sentimientos y, por tanto, de los valores, se basa siempre en el aparato cultural de la sociedad. Los sentimientos se forman a lo largo de un gran espacio de tiempo y mediante un entrenamiento o condicionamiento gradual del organismo. Se basan en formas de organización, muchas veces de amplitud mundial, tales como la iglesia cristiana, la comunidad del Islam, el imperio, la bandera, todos ellos símbolos o reclamos detrás de los cuales hay, no obstante, realidades culturales vivas y vastas.

El entendimiento de la cultura hay que encontrarlo en su proceso de producción por las sucesivas generaciones y en la forma en que, en cada nueva generación, produce el organismo adecuadamente moldeado. Los conceptos metafísicos de un espíritu de grupo, una conciencia o aparato sensorial

colectivo, se deben a una aparente antinomia de la realidad sociológica: la naturaleza psicológica de la cultura humana, por una parte, y por otra el hecho de la cultura trasciende al individuo. Una solución falaz a esta antinomia es la teoría de que las mentes humanas se combinan o integran y forman un ser supraindividual y sin embargo, esencialmente espiritual. La teoría de Durkheim de la coacción moral mediante la influencia directa del ser social, las teorías basadas en un inconsciente colectivo y el arquetipo de la cultura, conceptos tales como la conciencia del grupo o la inevitabilidad de la imitación colectiva, explican la naturaleza psicológica y, sin embargo, supraindividual de la realidad social introduciendo atajos teóricos metafísicos.

Sin embargo, la naturaleza psicológica de la realidad social se debe al hecho de que su último medio es siempre el sistema nervioso o la mente individual. Los elementos colectivos se deben a la igualdad de las reacciones que se producen dentro de los pequeños grupos que actúan como unidades de organización social mediante el proceso de condicionamiento y a través del medio de la cultura material mediante la cual se produce el condicionamiento. Los pequeños grupos actúan como unidades porque, debido a su similitud mental, se integran en esquemas más amplios de organización social mediante los principios de la distribución territorial, la cooperación y la división en estratos de cultura material. De este modo, la realidad de lo supraindividual consiste en la masa de cultura material, que permanece fuera de cualquier individuo y sin embargo le influye de manera fisiológica normal. Nada misterioso hay, pues, en el hecho de que la cultura sea al mismo tiempo psicológica y colectiva.

La cultura es una realidad *sui generis* y debe ser estudiada como tal. Las distintas sociologías que tratan el tema de la cultura mediante símiles orgánicos o por la semejanza con una mente colectiva no son pertinentes. La cultura es una unidad bien organizada que se divide en dos aspectos fundamentales: una masa de artefactos y un sistema de costumbres, pero obviamente también tiene otras subdivisiones o unidades. El análisis de la cultura en sus elementos componentes, la relación de estos elementos entre ellos y su relación con las necesidades del organismo humano, con el medio ambiente y con los fines humanos universalmente reconocidos que sirven constituyen importantes problemas de la antropología.

La antropología ha tratado este material por dos métodos distintos, determinados por dos concepciones incompatibles del crecimiento y la historia de la cultura. La escuela evolucionista ha concebido el crecimiento de la cultura como una serie de metamorfosis espontáneas producidas según determinadas leyes y que han dado lugar a una secuencia fija de etapas sucesivas. Esta escuela da por sentado la divisibilidad de la cultura en elementos simples y se ocupa de estos elementos como si fueran unidades del mismo orden; presenta teorías de la evolución de la producción de fuego junto con descripciones de cómo se desarrolló la religión, versiones del origen y desarrollo del matrimonio y doctrinas sobre el desarrollo de la alfarería. Se han formulado las etapas del desarrollo económico y los pasos de la evolución de los animales domésticos, del labrado de los utensilios y del dibujo ornamental. Sin embargo, no cabe duda de que aunque determinadas herramientas hayan cambiado, pasado por una sucesión de etapas y obedecido a leyes evolutivas más o menos determinadas, la familia, el matrimonio o las creencias religiosas no están sometidas a metamorfosis simples y dramáticas. Las instituciones fundamentales de la cultura humana no han cambiado mediante transformaciones sensoriales, sino más bien mediante la creciente

diferenciación de su forma según una función cada vez más concreta. Hasta que se comprendan y describan con más exactitud la naturaleza de los distintos fenómenos culturales, su función y su forma, parece prematuro especular sobre los posibles orígenes y etapas. Los conceptos de orígenes, etapas, leyes de desarrollo y crecimiento de la cultura han permanecido nebulosos y son esencialmente no empíricos. El método de la antropología evolucionista se basaba fundamentalmente en el concepto de supervivencia, puesto que éste permitía al estudioso reconstruir las etapas pasadas a partir de las condiciones actuales. El concepto de supervivencia, no obstante, implica que una organización cultural puede sobrevivir a su función. Cuanto mejor se conoce un determinado tipo de cultura, menos supervivencias parecen haber en ella. Por tanto, la investigación evolucionista debe ir precedida por un análisis funcional de la cultura.

La misma crítica vale para la escuela difusionista o histórica, que intenta reconstruir la historia de las culturas humanas, principalmente siguiendo su difusión. Esta escuela niega la importancia de la evolución espontánea y sostiene que la cultura se ha producido, principalmente, mediante imitación o adquisición de los artefactos y las costumbres. El método de esta escuela consiste en un cuidadoso trazado de las similitudes culturales de grandes porciones del globo y en la reconstrucción especulativa de cómo se han trasladado las unidades similares de cultura de un lugar a otro. Las discusiones de los antropólogos históricos (pues existe poco consensus entre Elliot Smith y F. Boas; W. J. Perry y Pater Schmidt; Clark Wissler y Graebner; o Frobenius y Rivers) se refieren sobre todo al problema de dónde se originó un tipo de cultura, hacia dónde se trasladó y cómo fue transportado. Las diferencias se deben, fundamentalmente, a la forma en que cada escuela concibe, por un lado, la división de la cultura en sus partes componentes y, por otro lado, el proceso de difusión. Este proceso ha sido muy poco estudiado en sus manifestaciones actuales y sólo a partir de un estudio empírico de la difusión contemporánea se podrá encontrar respuesta a su historia pasada. El método de dividir la cultura en sus unidades componentes, que se supone se difunden, es todavía menos satisfactorio. Los conceptos de rasgos culturales, complejos de rasgos y *Kulturkomplexe* se aplican indiscriminadamente a utensilios sencillos o herramientas, tales como el boomerang, el arco o los palos para hacer fuego, o a características vagas de la cultura material, como la megalicidad, la sugestividad sexual de la concha de cauri o ciertos detalles de forma objetiva. La agricultura, el culto de la fertilidad y los grandes principios, aunque vagos, del agrupamiento social, tales como la organización dual, el sistema de clanes o el tipo de culto religioso, se consideran rasgos únicos, es decir, unidades de difusión. Pero la cultura no puede considerarse como un conglomerado fortuito de tales rasgos. Sólo los elementos del mismo orden pueden tratarse como unidades idénticas en la discusión; sólo los elementos compatibles se mezclan para componer un todo homogéneo. Los detalles insignificantes de la cultura material, por una parte, las instituciones sociales y los valores culturales, por otra, deben tratarse de forma distinta. No han sido inventados de la misma manera, no pueden transportarse, difundirse ni implantarse por los mismos sistemas.

El punto más débil del método de la escuela histórica es la forma en que sus miembros establecen la identidad de los elementos culturales. Pues todo el problema de la difusión histórica se plantea a partir del hecho de que se presenten rasgos real o aparentemente idénticos en dos áreas distintas. Con objeto de establecer la identidad de dos elementos de la cultura, los ilusionistas utilizan los criterios que podrían llamarse de forma no pertinente y de concatenación azarosa de los

elementos, respectivamente. La no pertenencia de la forma es un concepto fundamental, puesto que la forma, que es dictada por la necesidad interior, puede haberse desarrollado de manera independiente. Los complejos, concatenados de manera natural, también pueden ser el resultado de una evolución independiente; de ahí que no haya necesidad de considerar únicamente los rasgos fortuitamente conectados. No obstante la concatenación accidental y los detalles no pertinentes de la forma sólo pueden ser, según Graebner y sus seguidores, el resultado de una difusión directa. Pero tanto la no pertinencia de la forma como lo fortuito de la concatenación son asertos negativos, lo que en última instancia significa que la forma de un artefacto o de una institución no puede ser explicada, ni puede encontrarse la concatenación entre varios elementos de la cultura. El método histórico utiliza la ausencia de conocimientos como base de su argumento. Para que sus resultados sean válidos deben ir precedidos de un estudio funcional de la cultura dada, que debe agotar todas las posibilidades de explicar la forma por la función y de establecer relaciones entre los distintos elementos de la cultura.

Si la cultura en su aspecto material es fundamentalmente una masa de artefactos instrumentales, a primera vista parece improbable que ninguna cultura deba albergar demasiados rasgos no pertinentes, supervivencias o complejos fortuitos, ya provengan de una cultura itinerante extraña o sean traspasados como supervivencias, fragmentos inútiles de una etapa desaparecida. Todavía es menos probable que las costumbres, las instituciones o los valores morales deban presentar este carácter necrótico o no pertinente por el que se interesan fundamentalmente las escuelas evolucionistas o difusionistas.

La cultura consta de la masa de bienes e instrumentos, así como de las costumbres y de los hábitos corporales o mentales que funcionan directa o indirectamente para satisfacer las necesidades humanas. Todos los elementos de la cultura, si esta concepción es cierta, deben estar funcionando, ser activos, eficaces. El carácter esencialmente dinámico de los elementos culturales y de sus relaciones sugiere que la tarea más importante de la antropología consiste en el estudio de la función de la cultura. La antropología funcional se interesa fundamentalmente por la función de las instituciones, las costumbres, la[^] herramientas y las ideas. Sostiene que el proceso cultural está sometido a leyes y que las leyes se encuentran en la función de los verdaderos elementos de la cultura. El tratamiento de los rasgos culturales por atomización o aislamiento se considera estéril, porque la significación de la cultura consiste en la relación entre sus elementos, y no se admite la existencia de complejos culturales fortuitos o accidentales.

Para formular cierto número de principios fundamentales puede tomarse un ejemplo de la cultura material. El artefacto más simple, ampliamente utilizado en las culturas más simples, un palo liso, burdamente cortado, de unos seis o siete pies de longitud, de tal forma que puede utilizarse para excavar raíces en el cultivo del suelo, para empujar una embarcación o para caminar, constituye un elemento o rasgo de cultura ideal, pues tienen una forma fija y sencilla, aparentemente es una unidad autosuficiente y tiene gran importancia en todas las culturas. Definir la identidad cultural del palo por su forma, por la descripción de su material, su longitud, su peso, su color o cualquier otra de sus características físicas —describirlo de hecho según el criterio último de la forma que utilizan los difusionistas— sería una forma de proceder metódicamente equivocada. El palo de cavar se maneja de una manera determinada; se utiliza en el huerto o en la selva para propósitos especiales;

se obtiene y se abandona de forma algo descuidada —pues un ejemplar suele tener muy poco valor económico. Pero el palo de cavar reluce ampliamente en el esquema económico de cualquier comunidad en que se utiliza, así como en el folklore, la mitología y las costumbres. Un palo de idéntica forma puede utilizarse en la misma cultura como palo para empujar una embarcación, bastón para andar o arma rudimentaria. Pero en cada uno de estos usos específicos, el palo se incrusta en un contexto cultural distinto; es decir, se somete a distintos usos, se envuelve en distintas ideas, recibe un valor cultural distinto y por regla general se designa con nombres distintos. En cada caso forma parte integrante de un sistema distinto de actividades humanas estandarizadas. En resumen, cumple distintas funciones. Lo pertinente para el estudioso de la cultura es la diversidad de funciones y no la identidad de forma. El palo sólo existe como parte de la cultura en la medida en que se utiliza en las actividades humanas, en la medida en que sirve a necesidades humanas; y por tanto el palo de cavar, el bastón de andar, el palo para empujar una embarcación, aunque puedan ser idénticos en su naturaleza física, constituyen cada uno de ellos un elemento distinto de cultura. Pues tanto el más simple como el más complejo de los artefactos se define por su función, por el papel que juega dentro de un sistema de actividades humanas; se define por las ideas conectadas con él y por los valores que lo envuelven.

Esta conclusión tiene importancia por el hecho de que el sistema de actividades a que se refieren los objetos materiales no son fortuitos sino organizados, bien determinados, encontrándose sistemas comparables a todo lo largo del mundo de la diversidad cultural. El contexto cultural del palo de cavar, el sistema de actividades agrícolas, siempre presenta las siguientes partes componentes: una porción del territorio se deja a un lado para el uso del grupo humano según las reglas de tenencia de la tierra. Existe un cuerpo de usos tradicionales que regula la forma en que se cultiva este territorio. Las reglas técnicas, los usos ceremoniales y rituales determinan en cada cultura qué plantas se cultivan; cómo se despeja la tierra, se prepara y fertiliza el suelo; cómo, cuándo y quién celebra los actos mágicos y las ceremonias religiosas; cómo, por último, se recolectan, distribuyen, almacenan y consumen los frutos. Igualmente, el grupo de personas que es propietario del territorio, la siembra y el producto, y que trabaja en común, goza del resultado de sus trabajos y lo consume, siempre está bien definido.

Estas son las características de la institución de la agricultura tal como universalmente se encuentra dondequiera que el medio ambiente es favorable al cultivo del suelo y el nivel de la cultura lo suficientemente alto como para permitirlo. La identidad fundamental de este sistema organizado de actividades se debe fundamentalmente al hecho de que surge para la satisfacción de una profunda necesidad humana: la provisión regular de alimento básico de naturaleza vegetal. La satisfacción de esta necesidad mediante la agricultura, que asegura la posibilidad de control, regularidad de producción y abundancia relativa, es tan superior a cualquier otra actividad suministradora de comida que se vio obligada a difundirse o desarrollarse dondequiera que las circunstancias eran favorables y el nivel de la cultura lo suficiente alto.

La uniformidad fundamental de la agricultura institucionalizada se debe sin embargo a otro motivo: al principio de las posibilidades limitadas, expuesto por primera vez por Goldenweiser. Dada una necesidad cultural concreta, los medios para su satisfacción son pequeños en número y, por tanto, el dispositivo cultural que nace en respuesta a la necesidad está comprendido dentro de

estrechos límites. Dada la necesidad humana de protección, armas rudimentarias y herramientas para explorar en la oscuridad, el material más adecuado es la madera; la única forma adecuada es la larga y fina, y que además resulta fácilmente accesible. Sin embargo es posible una sociología o teoría cultural sobre el bastón de caminar, pues el bastón exhibe una diversidad de usos, ideas y misteriosas asociaciones, y en sus desarrollos ornamentales, rituales y simbólicos se convierte en parte importante de una institución tal como la magia, la jefatura y la realeza.

Las verdaderas unidades componen las de las culturas que tienen un considerable grado de permanencia, universalidad e independencia son los sistemas organizados de actividades humanas llamados instituciones. Cada institución se centra alrededor de una necesidad fundamental, una permanentemente a un grupo de personas en una tarea cooperativa y tiene su cuerpo especial de doctrina y su técnica artesanal. Las instituciones no están correlacionadas de forma simple y directa con sus funciones: una necesidad no recibe satisfacción en una institución, sino que las instituciones presentan una pronunciada amalgama de funciones y tienen carácter sintético. El principio local o territorial y la relación mediante la procreación actúan como los factores integradores más importantes. Cada institución se basa en un substrato de material de medio ambiente compartido y de aparato cultural.

Sólo es posible definir la identidad cultural por cualquiera de los artefactos situándola dentro del contexto cultural de una institución, mostrando cómo funciona culturalmente. Un palo puntiagudo, es decir, una lanza, que se utiliza como arma de caza conduce al estudio del tipo de caza que se practica en una comunidad dada, en la que funcionan los derechos legales de la caza, la organización del equipo cazador, la técnica, el ritual mágico, la distribución de la caza, así como la relación del concreto tipo de caza con otros tipos y la importancia general de la caza dentro de la economía de la tribu. Las canoas han solido utilizarse como rasgos característicos para el establecimiento de afinidades culturales y, de ahí, como pruebas de la difusión, porque la forma varía dentro de amplio abanico y presenta tipos de carácter sobresaliente, tales como la canoa con uno o dos flotadores, la balsa, el kayak, el catamarán o la canoa doble. Y sin embargo, estos complejos artefactos no pueden definirse sólo por la forma. La canoa, para la gente que la fabrica, posee, utiliza y valora, es fundamentalmente un medio para un fin. Tienen que atravesar una extensión de agua, bien porque viven en pequeñas islas o en viviendas sobre estacadas; o porque quieren comerciar o tener pescado o hacer la guerra; o por el deseo de explorar y de aventuras. El objeto material, la embarcación, su forma, sus peculiaridades, están determinados por el uso especial a que se destina. Cada uso dicta un sistema determinado de navegar, es decir, en primer lugar, la técnica de utilizar remos, remo timón, el mástil, el aparejo o las velas. Tales técnicas, sin embargo, se basan invariablemente en los conocimientos: principios de estabilidad, flotación, condiciones de velocidad y respuesta al timón. La forma y la estructura de la canoa están estrechamente relacionadas con la técnica y la forma de su utilización. Sin embargo, se dispone de innumerables descripciones de la simple forma y estructura de la canoa, mientras que se sabe poco sobre la técnica de navegación y la relación de ésta con el uso concreto a que se destina la canoa.

La canoa también tiene su sociología. Incluso cuando la tripula una sola persona, es una propiedad que se fabrica, se presta o se alquila, y en esto está invariablemente involucrado tanto el grupo como el individuo. Pero generalmente la canoa tiene que ser manejada por una tripulación y

esto entraña la compleja sociología de la propiedad, de la división de funciones, de los derechos y de las obligaciones. Todo esto se vuelve más complicado por el hecho de que una gran embarcación tiene que fabricarse comunitariamente, y la producción y la propiedad suelen estar relacionadas. Todos estos hechos, que son complejos pero regulados, que presentan distintos aspectos, todos los cuales están relacionados según reglas concretas, determinan la forma de la canoa. La forma no puede tratarse como un rasgo independiente y autosuficiente, accidental y no pertinente, que se difunde solo sin su contexto. Todos los supuestos, argumentos y conclusiones relativos a la difusión de un elemento y a la expansión de una cultura en general, tendrán que modificarse una vez que se reconozca que lo que se difunden son las instituciones y no los rasgos, ni las formas ni los complejos fortuitos.

En la construcción de una canoa de altura hay determinados elementos estables de forma determinados por la naturaleza de la acción para la que la embarcación es un instrumento. Hay ciertos elementos variables debidos bien a las posibilidades alternativas de solución o bien a detalles menos importantes asociados con una posible solución. Este es un principio universal que se aplica a todos los artefactos. Los productos que se utilizan para la satisfacción directa de las necesidades corporales o se consumen en el uso deben cumplir condiciones directamente planteadas por las necesidades corporales. Los comestibles, por ejemplo, están determinados dentro de ciertos límites por la fisiología; deben ser alimenticios, digeribles, no venenosos. Por supuesto, también están determinados por el medio ambiente y por el nivel de la cultura. Las viviendas, las ropas, los refugios, el fuego como fuente de calor, luz y sequedad, las armas, las embarcaciones y los caminos están determinados dentro de ciertos límites por las necesidades corporales a que están correlacionados. Los instrumentos, las herramientas o las máquinas que se utilizan para la producción de bienes tienen definida su naturaleza y su forma por el propósito para el que van a ser utilizados. Cortar o raspar, juntar o machacar, golpear o impeler, horadar o taladrar, definen la forma del objeto dentro de estrechos límites.

Pero se presentan variaciones dentro de los límites que impone la función principal, que hace que el carácter principal del artefacto se mantenga estable. No hay infinitas variaciones, sino que se presenta un tipo fijo, como si hubiera habido una elección y luego se adhiriera a ella. En cualquier comunidad marinera, por ejemplo, no se encuentra una infinita variedad de embarcaciones que vayan desde el simple tronco vaciado hasta la complicada canoa; la mayor parte de las veces se presentan unas pocas formas, distintas en tamaño y construcción y también en el marco y el propósito sociales, y cada forma tradicional se reproduce constantemente hasta en el menor detalle de la decoración y del proceso de construcción.

Hasta el momento la antropología ha concentrado su atención en estas regularidades secundarias de forma que no pueden ser explicadas por la función fundamental del objeto. La presencia regular de tales detalles de forma aparentemente accidentales ha planteado el problema de si se deben a invenciones independientes o a difusión. Pero muchos de estos detalles deben explicarse por el contexto cultural; es decir, la forma concreta en que un objeto es utilizado por un hombre o un grupo de personas, por las ideas, ritos y asociaciones ceremoniales que rodean su uso principal. La ornamentación de un bastón de caminar generalmente significa que ha recibido dentro de la cultura una asociación ceremonial o religiosa. Un palo de cavar puede ser pesado, puntiagudo o romo,

según el tipo de suelo, las plantas que crezcan y el tipo de cultivo. La explicación de la canoa de los mares del Sur puede encontrarse en el hecho de que su disposición da mayor estabilidad, seguridad y manejabilidad, teniendo en cuenta las limitaciones en materiales y (en técnica artesana de las culturas oceánicas).

La forma de los objetos culturales está determinada, por una parte, por las necesidades corporales directas y, por otra, por los usos instrumentales, pero esta división en necesidades y usos no es completa ni satisfactoria. El bastón ceremonial que se utiliza como señal de rango o de cargo no es una herramienta ni una mercancía, y las costumbres, palabras y creencias no pueden remitirse a la fisiología ni al taller.

El hombre, como cualquier otro animal, debe alimentarse y reproducirse para continuar existiendo individual y racialmente. También debe tener refugios permanentes contra los peligros procedentes del medio ambiente físico, de los animales y de los otros seres humanos. Debe conseguirse todo un abanico de necesarias comodidades corporales: refugio, calor, lecho seco y medios de limpieza. La satisfacción eficaz de estas necesidades corporales primarias impone o dicta a cada cultura cierto número de aspectos fundamentales; instituciones para la nutrición, o la intendencia; instituciones para el emparejamiento y la reproducción; y organizaciones para la defensa y la comodidad. Las necesidades orgánicas del hombre constituyen los imperativos básicos que conducen al desarrollo de la cultura, en la medida en que obligan a toda comunidad a llevar a cabo cierto número de actividades organizadas. La religión o la magia, el mantenimiento de la ley o los sistemas de conocimiento y la mitología se presentan con tan constante regularidad en todas las culturas que puede concluirse que también son el resultado de profundas necesidades o imperativos.

El modo cultural de satisfacer estas necesidades biológicas del organismo humano creó nuevas condiciones y, de este modo, impuso nuevos imperativos culturales. Con insignificantes excepciones, el deseo de comida no lleva al hombre a un contacto directo con la naturaleza ni le fuerza a consumir los frutos tal como crecen en la selva. En todas las culturas, por simples que sean, el alimento básico se prepara y guisa y come según reglas estrictas dentro de un grupo determinado, y observando maneras, derechos y tabúes. Generalmente se obtiene por procedimientos más o menos complicados, que se llevan a cabo colectivamente, como en el caso de la agricultura, el intercambio, o algún otro sistema de cooperación social y distribución comunitaria. En todos los casos el hombre depende de aparatos o armas artificialmente producidos: los instrumentos agrícolas, las embarcaciones y los aparejos de pesca. Igualmente depende de la cooperación organizada y de los valores económicos y morales.

De este modo, a partir de la satisfacción de las necesidades fisiológicas nacen imperativos derivados. Puesto que esencialmente son medios para un fin, pueden ser denominados imperativos instrumentales de la cultura. Son tan indispensables para la intendencia humana, para la satisfacción de sus necesidades nutritivas, como la *materia prima* del alimento y los procedimientos de su ingestión. Pues el hombre está moldeado de tal forma que si se viera privado de su organización económica y de sus instrumentos perecería con la misma seguridad que si se le retirara la sustancia de sus alimentos.

Desde el punto de vista biológico, la continuidad de la raza puede lograrse de forma muy simple; bastaría con que la gente copulara, produjera dos o en ocasiones más hijos por pareja, para asegurar que sobrevivirían dos individuos por cada dos que murieran. Si sólo la biología controlara la procreación humana, la gente se emparejaría según leyes fisiológicas, que son las mismas para todas las especies; produciría descendencia según el curso natural del embarazo y el alumbramiento; y la especie animal hombre tendría una típica vida familiar, fisiológicamente determinada. La familia humana, la unidad biológica, presentaría entonces la misma constitución a todo lo ancho de la humanidad. También quedaría fuera del campo de la ciencia de la cultura, como han postulado muchos sociólogos, singularmente Durkheim. Pero en lugar de esto, el emparejamiento, es decir, el sistema de hacer la corte, el amor y la selección de consortes está tradicionalmente determinado en todas las sociedades humanas por un cuerpo de costumbres culturales que prevalecen en cada comunidad. Existen reglas que prohíben el matrimonio de determinadas personas y que hacen deseable, si no obligatorio, que otras se casen; existen reglas de castidad y reglas de libertinaje; hay elementos estrictamente culturales que se mezclan con el impulso natural y producen un atractivo ideal que oscila de una sociedad y una cultura a otra. En lugar de la uniformidad biológicamente determinada, existen una enorme variedad de costumbres sexuales y dispositivos para hacer la corte que regulan el emparejamiento. Dentro de cualquier cultura humana, el matrimonio no es de ninguna forma una simple unión sexual o cohabitación de dos personas. Invariablemente es un contrato legal que determina el modo en que el marido y la esposa deben vivir juntos y las condiciones económicas de su unión, así como la cooperación en la propiedad, las mutuas contribuciones y las contribuciones de los respectivos parientes de cada consorte. Invariablemente es una ceremonia pública, un asunto de interés social, que implica a grandes grupos de personas así como a los actores principales. Su disolución también está sometida a reglas tradicionales fijas.

Tampoco la paternidad es una simple relación biológica. La concepción es objeto de un rico folklore tradicional en todas las comunidades humanas y tiene su aspecto legal en las reglas que discriminan los hijos concebidos en el matrimonio y de los que nacen fuera de él. El embarazo está envuelto en una atmósfera de reglas y valores morales. Por regla general, la madre que espera se ve obligada a llevar un modo de vida especial, rodeada de tabúes, todos los cuales tiene que observar a cuenta del bienestar del niño. Existe, pues, una maternidad anticipada, culturalmente establecida, que precede al hecho biológico. El alumbramiento es también un acontecimiento profundamente modificado por los concomitantes rituales, legales, mágicos y religiosos, en los que se moldean las emociones de la madre, sus relaciones con el hijo y las relaciones de ambos con el grupo social de acuerdo con una pauta tradicional concreta. Tampoco el padre es pasivo o indiferente al alumbramiento. La tradición define dentro de límites estrechos las obligaciones de los padres durante la primera parte del embarazo y la forma en que se dividen entre el marido y la esposa, y en parte se trasladan incluso a algunos parientes más lejanos.

El parentesco, el lazo entre el niño y sus padres y parientes, nunca es un asunto dejado al azar. Su desarrollo está determinado por el sistema legal de la comunidad, que organiza sobre una pauta concreta todas las respuestas emocionales así como todas las obligaciones, actitudes morales y obligaciones consuetudinarias. La importante distinción entre parientes matrilineales y patrilineales, el desarrollo de relaciones de parentesco más amplias o clasificatorias, así como la formación de clanes o *sibs*, en los que grandes grupos de parientes son tratados hasta cierto punto como

verdaderos parientes, constituyen modificaciones culturales del parentesco natural. De este modo, en las sociedades humanas, la procreación se convierte en un vasto esquema cultural. La necesidad racial de continuidad no se satisface por la mera acción de los impulsos fisiológicos y los procesos fisiológicos, sino mediante el funcionamiento de reglas tradicionales asociadas a un aparato de cultura material. El esquema procreador, además, se considera compuesto de varias instituciones componentes: la corte normativizada, el matrimonio, la paternidad, el parentesco y la pertenencia al clan. De la misma manera, el esquema nutritivo puede dividirse en instituciones consumidoras, es decir, la familia y el club con su refectorio de hombres; las instituciones productivas de la agricultura, la pesca y la caza tribal; y las instituciones distributivas, como los mercados y dispositivos comerciales. Los impulsos actúan en forma de órdenes sociales o culturales, que son las reinterpretaciones de los impulsos fisiológicos en términos de reglas sociales tradicionalmente sancionadas. El ser humano empieza a hacer la corte o a cavar el suelo, a hacer el amor o a ir de pesca o de caza, no porque lo mueva directamente el instinto, sino porque la rutina de su tribu le hace hacer estas cosas. Al mismo tiempo, la rutina tribal le asegura que sus necesidades fisiológicas serán satisfechas y que los medios culturales de satisfacción se conformarán a la misma pauta, con sólo pequeñas variaciones de detalle. El motivo directo de las acciones humanas se expresa en términos culturales y se atiene a una pauta cultural. Pero las exigencias culturales siempre ofrecen al hombre satisfacer sus necesidades de manera más o menos directa, y en conjunto el sistema de exigencias culturales de una sociedad dada deja muy pocas necesidades fisiológicas sin satisfacer.

En muchas instituciones humanas se produce una amalgama de funciones. La familia no es sólo una institución simplemente reproductora: es una de las principales instituciones nutricias y una unidad legal y económica, y muchas veces religiosa. La familia es el lugar donde se sirve a la continuidad cultural mediante la educación. Esta amalgama de funciones dentro de la misma institución no es fortuita. La mayor parte de las necesidades fundamentales del hombre están tan concatenadas que su satisfacción puede conseguirse mejor dentro del mismo grupo humano y mediante un aparato combinado de cultura material. Incluso la fisiología humana hace que el nacimiento vaya seguido de la lactancia, y ésta va inevitablemente asociada a los tiernos cuidados de la madre al niño, que gradualmente se transforman en los primeros servicios educativos. La madre necesita un compañero varón y el grupo de parentesco debe convertirse en una asociación cooperativa y educativa. El hecho de que el matrimonio sea una relación económica educativa y procreadora influye profundamente en el noviazgo, y este se convierte en una selección de compañerismo, trabajo común y responsabilidades comunes para toda la vida, de tal forma que el sexo debe combinarse con otras exigencias personales y culturales.

Educación significa entrenamiento en la utilización de instrumentos y bienes, en el conocimiento de la tradición, en el manejo del poder y la responsabilidad sociales. Los padres que desarrollan en su prole actitudes económicas, destrezas técnicas, obligaciones morales y sociales, también tienen que traspasarle sus posesiones, su status o su cargo. Por tanto, la relación doméstica implica un sistema de leyes de herencia, de filiación y de sucesión.

De este modo queda clarificada la relación entre la necesidad cultural, un hecho social total, por una parte, y los motivos individuales en que se transforma por otra. La necesidad cultural es la masa de condiciones que deben cumplirse si la comunidad ha de sobrevivir y continuar su cultura. Los

motivos individuales, por otra parte, no tienen nada que ver con postulados tales como la continuidad de la raza o la continuidad de la cultura, ni siquiera con la necesidad de nutrición. Pocas personas, salvajes o civilizadas, se dan cuenta de que tales necesidades generales existen. El salvaje ignora o sólo es vagamente consciente de que el hecho del emparejamiento produce niños y que la comida sostiene al cuerpo. Lo que está presente para la conciencia individual es un apetito culturalmente conformado que impulsa a la gente, en ciertas estaciones, a buscar un compañero o bien, en determinadas circunstancias, a buscar frutos silvestres, cavar la tierra o ir de pesca. Los fines sociológicos nunca están presentes en los indígenas, y nunca se ha encontrado una legislación tribal en gran escala. Por ejemplo una teoría como la de Frazer relativa a los orígenes de la exogamia como un acto deliberado de la ley originaria resulta insostenible. A todo lo largo de la literatura antropológica existe una confusión entre necesidades culturales, que se manifiestan en vastos proyectos, esquemas o aspectos de la constitución social, y motivación consciente, que existe como un hecho psicológico en el entendimiento del miembro individual de la sociedad.

La costumbre, el modo normal de comportamiento que tradicionalmente se impone a los miembros de una comunidad, puede actuar o funcionar. El noviazgo, por ejemplo, no es más que una etapa del proceso culturalmente determinado de la procreación. Consiste en la masa de dispositivos que permiten una adecuada selección matrimonial. Dado que el contrato matrimonial varía considerablemente de una cultura a otra, las consideraciones de adecuación sexual, legal y económica también varían, y los mecanismos mediante los cuales se combinan estos distintos elementos no pueden ser los mismos. Cualquiera que pueda ser la libertad sexual permitida, en ninguna sociedad humana se consiente que los jóvenes sean completamente indiscriminados o promiscuos en las experiencias amorosas sexuales. Se conocen tres grandes tipos de limitaciones: la prohibición del incesto, el respeto a las obligaciones matrimoniales anteriores y las reglas combinadas de exogamia y endogamia. La prohibición del incesto, con unas pocas excepciones insignificantes, es universal. Si pudiera demostrarse que el incesto es biológicamente pernicioso, la función de este tabú universal resultaría evidente. Pero los especialistas en la herencia no están de acuerdo sobre el asunto. No obstante, es posible demostrar que desde un punto de vista sociológico la función de los tabúes del incesto tiene gran importancia. El impulso sexual, que en general es una fuerza muy desordenada y socialmente destructiva, no puede penetrar en un sentimiento previamente existente sin dar lugar a un cambio revolucionario. El interés sexual, por tanto, es incompatible con cualquier forma de relación familiar, sea entre padres e hijos o entre hermanos y hermanas, pues estas relaciones se constituyen en el período presexual de la vida humana y se fundan en profundas necesidades fisiológicas de carácter no sexual. Si se permitiera que la pasión erótica invadiera los recintos del hogar no solamente crearía celos y elementos de competencia y desorganizaría la familia, sino que también subvertiría los lazos de parentesco más fundamentales sobre los que se basa el futuro desarrollo de todas las relaciones sociales. Dentro de cada familia sólo puede permitirse una relación erótica y ésta es la relación del marido y la esposa, que aunque desde un principio está construida a partir de elementos eróticos debe ajustarse muy sutilmente a las que permitiera el incesto no podría desarrollar familias estables; por tanto, quedaría privada de los más fuertes cimientos del parentesco y esto, en una sociedad primitiva, significaría la ausencia del orden social.

La exogamia elimina el sexo de todo un conjunto de relaciones sociales, aquellas que se producen entre los miembros masculinos y femeninos del mismo clan. Puesto que el clan constituye el grupo cooperativo típico, cuyos miembros están unidos por cierto número de intereses y actividades legales, ceremoniales y económicos, al quitar de la cooperación del trabajo diario un elemento destructivo y de competencia, la exogamia cumple una vez más una importante función cultural. La salvaguardia general de la exclusividad sexual del matrimonio establece esa relativa estabilidad del matrimonio que también es inevitable si la institución no ha de ser minada por los celos y desconfianzas del galanteo competitivo. El hecho de que ninguna de las reglas del incesto, la exogamia y el adulterio nunca funcionen con absoluta precisión y fuerza automática sólo refuerza la lógica de este argumento, pues lo más importante es la eliminación del funcionamiento abierto del sexo. La evasión subrepticia de las reglas y las ocasionales anulaciones en momentos ceremoniales operan como válvulas y reacciones de seguridad contra su severidad muchas veces fastidiosa.

Las reglas tradicionales determinan las ocasiones de hacer el amor, los métodos de aproximación y de galanteo, incluso los medios para atraer y gustar. La tradición también permite determinadas libertades e incluso excesos, aunque también les establece límites rigurosos. Estos límites determinan el grado de publicidad, de promiscuidad, de indecencias verbales y activas; determinan lo que se debe considerar normal y lo que se debe considerar perversión. En todo esto, los auténticos impulsos del comportamiento humano sexual no consisten en impulsos fisiológicos naturales, sino que se presentan a la conciencia humana en forma de mandamientos dictados por la tradición. La poderosa influencia destructiva del sexo tiene que contar con un juego libre dentro de unos límites. El principal tipo de libertad regulada es la libertad de copular que se deja a las personas solteras, que muchas veces es considerado equivocadamente como una supervivencia de la promiscuidad primitiva. Para apreciar la función de la relajación prenupcial, ésta debe ponerse en correlación con los hechos biológicos, con la institución del matrimonio y con la relación entre padres e hijos dentro de la familia. El impulso sexual que lleva a las personas a copular es extraordinariamente más poderoso que cualquier otro motivo. Allí donde el matrimonio es la condición indispensable para la copulación, el impulso que supera todas las demás consideraciones debe conducir a uniones que no son adecuadas ni estables, espiritual ni fisiológicamente. En las culturas más elevadas, el entrenamiento moral y la subordinación del sexo a intereses culturales más amplios funcionan como salvaguardias generales contra el dominio exclusivo del elemento erótico en el matrimonio, o bien los matrimonios culturalmente determinados, concertados por los padres o por las familias, aseguran la influencia de factores económicos y culturales sobre el simple erotismo. En ciertas comunidades primitivas así como en grandes sectores del campesinado europeo, el emparejamiento de prueba, como forma de asegurar la compatibilidad personal y también en gran medida como medio para eliminar la simple urgencia sexual, funciona como una salvaguardia de la institución del matrimonio permanente. Gracias a las libertades prematrimoniales durante el noviazgo, la gente deja de valorar el simple señuelo del atractivo erótico y, por otra parte, se ve cada vez más influida por las afinidades personales, si no existe incompatibilidad fisiológica. La función, pues, de la libertad prematrimonial consiste en que influye en la elección matrimonial, que se convierte en deliberada, basada en la experiencia y orientada por consideraciones más amplias y sintéticas que el ciego impulso sexual. Por tanto, la falta de castidad prematrimonial funciona como una forma de preparación del matrimonio, eliminando el impulso sexual crudo,

empírico y no educado, y fundiendo este impulso con otros en una apreciación más profunda de la personalidad,

La *couvade*, el ritual simbólico mediante el cual un hombre imita el sobreparto mientras la esposa va a su trabajo, no es tampoco una supervivencia, sino que puede explicarse funcionalmente por su contexto cultural.

En las ideas, costumbres y dispositivos sociales referentes a la concepción, el embarazo y el alumbramiento, el hecho de la maternidad está culturalmente determinado sobre todo por su naturaleza biológica. La paternidad se establece de forma simétrica, mediante reglas en las que el padre tiene que imitar en parte los tabúes, las observancias y reglas de conducta que tradicionalmente recaen sobre la madre y también que encargarse de determinadas funciones asociadas. El comportamiento del padre en el nacimiento está estrictamente determinado, y en todas partes, tanto si se le excluye de la compañía de la madre como si se le obliga a asistir, tanto si se le considera peligroso como indispensable para el bienestar de la madre y del niño, el padre tiene que asumir un rol concreto, estrictamente prescrito. Más adelante el padre comparte gran parte de las obligaciones de la madre; la sigue y la sustituye en gran parte de los tiernos cuidados que recaen sobre el infante. La función de la *couvade* consiste en establecer la paternidad social mediante la asimilación simbólica del padre a la madre. Lejos de ser una supervivencia o un rasgo muerto o inútil, la *couvade* es simplemente uno de los actos rituales creativos que están en la base de la institución de la familia. Su naturaleza puede comprenderse, no mediante aislamiento, sino situándolo dentro de las instituciones a las que pertenecen, comprendiéndolo como parte integrante de la institución de la familia.

Las terminologías clasificatorias se conciben como si al mismo tiempo reunieran un «plan inteligente» (en palabras de Morgan) para la clasificación de los parientes. En la teoría de Morgan se suponía que esta clasificación proporcionaba con precisión casi matemática los límites de la paternidad potencial. Según teorías más recientes, sobre todo la de Rivers, las terminologías clasificatorias fueron en algún momento la manifestación clara y real de anómalos matrimonios. Cualquiera que sea el aspecto concreto de las distintas teorías, el dato de las terminologías clasificatorias ha sido la fuente de un torrente de especulaciones sobre las etapas de la evolución del matrimonio, sobre las uniones anómalas, sobre la promiscuidad y la gerontocracia primitivas, sobre el clan u, otros esquemas procreativos comunitarios que en una u otra etapa ocupan el lugar de la familia. No obstante, pocos fueron los que investigaron seriamente la función actual de los términos clasificatorios. McLennan sugirió que podrían ser una forma simplemente educada de tratamiento, y en esto fue seguido por unos cuantos autores. Pero puesto que estas nomenclaturas están muy rígidamente adheridas y puesto que, como ha mostrado Rivers, están asociadas a concretos status sociales, la explicación de McLennan tiene que ser descartada.

Las terminologías clasificatorias, no obstante, cumplen una función muy importante y muy concreta, que sólo puede apreciarse a partir de un cuidadoso estudio de cómo los términos desarrollan significado durante la historia biográfica de un miembro de la tribu. El primer significado que adquiere el niño es siempre individual. Se basa en las relaciones personales con el padre y la madre, con los hermanos y hermanas. Siempre se adquiere un completo equipo de

términos familiares, con significados individuales bien determinados, antes que cualquier otro desarrollo lingüístico. Pero luego tiene lugar una serie de extensiones del significado. Las palabras padre y madre se aplican primero a la hermana de la madre y al hermano del padre, respectivamente, pero se aplican a estas personas de manera francamente metafórica, es decir, con un significado ampliado y distinto, que de ninguna forma interfiere u obstaculiza el significado original cuando se aplica a los padres originales. La extensión tiene lugar porque, en una sociedad primitiva, los parientes más próximos tienen la obligación de actuar como sustitutos de los padres, de sustituir a los progenitores de los niños en caso de muerte o ausencia, y en todos los casos deben compartir sus obligaciones en una considerable medida. Sin embargo, hasta que no tenga lugar una completa adopción, los parientes sustitutivos no reemplazan a los originales y en ningún caso se confunden o identifican los dos conjuntos. Simplemente se asimilan de forma parcial. El acto de nombrar a las personas siempre es un acto semilegal, especialmente en las comunidades primitivas. Así como en las ceremonias de adopción se imita el nacimiento verdadero, en la *couvade* se simula un alumbramiento, en el acto de la hermandad de sangre hay ficciones tales como el intercambio de sangre, en el matrimonio una atadura, unión u obligación simbólica o un acto de comida común y aparición pública común a veces, igualmente aquí una relación derivada, parcialmente establecida, se caracteriza por el acto de la imitación verbal en el nombramiento. La función del uso verbal clasificatorio consiste, pues, en establecer los derechos legales de la paternidad y maternidad delegada mediante la metáfora unitiva de la extensión de los términos de parentesco. El descubrimiento de la función de la terminología clasificatoria abre un conjunto de nuevos problemas: el estudio de la situación inicial del parentesco, de la extensión del significado del parentesco, del parcial hacerse cargo de las obligaciones de parentesco y de los cambios producidos en las anteriores relaciones por tales extensiones. Se trata de problemas empíricos que no llevan a la mera especulación, sino a un estudio más completo de los hechos que se producen sobre el terreno de investigación. Al mismo tiempo, el descubrimiento de la función del uso de la terminología clasificatoria en términos de la realidad sociológica actual corta las razones en las que se basaban series enteras de especulaciones según las cuales las nomenclaturas salvajes debían explicarse como supervivencias de etapas anteriores del matrimonio humano.

El aparato de la domesticidad influye en el aspecto moral o espiritual de la vida familiar. Su substrato material consiste en los alojamientos, los dispositivos internos, los aparatos de cocina y los instrumentos domésticos y también el modo de asentamiento, es decir, la forma en que se reparten los alojamientos sobre el territorio. Este substrato material entra de la forma más sutil en la textura de la vida familiar e influye profundamente en sus aspectos legales, económicos y morales. La constitución de una familia característica de una cultura va profundamente asociada al aspecto material del interior del alojamiento, tanto si se trata de un rascacielos como de un refugio, de un suntuoso apartamento o de un cobertizo. Existe un infinito campo de asociaciones personales íntimas en el hogar desde la infancia y adolescencia, a través de la pubertad y el despertar emocional, la etapa de noviazgo y el principio de la vida matrimonial, hasta la ancianidad. Estas implicaciones sentimentales y románticas de estos hechos se reconocen, en la cultura contemporánea, en la preservación y culto de los lugares de nacimiento y hogares de los grandes hombres. Pero aunque se conoce gran parte de la tecnología de la construcción de viviendas e incluso de la estructura de las casas en diversas culturas, y aunque también se conoce mucho sobre la constitución de la familia, pocas descripciones se ocupan de la relación entre la forma de

alojamiento y la forma de los dispositivos domésticos, por una parte, y la constitución de la familia, por otra, y sin embargo tales relaciones existen. El solar familiar aislado, distante de todos los demás, produce una familia fuertemente unida, autosuficiente económicamente, así como moralmente independiente. Las casas autónomas reunidas en comunidades de aldea permiten una textura mucho más apretada del parentesco derivado y una mayor amplitud de la cooperación local. Las casas compuestas de familias unidas, especialmente cuando están unidas bajo un propietario, constituyen las bases necesarias para una familia extendida o *Grossfamilie*. Las grandes casas comunitarias donde sólo los distintos hogares o porciones diferencian a las distintas familias componentes colaboran a un sistema de parentesco aún más entrelazado. Por último, la existencia de clubes especiales, donde los hombres, los solteros o las muchachas no casadas de la comunidad duermen, comen o guisan juntos, está evidentemente correlacionada con la estructura general de una comunidad en la que el parentesco se complica por grados de edad, sociedades secretas y otras asociaciones masculinas o femeninas, y generalmente también está correlacionado con la presencia o ausencia de libertad sexual.

Cuanto más se sigue la correlación entre la sociología y la forma de los asentamientos y alojamientos, mejor se comprende cada parte. Mientras que, por una parte, la forma de los dispositivos materiales recibe su única significación a partir de su contexto sociológico, por otra parte toda la determinación objetiva de los fenómenos sociales y morales puede definirse y describirse mejor en términos de substrato material, dado que éste moldea e influye en la vida social y espiritual de una cultura. Los dispositivos del interior de la casa también muestran la necesidad de un estudio paralelo y en correlación de lo material y lo espiritual. El escaso mobiliario, el hogar, los bancos de dormir, las esteras y colgadores de una choza indígena muestran una simplicidad, incluso una pobreza de forma que, no obstante, se vuelve inmensamente significativa con ayuda de la profundidad y la clasificación de la asociación sociológica y espiritual. El hogar, por ejemplo, cambia poco de forma; desde el punto de vista meramente técnico, bastan unas pocas indicaciones sobre cómo se colocan las piedras, cómo se expulsa el humo, cómo se utiliza el fuego para calentar o para iluminar, cómo se disponen los soportes para guisar. Pero incluso al exponer estos simples detalles, uno se ve arrastrado al estudio de los usos característicos del fuego, a las indicaciones de las actitudes y emociones humanas; en resumen, al análisis de las costumbres sociales y morales que se constituyen alrededor del hogar. Pues el hogar es el centro de la vida doméstica; y la manera en que se utiliza, las costumbres para encenderlo, mantenerlo y extinguirlo, el culto doméstico que suele desarrollarse a su alrededor, la mitología y la significación simbólica del hogar, son datos indispensables para el estudio de la domesticidad y de su lugar dentro de la cultura. En las islas Trobriand, por ejemplo, el hogar tiene que situarse en el centro, para evitar los hechizos, que son especialmente eficaces si utilizan el humo para entrar desde fuera. El hogar es una propiedad especial de las mujeres. Hasta cierto punto, guisar es tabú para los hombres y su proximidad contamina los alimentos vegetales no guisados. De ahí que exista una división entre almacenes y casas de guisar en las aldeas. Todo esto hace que el simple dispositivo material de una casa sea una realidad social, moral, legal y religiosa.

El dispositivo de los bancos para dormir está correlacionado con el lado sexual y de parentesco de la vida matrimonial, con el tabú del incesto y la necesidad de casas para los solteros; el acceso a la casa está correlacionado con el aislamiento de la vida familiar, con la propiedad y la moralidad

sexual. En todas partes la forma se hace más y más significativa conforme se comprende mejor la relación entre las realidades sociológicas y su substrato material. Las ideas, las costumbres y las leyes codifican y determinan los dispositivos materiales, mientras que estos últimos son los principales aparatos que moldean a cada nueva generación en la pauta tradicional típica de su sociedad.

Las necesidades biológicas fundamentales de una comunidad, es decir, las condiciones en que una cultura puede prosperar, desarrollarse y continuar, se satisfacen de una forma indirecta que impone condiciones secundarias o derivadas. Estas pueden designarse como imperativos instrumentales de la cultura. El conjunto de la masa de cultura material debe producirse, mantenerse, distribuirse y utilizarse. Por tanto, en cada cultura se encuentra un sistema de reglas o mandamientos que determina las actividades, los usos y los valores mediante los cuales se produce, almacena y reparte la comida, se manufacturan, poseen y utilizan los bienes, se preparan e incorporan las herramientas a la producción. La organización económica es indispensable para cualquier comunidad, y la cultura siempre debe mantenerse en contacto con este substrato material.

Entre los primitivos más inferiores existe cooperación regulada incluso en actividades tan simples como la búsqueda de alimentos. A veces tienen que abastecer a grandes reuniones tribales y ello exige un complicado sistema de intendencia. Existe división del trabajo dentro de la familia y la cooperación de las familias dentro de la comunidad local nunca es un asunto económico sencillo. El mantenimiento del principio utilitario de la producción está estrechamente vinculado a actividades artísticas, mágicas, religiosas y ceremoniales. La propiedad primitiva de la tierra, de la posesión personal y de los distintos medios de producción es mucho más complicada de lo que suponía la vieja antropología, y el estudio de la economía primitiva está desarrollando un considerable interés por lo que podría denominarse las primeras formas del derecho civil.

Cooperación significa sacrificio, esfuerzo, subordinación de las inclinaciones y de los intereses privados a los fines comunes de la comunidad, la existencia de coacción social. La vida en común propicia distintas tentaciones, especialmente a impulsos del sexo, y como consecuencia, se hace inevitable un sistema de prohibiciones y coacciones, así como de reglas obligatorias. La producción económica proporciona al hombre las cosas deseadas y valoradas, no indiscriminadamente accesibles para uso y disfrute por todo el mundo por igual, y es por ello que surgen y se hacen cumplir las reglas de la propiedad, de la posesión y del uso. La organización concreta entraña diferencias de rango, liderazgo, status e influencia. La jerarquía desarrolla las ambiciones sociales y exige salvaguardias que se sancionan de manera efectiva. Todo este conjunto de problemas ha sido señaladamente omitido porque la ley y sus sanciones, en la sociedad primitiva, raramente están personificadas en instituciones especiales. La legislación, las sanciones legales y la administración efectiva de las reglas tribales suelen llevarse a cabo muchas veces como subproductos de otras actividades. El mantenimiento de la ley suele ser una de las funciones secundarias o derivadas de instituciones como la familia, la comunidad local y la organización tribal. Pero aunque no estén contenidas en un cuerpo específico de reglas codificadas ni tampoco desempeñadas por grupos especialmente organizados de personas, las sanciones de la ley primitiva funcionan sin embargo de forma concreta y desarrollan rasgos concretos en las instituciones a que pertenecen. Pues es esencialmente incorrecto sostener que, como se ha hecho con frecuencia, la ley primitiva funciona

automáticamente y el salvaje es por naturaleza un ciudadano que se somete a la ley. Las reglas de conducta deben ser grabadas en cada nueva generación mediante la educación; es decir, debe asegurarse la continuidad de la cultura a través de la instrumentalización de la tradición. La primera condición es la existencia de signos simbólicos mediante los cuales pueda traspassarse de una generación a otra la experiencia acumulada. El lenguaje constituye el tipo más importantes de tales signos simbólicos. El lenguaje no contiene la experiencia; más bien es un sistema de hábitos sonoros que acompaña al desarrollo de la experiencia cultural de toda comunidad humana y se convierte en parte integrante de esta experiencia cultural. En las culturas primitivas, la tradición se mantiene oral. El habla de una comunidad primitiva está llena de dichos establecidos, máximas, reglas y reflexiones que traspasan de forma estereotipada la sabiduría de una generación a otra. Los cuentos populares y la mitología constituyen otro aspecto de la tradición verbal. En las culturas más elevadas se añade la escritura para transportar la tradición oral. El no haberse dado cuenta de que el lenguaje es una parte integrante de la cultura ha llevado a vagos, metafóricos y equivocados paralelos entre las sociedades animales y la cultura humana, que han perjudicado mucho a la sociología. Si se comprendiera claramente que la cultura no existe sin el lenguaje, el estudio de las comunidades animales dejaría de formar parte de la sociología y las adaptaciones de los animales a la naturaleza se distinguirían claramente de la cultura. En la sociedad primitiva, la educación raramente implica instituciones especiales. La familia, el grupo parientes consanguíneos, la comunidad local, los grados de edad, las sociedades secretas, los campos de iniciación, los grupos profesionales o gremios de técnicos, la habilidad mágica o religiosa, son las instituciones que corresponden, en algunas de sus funciones derivadas, a las escuelas de las culturas más avanzadas.

Los tres imperativos instrumentales, la organización económica, la ley y la educación, no agotan todo lo que la cultura entraña en su satisfacción indirecta de las necesidades humanas. La magia y la religión, el conocimiento y el arte, forman parte del esquema universal que subyace a todas las culturas concretas y puede decirse que nacen en respuesta de un imperativo integrador o sintético de la cultura humana.

A pesar de las diversas teorías sobre el carácter específico, no empírico y prelógico de la mentalidad primitiva, no cabe duda de que tan pronto como el hombre desarrolló el dominio del medio ambiente mediante la utilización de utensilios, y tan pronto como apareció el lenguaje, también debió existir un conocimiento primitivo de carácter esencialmente científico. Ninguna cultura podría sobrevivir si sus artes y oficios, sus armas y propósitos económicos se basaran en concepciones y doctrinas místicas y no empíricas. Cuando uno se aproxima a la cultura humana por este lado pragmático y tecnológico, se descubre que el hombre primitivo es capaz de una observación exacta, de perfectas generalizaciones y de razonamiento lógico en todos los asuntos que afectan a sus actividades normales y son básicos para su producción. El conocimiento, pues, es una necesidad absoluta derivada de la cultura. No obstante, es más que un medio para un fin y, por tanto, no se clasificó entre los imperativos instrumentales. Su lugar en la cultura, su función, es ligeramente diferente al de la producción, la ley o la educación. Los sistemas de conocimiento sirven para conectar distintos tipos de comportamientos; traspasan los resultados de las experiencias pasadas a las futuras empresas y reúnen los elementos de la experiencia humana permitiendo que el hombre coordine e integre sus actividades. El conocimiento es una actitud mental, una diátesis del

sistema nervioso que permite que el hombre lleve a cabo el trabajo que la cultura le asigna. Su función consiste en organizar e integrar las actividades indispensables de la cultura.

La corporización material del conocimiento consiste en la masa de artes y oficios, de procedimientos técnicos y de reglas de artesanía. Más específicamente, en las culturas más primitivas y evidentemente en las más elevadas, existen utensilios especiales del conocimiento: diagramas, modelos topográficos, medidas, ayudas para la orientación o para contar.

La conexión entre el pensamiento indígena y el lenguaje abre importantes problemas de función. La abstracción lingüística, las categorías de espacio, tiempo y relación, y los medios lógicos para expresar la concatenación de las ideas constituyen puestos extraordinariamente importantes, y el estudio de cómo funciona el pensamiento a través del lenguaje de cualquier cultura sigue siendo un terreno virgen de la lingüística cultural. Cómo funciona el lenguaje primitivo, dónde está incorporado, cómo se relaciona con la organización social, con la religión y la magia primitivas, constituyen importantes problemas de la antropología funcional.

Por la misma premeditación y previsión que proporciona, la función integradora del conocimiento crea nuevas necesidades, es decir, impone nuevos imperativos. El conocimiento concede al hombre la posibilidad de planificar por adelantado, de abarcar un vasto espacio de tiempo y espacio; permite un amplio campo de variaciones a sus esperanzas y deseos. Pero por mucho que el conocimiento y la ciencia ayuden al hombre, permitiéndole conseguir lo que desea, son completamente incapaces de controlar la suerte, de eliminar accidentes, de adivinar un giro inesperado de los acontecimientos naturales o bien de hacer que el trabajo manual humano sea digno de confianza y adecuado para todas las exigencias prácticas. En este campo, mucho más práctico, concreto y circunscrito que el de la religión, se desarrolla un tipo especial de actividades rituales que la antropología etiqueta colectivamente como magia.

La más azarosa de todas las empresas humanas conocidas por el hombre primitivo es la navegación. Para la preparación de su embarcación y el trazado de sus planes, el salvaje se dirige a la ciencia. La obra cuidadosa así como el inteligentemente organizado trabajo de la construcción y de la navegación dan testimonio de la confianza del salvaje en la ciencia y de su sometimiento a ella. Pero es posible que los vientos adversos o la falta de viento, el mal tiempo, las corrientes y los arrecifes desbaraten sus mejores planes y sus más cuidados preparativos. Tiene que admitir que ni sus conocimientos ni sus esfuerzos más cuidadosos son una garantía del éxito. Algo inexplicable suele penetrar y frustrar sus previsiones. Pero aunque inexplicable, parece tener sin embargo, un profundo significado, y actuar o comportarse con alguna intención. La secuencia, la concatenación significativa de acontecimientos, parece contener alguna coherencia lógica interna. El hombre siente que no puede hacer nada por combatir este misterioso elemento o fuerza, y ayudar y favorecer a su suerte. Existen siempre, por tanto, sistemas de superstición, de ritual más o menos desarrollado, asociados a la navegación, y en las comunidades primitivas la magia de las embarcaciones está muy desarrollada. Los que están familiarizados con alguna buena magia tienen, en virtud de ello, valentía y confianza. Cuando se utilizan las canoas para la pesca, los accidentes y la buena o mala suerte pueden referirse no sólo al transporte, sino también al hallazgo del pescado y a las condiciones de captura. En el comercio, sea marítimo o entre vecinos próximos, la suerte

puede favorecer o impedir los fines y deseos humanos. En consecuencia, ha tenido un fuerte desarrollo tanto la magia de la pesca como la magia del comercio.

Igualmente en la guerra, el hombre, por primitivo que sea, sabe que las armas de ataque y de defensa bien hechas, la estrategia, la fuerza del número y la fuerza de los individuos aseguran la victoria. Sin embargo, a pesar de todo esto, lo imprevisto y accidental ayuda incluso al más débil a la victoria cuando el combate se lleva a cabo por la noche, cuando son posibles las emboscadas, cuando las condiciones del encuentro favorecen obviamente a un bando a expensas del otro. La magia se utiliza como algo que, por encima del equipo y la fuerza del hombre, ayuda a dominar los accidentes y a engañar a la suerte. También en el amor existe una cualidad inexplicable de éxito o de predestinación al fracaso que parece ir acompañada de alguna fuerza independiente de la atracción ostensible y de los planes y dispositivos mejor preparados. La magia participa para asegurar algo que cuenta por encima de las cualidades visibles y contabilizables.

Para su bienestar, el hombre primitivo depende de sus ocupaciones económicas de tal manera que siente la mala suerte de forma muy dolorosa y directa. Entre las personas que dependen de sus campos o de sus huertos, invariablemente está bien desarrollado lo que se podría denominar el conocimiento agrícola. Los indígenas conocen las propiedades del suelo, la necesidad de una cuidadosa limpieza de la selva y los matojos, de fertilizar con cenizas y de sembrar de forma adecuada. Pero por bien escogido que esté el emplazamiento y por bien trabajados que estén los huertos, se producen calamidades. La sequía o el diluvio aparecen en los momentos más inapropiados y destruyen los frutos por completo, o bien los añublos, los insectos o los animales salvajes los disminuyen. O bien en otros años, cuando el hombre es consciente de que sólo obtendrá un pobre fruto, todo se produce de forma tan suave y próspera que unos inesperados buenos rendimientos premian al agricultor que no su merece. Los temidos elementos de la lluvia y el sol, las plagas y la fertilidad parecen estar controlados por una fuerza que está más allá de la experiencia y el conocimiento humano ordinarios, y el hombre recurre, una vez más, a la magia.

En todos estos ejemplos aparecen los mismos factores. La experiencia y la lógica enseñan al hombre que, dentro de determinados límites, el conocimiento es soberano; pero que más allá de ellos no se puede hacer nada con esfuerzos prácticos de fundamento racional. Sin embargo, él se rebela contra la inacción porque, aunque se da cuenta de su impotencia, se siente igualmente impelido a la acción por un intenso deseo y por fuertes emociones, Y tampoco es posible la total inacción. Una vez se ha embarcado para un largo viaje o se encuentra en medio de un combate o a mitad de camino del ciclo de desarrollo de los huertos, el indígena trata de hacer que su canoa sea más marinera mediante encantos o de expulsar a las langostas y los animales salvajes mediante un ritual o de vencer a sus enemigos con ayuda de una danza.

La magia cambia en la forma; varía de fundamento; pero existe en todas partes. En las sociedades modernas, la magia está asociada con encender un tercer cigarrillo con la misma cerilla, con la caída de la sal y la necesidad de tirarla por encima del hombro izquierdo, con los espejos rotos, con pasar por debajo de una escalera, con la luna nueva vista a través de un cristal o en la mano izquierda, con el número trece o con el martes. Estas son supersticiones de poca importancia que simplemente parecen vegetar entre la inteligencia del mundo occidental. Pero estas

supersticiones y sistemas mucho más desarrollados también persisten tenazmente y reciben serio crédito entre las modernas poblaciones urbanas. La magia negra se practica en los barrios pobres de Londres por el clásico método de destruir el retrato del enemigo. En las ceremonias matrimoniales, se consigue buena suerte para la pareja de casados mediante la estricta observancia de varios métodos mágicos tales como arrojar la zapatilla y la lluvia de arroz. Entre los campesinos de la Europa central y oriental, todavía florece la magia elaborada y se trata a los niños con ayuda de brujas y brujos. Existen personas de las que se suponen que tienen poder para impedir que las vacas den leche, para inducir al ganado a que se multiplique indebidamente, para producir lluvia y sol, y para hacer que la gente se ame o se odie. Los santos de la iglesia católica romana se convierten, en la práctica popular, en pasivos cómplices de la magia. Son golpeados, adulados y llevados de un sitio a otro. Pueden traer lluvia si se les sitúa en el campo, para' los flujos de lava al enfrentarlos y detener el progreso de una enfermedad, o de un añublo, o de una plaga de insectos. La utilización práctica que se hace de ciertos rituales u objetos religiosos convierte a su función en mágica. Pues la magia se distingue de la religión en que la última crea valores y se atiende directamente a fines, mientras que la magia consta de actos que tienen un valor práctico utilitario y sólo son eficaces como medios para un fin. De este modo, el objeto o tema estrictamente utilitario de un acto y su función directa e instrumental lo convierten en magia, y la mayor parte de las religiones modernas establecidas albergan en su interior, dentro del ritual e incluso en su ética, una buena cantidad de cosas que en realidad pertenecen a la magia. Pero la magia moderna no sólo sobrevive en forma de las supersticiones menores o dentro del cuerpo de los sistemas religiosos. Siempre que hay peligro, incertidumbre, gran incidencia de la suerte y el accidente, incluso en formas de actividad completamente modernas, la magia fructifica. El jugador de Montecarlo, del hipódromo o de cualquier lotería nacional desarrolla sistemas. El automovilismo y la moderna navegación exigen mascotas y desarrollan supersticiones. Alrededor de cada tragedia marítima sensacionalista se ha formado un mito que presenta las mismas misteriosas indicaciones mágicas o da razones mágicas para la tragedia. La aviación está desarrollando sus supersticiones y su magia. Muchos pilotos se niegan a aceptar al pasajero que viste algo de color verde, a salir de viaje en martes o encender tres cigarrillos con la misma cerilla cuando están en el aire, y su sensibilidad a la superstición parece aumentar con la altura. En todas las grandes ciudades de Europa y América puede comprarse la magia de quirománticos, clarividentes y otros adivinos que predicen el futuro, dan consejos prácticos para la conducta afortunada y venden al por menor aparatos rituales como amuletos, mascotas y talismanes. No obstante, tanto en la civilización como entre los salvajes, el campo más poderoso de la magia es el de la salud. También en esto las antiguas y venerables religiones se prestan fácilmente a la magia. El catolicismo romano abre sus sagradas reliquias y los lugares de culto al peregrino achacoso, y las curaciones por la fe también florecen en otras iglesias. La principal función de la *Christian Science* es la expulsión mental de la enfermedad y el decaimiento; su metafísica es fuertemente pragmática y utilitaria y su ritual consiste esencialmente en medios para el fin de la salud y la felicidad. El abanico ilimitado de remedios y bendiciones, osteopatía y quiropráctica, dietética y curación por el sol, el agua fría, el jugo de uva o de limón, alimentos crudos, inanición, alcohol o su prohibición, todos y cada uno invariablemente tienen algo de magia. Los intelectuales todavía se someten a Coué y Freud, a Jaeger y Kneipp, al culto al sol, ya sea directo o mediante la lámpara de mercurio, por no mencionar el género de cabecera del especialista bien pagado. Es muy difícil descubrir dónde acaba el buen sentido y dónde comienza la magia.

El salvaje no es no más racional ni más supersticioso que el hombre moderno. Es más limitado, menos susceptible de tener imaginaciones libres y a ser engañado por las nuevas invenciones. Su magia es tradicional y tiene su plaza fuerte de conocimientos, su tradición empírica y racional de ciencia. Dado que el carácter supersticioso o prelógico del hombre primitivo ha sido tan resaltado, es necesario trazar con claridad la línea divisoria entre la ciencia y la magia primitivas. Existen dominios donde la magia nunca penetra. Hacer fuego, la cestería, la verdadera producción de utensilios de piedra, la fabricación de cuerdas o esteras, guisar y todas las pequeñas actividades domésticas, aunque sean extraordinariamente importantes, no están nunca asociadas a la magia. Algunas pertenecen al centro de las prácticas religiosas y de la mitología, como por ejemplo el fuego, guisar, o los utensilios de piedra; pero la magia nunca está relacionada con su fabricación. La razón es que basta con la habilidad normal dirigida por un buen conocimiento para poner al hombre en el buen camino y darle la certeza de un control correcto y completo de estas actividades.

En algunas ocupaciones, la magia se utiliza en determinadas condiciones y en otras permanece ausente. En una comunidad marítima que depende de los productos del mar, nunca hay una magia relacionada con la recolección de conchas marinas o con la pesca mediante veneno, encañizadas y trampas, en la medida en que estos métodos son de toda confianza. En cambio, cualquier tipo de pesca peligroso, azaroso e incierto está rodeado de ritual. En la caza, las formas simples y seguras de atrapar o matar solamente están controladas por el conocimiento y la habilidad; pero en cuanto haya algún peligro o incertidumbre relacionados con una provisión importante de caza, inmediatamente aparece la magia. La pesca costera, en la medida en que es perfectamente segura y fácil, no prescribe ninguna magia. Las expediciones ultramarinas invariablemente van ligadas a ceremonias y ritual. El hombre recurre a la magia sólo cuando la suerte y las circunstancias no están completamente controladas por el conocimiento.

Esto se aprecia mejor en lo que se podría denominar los sistemas de magia. La magia sólo puede relacionarse de forma laxa y caprichosa con su marco práctico. Un cazador puede utilizar ciertas fórmulas y ritos y otro ignorarlos; o bien el mismo individuo puede aplicar sus conjuros en una ocasión y no en otra. Pero existen formas de actividad en las que debe utilizarse la magia. En una gran empresa tribal, como la guerra, o una expedición marítima arriesgada o en un largo viaje o al emprender una gran caza o una peligrosa expedición de pesca, o bien en el ciclo normal de los huertos, que por regla general es vital para la comunidad, la magia suele ser obligatoria. Se produce según un orden fijo, concatenado con los acontecimientos prácticos, y los dos órdenes, mágico y práctico, dependen el uno del otro y constituyen un sistema. Tales sistemas de magia parecen a primera vista inextricables mezclas de trabajo eficaz y prácticas supersticiosas, y de esta manera parecen proporcionar un incontestable argumento a favor de las teorías según las cuales la magia y la ciencia, en las condiciones de los primitivos, están tan fusionadas que no se pueden separar. No obstante, un análisis más completo demuestra que la magia y el trabajo práctico son completamente independientes y nunca se confunden.

Pero la magia nunca se utiliza para sustituir al trabajo. En la agricultura, la operación de cavar o de despejar la tierra o la solidez de las vallas o la calidad de los soportes nunca se rehuye en razón de que se haya practicado sobre ellos una magia más fuerte. El indígena sabe muy bien que la construcción mecánica debe ser hecha por el trabajo humano según las estrictas reglas de la

artesanía. Sabe que todos los procesos que ha habido en el suelo pueden ser controlados por el esfuerzo humano, hasta una cierta medida y no más allá, y es sólo en ese más allá donde trata de influir mediante la magia. Pues su experiencia y su razón le dicen que en determinados casos sus esfuerzos y su inteligencia no son un aval de ninguna clase. Por otra parte, sabe que la magia ayuda; eso le dice por lo menos su tradición.

En la magia de la guerra y del amor, de las expediciones comerciales y de la pesca, de la navegación y de la fabricación de canoas, las reglas de la experiencia y de la lógica se aplican igualmente de forma tan estricta como las que se refieren a la técnica, y el conocimiento y la técnica reciben el debido crédito por todos los buenos resultados que pueden atribuírsele. El salvaje sólo intenta controlar mediante la magia los resultados inexplicables, que un observador exterior atribuiría a la suerte, al gancho para hacer las cosas con éxito, al azar o a la fortuna.

La magia, por tanto, lejos de ser la ciencia primitiva, es el resultante del claro reconocimiento de que la ciencia tiene sus límites y de que el entendimiento y la habilidad humanas a veces son impotentes. Por toda su apariencia de megalomanía, por todo lo que parece ser una declaración de la «omnipotencia del pensamiento», como recientemente ha sido definida por Freud, la magia tiene mayor afinidad con una explosión emocional, con los sueños diurnos, con los deseos fuertes e irrealizables.

Afirmar con Frazer que la magia es pseudociencia sería reconocer que la magia no es en realidad la ciencia primitiva. Implicaría que la magia tiene afinidad con la ciencia o, al menos, que es el material bruto a partir del cual se desarrolla la ciencia, implicaciones que son insostenibles. El ritual de la magia presenta importantes características que han hecho posible que muchos autores afirmen, desde Grimm y Tylor hasta Freud y Lévy-Bruhl, que la magia ocupa el lugar de la ciencia primitiva.

Indiscutiblemente, la magia está dominada por el principio de simpatía: lo mismo produce lo mismo; el todo se ve afectado si el hechicero actúa sobre una parte de él; pueden impartirse influencias ocultas mediante contagio. Si nos concentramos sólo en la forma del ritual, podemos concluir legítimamente con Frazer que la analogía entre las concepciones científica y mágica es estrecha y que los distintos casos de magia por simpatía son aplicaciones erróneas de una u otra de las dos grandes leyes fundamentales del pensamiento, a saber, la asociación de ideas por similitud y la asociación de ideas por contigüidad en el espacio o en el tiempo.

Pero el estudio de la función de la ciencia y de la función de la magia hace dudar de la suficiencia de estas conclusiones. La simpatía no se cuenta entre las bases de la ciencia pragmática, ni siquiera en las condiciones más primitivas. El salvaje sabe científicamente que una pequeña vara puntiaguda de madera dura frotada o golpeada contra un trozo de madera blanda y quebradiza, estando ambas piezas secas, produce fuego. También sabe que debe utilizarse una velocidad de movimiento fuerte, enérgica y creciente, que en la acción debe producirse yesca, mantenerse fuera del viento y lachispa aventarse inmediatamente para que se transforme en una brasa y ésta en una llama. No hay ninguna simpatía, ni similitud, no se toma una parte en vez del todo, ni hay contagio. La única asociación o conexión es la empírica concatenación de los acontecimientos naturales correctamente observada y entramada. El salvaje sabe que un arco fuerte bien manejado lanza una

flecha veloz, que una viga ancha produce estabilidad y luz, un casco bien formado incrementa la velocidad de su canoa. Aquí no hay asociación de ideas por similitud, ni contagio, ni pars pro toto. El indígena coloca un brote de ñame o banana en el adecuado trozo de tierra. Lo riega o humedece a menos que esté bien empapado de lluvia. Escarda la tierra a su alrededor y sabe perfectamente que si no se presentan calamidades inesperadas la planta crecerá. Además, no existe principio afín al de simpatía que vaya incluido en esta actividad. Crea condiciones que son perfectamente científicas y racionales y deja que la naturaleza haga su parte. Por tanto, en la medida en que la magia consiste en la implantación de la simpatía, en la medida en que está controlada por la asociación de ideas, difiere radicalmente de la ciencia; y al analizar la similitud de forma entre la magia y la ciencia se revela como meramente aparente, no real.

El rito simpático, aunque es un elemento muy prominente de la magia, funciona siempre en el contexto de otros elementos. Su principal propósito consiste en la generación y la transferencia de fuerza mágica y, de acuerdo con esto, se celebra en la atmósfera de lo sobrenatural. Como han mostrado Hubert y Mauss, los actos de la magia siempre se ponen aparte, se consideran distintos, se conciben y llevan a cabo en condiciones diferentes. El momento en que se celebra la magia suele estar determinado por la tradición más que por el principio de simpatía, y el lugar en que se celebra sólo en parte está determinado por la simpatía o el contagio y más por las asociaciones sobrenaturales y mitológicas. Muchas de las sustancias que se utilizan en la magia son en gran medida simpáticas, pero suelen utilizarse fundamentalmente por la reacción fisiológica y emocional que provocan en el hombre. Los elementos emocionales y dramáticos de la implantación ritual incorporan, en la magia, factores que van mucho más allá de la simpatía o de cualquier principio científico o pseudocientífico. La mitología y la tradición están incrustadas en todas partes, especialmente en la celebración del conjuro mágico, que debe repetirse con absoluta fidelidad al original tradicional y durante el cual se recuentan los acontecimientos mitológicos en los que se invoca el poder del prototipo. El carácter sobrenatural de la magia se manifiesta también en el carácter anormal del mago y en los tabúes temporales que rodean su ejecución.

En resumen, existe un principio de simpatía: el ritual de la magia contiene por regla general algunas referencias a los resultados por conseguir; los prefigura, anticipa los acontecimientos deseados. El mago recurre a menudo a la imaginación, al simbolismo, a las asociaciones de los resultados que deben seguirse. Pero también está poseído de forma total y completa por la obsesión emocional de la situación que le ha obligado a recurrir a la magia. Estos hechos no encajan en el sencillo esquema de la simpatía concebida como mala aplicación de observaciones imperfectas y de deducciones semilógicas. Los distintos elementos aparentemente desunidos del ritual mágico —los rasgos dramáticos, el lado emocional, las alusiones mitológicas y la anticipación del fin— hacen imposible considerar la magia como una práctica científica moderada basada en una teoría empírica. La magia no puede ir guiada por la experiencia y, al mismo tiempo, atender constantemente al mito.

El tiempo fijado, el lugar determinado, las condiciones preliminares de aislamiento de la magia, los tabúes que debe observar el ejecutante, así como su naturaleza fisiológica y sociológica, sitúan al acto mágico en una atmósfera sobrenatural. Dentro de este contexto de lo sobrenatural, el rito consiste, funcionalmente hablando, en la producción de una virtud o fuerza específica y en el lanzamiento, conducción o impulsión de esta fuerza hacia el objeto deseado. La producción de la

fuerza mágica tiene lugar mediante el conjuro, la gesticulación manual o corporal y las adecuadas condiciones del mago oficiante. Todos estos elementos exhiben una tendencia hacia la asimilación formal del fin deseado o hacia los medios normales de producir este fin. Este parecido formal se define probablemente mejor en la afirmación de que todo el ritual está dominado por las emociones de odio, miedo, ira o pasión erótica, o bien por el deseo de obtener un fin práctico determinado.

La fuerza o virtud mágica no se concibe como una fuerza natural. De ahí que no sean satisfactorias las teorías propuestas por Preuss, Marett, Hubert y Mauss, que hacen del maná melanesio o de conceptos similares norteamericanos la clave para comprender toda la magia. El concepto de maná abarca el poder personal, la fuerza natural, la excelencia y la eficacia junto con la virtud específica de la magia. Es una fuerza que se considera absolutamente *sui generis*, que difiere tanto de las fuerzas naturales como de las facultades normales del hombre.

La fuerza de la magia sólo y exclusivamente puede producirse dentro de los ritos tradicionalmente prescritos. Sólo puede recibirse y aprenderse mediante la debida iniciación en el oficio y mediante la adquisición de un sistema rígidamente definido de condiciones, actos y observancias. Incluso cuando se descubre la magia, invariablemente se concibe como una verdadera revelación de lo sobrenatural. La magia es una cualidad intrínseca y específica de una situación y de un objeto o fenómeno dentro de la situación, que consiste en que el objeto se hace asequible al control humano por medios que están concreta y únicamente conectados con el objeto y que sólo puede manejar la persona adecuada. Por tanto, la magia siempre se concibe como algo que no reside en la naturaleza, es decir, fuera del hombre, sino en la relación entre el hombre y la naturaleza. Sólo los objetos y fuerzas de la naturaleza que son muy importantes para el hombre, de los que depende que sin embargo no puede controlar normalmente, atraen la magia.

Una explicación funcional de la magia puede plantearse en términos de la psicología individual y del valor cultural y social de la magia. Puede esperarse encontrar magia, y generalmente se encuentra, cuando el hombre se enfrenta a un vacío insalvable a un hiato en sus conocimientos o en sus poderes para el control práctico, y sin embargo tiene que continuar su empresa. Abandonado por sus conocimientos, aturdido por los resultados de su experiencia, incapaz de aplicar ninguna habilidad o técnica efectiva, se da cuenta de su impotencia. Sin embargo, su deseo le acucia cada vez con más fuerza. Sus miedos y esperanzas, su ansiedad general, producen un estado de equilibrio inestable del organismo, mediante el cual se ve conducido a alguna clase de actividad sustitutiva. En la reacción humana natural ante el odio frustrado y la rabia importante se funda la *materia prima* de la magia negra. El amor no correspondido provoca actos espontáneos de magia prototípica. El miedo mueve a todos los seres humanos a actos sin finalidad pero compulsivos; ante la presencia de una prueba rigurosa, siempre se tiene el recurso de los sueños diurnos obsesivos.

El flujo natural de las ideas, bajo la influencia de las emociones y de los deseos frustrados en su completa satisfacción, lleva inevitablemente a la anticipación de los resultados positivos. Pero la experiencia sobre la que descansa esta actitud anticipatoria o simpática no es la experiencia normal de la ciencia. Es mucho más afín a los sueños diurnos, a lo que los psicoanalistas llaman la satisfacción del deseo. Cuando el estado emocional alcanza el punto de ruptura en que el hombre pierde el control de sí mismo, las palabras que pronuncia, los gestos que deja que se produzcan y los

procesos fisiológicos del interior de su organismo que acompañan a todo esto, permiten que la tensión acumulada se descargue. Sobre todos esos exabruptos de emoción, sobre actos tales como la magia prototípica, preside la obsesiva imagen del fin deseado. La acción sustitutiva en que encuentra expresión la crisis fisiológica tiene un valor subjetivo: el fin deseado parece más próximo a su satisfacción.

La magia estandarizada tradicional es tan sólo una institución que fija, organiza e impone a los miembros de una sociedad la posible solución a esos conflictos inevitables que plantea la impotencia humana al ocuparse de los asuntos arriesgados con el simple conocimiento o la habilidad técnica. La reacción espontánea y natural del hombre ante tales situaciones proporciona el material bruto de la magia. Este material bruto implica el principio de simpatía en el sentido de que el hombre tiene que apoyarse tanto en el fin deseado como en los mejores medios para conseguirlo. La expresión de las emociones mediante actos verbales, mediante gestos, en la casi misteriosa creencia de que tales palabras y gestos tienen poder, fructifica naturalmente como una reacción fisiológica normal. Los elementos que no existen en la *materia prima* de la magia, pero se encuentran en los sistemas desarrollados, son los elementos tradicionales, mitológicos. En todas partes, la cultura humana integra el material bruto de los intereses y pretensiones humanas en costumbres tradicionales y normativizadas. En toda tradición humana se hace una elección entre una diversidad de posibilidades. En la magia también el material bruto proporciona cierto número de formas posibles de comportamiento. La tradición escoge entre ellas, fija un tipo concreto y lo inviste con un sello de valor social.

La tradición también refuerza la creencia en la eficacia de la magia mediante el contexto de la experiencia concreta. Se cree tan profundamente en la magia porque su eficacia psicológica e incluso fisiológica atestigua su verdad pragmática, puesto que en su forma y en su ideología y estructura la magia corresponde a los procesos naturales del organismo humano. La convicción que va implícita en estos procesos se extiende evidentemente a la magia regularizada. Esta convicción es útil porque eleva la eficacia de la persona que se somete a ella. La magia posee, por tanto, una verdad funcional o pragmática, puesto que siempre aparece en condiciones en las que el organismo humano está desintegrado. La magia corresponde a una verdadera necesidad fisiológica.

Le proporciona un respaldo adicional el sello de aprobación social que reciben las reacciones regularizadas, seleccionadas tradicionalmente del material bruto de la magia. La convicción general de que este y sólo este rito, conjuro o preparación personal, posibilita al mago para controlar la suerte, hace que cada individuo crea en ello a través del mecanismo normal del moldeamiento o condicionamiento. La implantación pública de ciertas ceremonias, por una parte, y el secreto y la atmósfera esotérica en que se desenvuelven otras añaden algo a su credibilidad. También el hecho de que la magia vaya normalmente asociada a la inteligencia y a la fuerte personalidad eleva su crédito ante los ojos de cualquier comunidad. De este modo, la convicción de que el hombre puede controlar las fuerzas de la naturaleza y a los seres humanos mediante un manejo especial, tradicional y regularizado, no es simplemente una verdad subjetiva debida a sus fundamentos fisiológicos, ni simplemente una verdad pragmática que colabora a la reintegración del individuo, sino que transporta una prueba adicional que nace de su función sociológica.

La magia no sólo sirve de fuerza integradora del individuo, sino también de fuerza organizativa de la sociedad. El hecho de que el mago, por la naturaleza de su sabiduría secreta y esotérica, tenga también control sobre las actividades prácticas asociadas, hace que por regla general sea una persona de la máxima importancia en la comunidad. Descubrir esto fue una de las grandes contribuciones de Frazer a la antropología. No obstante, la magia no sólo tiene importancia social porque conceda poder y de esta forma eleve a un hombre a una posición alta. Es verdaderamente una fuerza organizadora. En Australia, la constitución de la tribu, del clan, del grupo local, se basa en un sistema de ideas totémicas. La principal expresión ceremonial de este sistema consiste en los ritos de la multiplicación mágica de las plantas y los animales y en las ceremonias de iniciación a la virilidad. Ambos ritos subyacen al entramado tribal y ambos son expresión de un orden mágico de ideas basadas en la mitología totémica. Los dirigentes que organizan las reuniones tribales, que las conducen, que dirigen la iniciación y son los protagonistas de las representaciones dramáticas del mito y de las ceremonias mágicas públicas, desempeñan este papel en virtud de la tradicional filiación mágica. La magia totémica de estas tribus es su principal sistema de organización.

Esto también es cierto en gran medida para las tribus papúes de Nueva Guinea, de Melanesia y de las gentes del archipiélago indonesio, donde las ideas y los ritos mágicos proporcionan concretamente el principio organizador de las actividades prácticas. Las sociedades secretas del archipiélago de Bismarck y de África occidental, los hacedores de lluvia de Sudán, los exorcistas de los indios norteamericanos, todos combinan el poder mágico con la influencia política y económica. Muchas veces se carece de los suficientes detalles para valorar la medida en que la magia controla la vida secular y normal y el mecanismo por el que lo penetra. Pero entre los masai o nandi de África oriental, las pruebas revelan que la organización militar de la tribu está asociada con la magia de la guerra y que el gobierno de los asuntos políticos y de los intereses tribales generales dependen de la magia de la lluvia. En la magia de los huertos de Nueva Guinea, en las expediciones 'ultramarinas, de pesca y de caza en gran escala, se demuestra que la significación ceremonial proporciona el entramado legal y moral mediante el cual se celebran juntas todas las actividades prácticas.

La hechicería, en sus formas mayores, suele ser especializada y estar institucionalizada; es decir, o bien el hechicero es un profesional cuyos servicios pueden comprarse u ordenarse, o bien la hechicería está investida en una sociedad secreta u organización especial. En cualquier caso, o bien la hechicería está en las mismas manos que el poder político, el prestigio y la riqueza, o bien puede ser comprada o solicitada por aquellos que puedan costearla. Así, la hechicería es invariablemente una fuerza conservadora que se utiliza a veces para intimidar y normalmente para reforzar la ley consuetudinaria o los deseos de quienes están en el poder. Siempre es una salvaguardia de los intereses creados, de los privilegios establecidos y organizados. El hechicero que tiene el apoyo del jefe o de una poderosa sociedad secreta puede hacer que su arte se deje sentir de forma más eficaz que si estuviera operando contra ellos o por su cuenta.

La función individual y sociológica de la magia se hace, pues, más eficaz, gracias a los mecanismos a través de los cuales opera. En esto y en el cálculo subjetivo de probabilidades, que hace que el éxito ensombrezca al fracaso, pues el fracaso puede ser explicado a su vez por una contramagia, resulta claro que la creencia no está tan mal fundada ni se debe tanto como en un

principio pudiera parecer a la extravagante superstición de la mentalidad primitiva. Una fuerte creencia en la magia encuentra expresión pública en la mitología que circula acerca de milagros mágicos y que siempre se encuentra acompañando a todos los tipos importantes de magia. La jactancia competitiva de una comunidad frente a otra, la fama del sobresaliente éxito mágico, la convicción de que la extraordinaria buena suerte se ha debido probablemente a la magia, crea una tradición siempre naciente que rodea a todos los magos famosos o sistemas de magia famosos con un halo de reputación sobrenatural. Esta tradición circulante generalmente culmina retrospectivamente en un mito originario, que aporta la carta constitucional y las credenciales a todo el sistema mágico. El mito de la magia es exactamente una justificación de su verdad, un *pedigree* de su filiación, una caria constitucional de sus derechos de validez.

Esto no sólo es cierto para la mitología mágica. El mito en general no es una especulación ociosa sobre los orígenes de las cosas o de las instituciones. Ni es un producto de la contemplación de la naturaleza o una interpretación rapsódica de sus leyes. La función del mito no es explicativa ni simbólica. Es la exposición de un acontecimiento extraordinario, un suceso que estableció de una vez por todas el orden social de una tribu o de alguno de sus empeños económicos, artes y oficios, o de su religión, o bien de sus creencias y ceremonias mágicas. El mito no es simplemente una atractiva pieza de ficción que se mantiene viva por el interés literario de la historia. Es una exposición de la realidad originaria que vive en las instituciones y empeños de una comunidad. Justifica mediante precedentes el orden existente y proporciona una pauta retrospectiva de valores morales, de discriminaciones y cargas sociológicas y de creencias mágicas. En esto consiste su principal función cultural. Por toda su similitud de forma, el mito no es un simple cuento, ni un prototipo de literatura ni de ciencia, ni tampoco una rama del arte ni de la historia, ni una pseudoteoría explicativa. Cumple una función *sui generis* estrechamente conectada con la naturaleza de la tradición y de la creencia, con la continuidad de la cultura, con la relación entre la vejez y la juventud, y con la actitud humana hacia el pasado. La función del mito consiste en fortalecer la tradición y dotarla de mayor valor y prestigio al llevarle hasta una realidad inicial de acontecimientos más elevada, mejor, más sobrenatural y más efectiva.

El lugar de la religión debe considerarse en el esquema de la cultura como una satisfacción compleja de necesidades altamente derivadas. Las diversas teorías de la religión la adscriben o a un «instinto» religioso o a un sentimiento religioso específico (McDougall, Hauer), o bien la explican como una teoría primitiva del animismo (Tylor), o del preanimismo (Marett), o bien la adscriben a las emociones del miedo (Wundt), o a los raptos estéticos y los lapsus del lenguaje (Max Miiller), o a la autorrevelación de la sociedad (Durkheim). Estas teorías convierten a la religión en algo sobreimpuesto al conjunto de la estructura de la cultura humana, satisfaciendo quizás algunas necesidades, pero necesidades que son completamente autónomas y que no tienen nada que ver con la realidad duramente trabajada de la existencia humana. Sin embargo, puede demostrarse que la religión está intrínseca aunque indirectamente conectada con lo fundamental del hombre, es decir, con las necesidades biológicas. Como la magia, sale del curso de la prevención y la imaginación, que caen sobre el hombre una vez que se levanta por encima de la naturaleza animal bruta. Aquí entran temas de la integración personal y social incluso más amplios que los que nacen de la necesidad práctica de las acciones azarosas y las empresas preñadas de peligros. Se abre todo un abanico de ansiedades, presentimientos y problemas relativos al destino humano y al lugar del

hombre en el universo una vez que el hombre comienza a actuar en común no sólo con sus compañeros ciudadanos, sino también con las generaciones futuras y pasadas. La religión no ha surgido de la especulación ni de la reflexión, y todavía menos de la desilusión o equivocación, sino más bien de la verdadera tragedia de la vida humana, del conflicto entre los planes humanos y las realidades.

La cultura entraña profundos cambios en la realidad del hombre; entre otras cosas, hace que el hombre someta algo de su autoestima y de su autobúsqueda. Pues las relaciones humanas no descansan simplemente, ni siquiera fundamentalmente, en la coacción procedente del exterior. El hombre sólo puede trabajar con y para otro gracias a las fuerzas morales que nacen de las lealtades y de las adhesiones personales. Estas se forman fundamentalmente en el proceso de paternidad y maternidad y parentesco, pero inevitablemente se extienden y enriquecen. El amor de los padres por los hijos y de los hijos por los padres, el que existe entre el marido y la esposa y entre los hermanos y las hermanas, sirve como prototipo y también como núcleo para las lealtades del clan, el sentimiento de vecindad y la ciudadanía tribal. La cooperación y la mutua ayuda se basan, tanto en las sociedades salvajes como en las civilizadas, en sentimientos permanentes.

La existencia de fuertes adhesiones personales y el hecho de la muerte, que es el acontecimiento humano que más trastorna y desorganiza los cálculos del hombre, son quizás las principales fuentes de la creencia religiosa. La afirmación de que la muerte no es real, de que el hombre tiene un alma y de que ésta es inmortal nace de la profunda necesidad de negar la destrucción personal, necesidad que no es un instinto psicológico, sino que está determinada por la cultura, por la cooperación y por el crecimiento de los sentimientos humanos. Para el individuo que afronta la muerte, la creencia en la inmortalidad y el ritual de extremaunción, o últimos auxilios (que de una u otra forma son casi universales), confirma su esperanza de que hay un después, que quizás no es peor que la vida presente y que puede ser mejor. De este modo, el ritual que precede a la muerte confirma la perspectiva emocional que el moribundo llega a necesitar en este supremo trance. Después de la muerte, los que han sufrido la pérdida quedan en un caos de emociones, que podría hacerse peligroso para cada uno de ellos individualmente y para la comunidad como conjunto, si no fuera por el ritual de las obligaciones mortuorias. Los ritos religiosos del funeral y el entierro —todos los auxilios que se le proporcionan al alma que parte— son actos que expresan el dogma de la continuidad después de la muerte y la comunión entre los muertos y los vivos. Todo sobreviviente que ha pasado por cierto número de ceremonias mortuorias de otros va siendo de este modo preparado para su propia muerte. La creencia en la inmortalidad, que ha vivido de forma ritual y practicado en el caso de su padre o su madre, de sus hermanos y amigos, le hace apreciar con más firmeza la creencia en su propia vida futura. La creencia en la inmortalidad humana, por tanto, que es el fundamento del culto a los antepasados, nace de la constitución de la sociedad humana.

La mayor parte de las otras formas de religión, cuando se analizan en su carácter funcional, corresponden a necesidades profundas, aunque derivadas, del individuo y de la comunidad. El totemismo, por ejemplo, cuando se relaciona con su marco más amplio, afirma la existencia de un íntimo parentesco entre el hombre y el mundo que lo rodea. El lado ritual del totemismo y del culto a la naturaleza consta, en gran medida, de ritos de multiplicación o de propiciación de los animales, o en ritos de un aumento de fertilidad de la naturaleza vegetal que también establecen vínculos entre

el hombre y su medio ambiente. La religión primitiva se ocupa en gran parte de la sacralización de las crisis de la vida humana. La concepción, el nacimiento, la pubertad, así como el supremo trance de la muerte, todos dan origen a actos sacramentales. El hecho de la concepción está envuelto en creencias como la reencarnación, la entrada del espíritu y la impregnación mágica. En el nacimiento, asociadas a él y manifestadas en el ritual del nacimiento, aparecen abundantes ideas animistas relativas a la formación del alma humana, al valor del individuo para su comunidad, al desarrollo de sus poderes morales, a la posibilidad de predecir su destino. Las ceremonias de iniciación, predominantes en la pubertad, han desarrollado un contexto mitológico y dogmático. Los espíritus guardianes, las divinidades tutelares, los héroes culturales o el padre de todos de una comunidad están asociados con las ceremonias de iniciación. Los sacramentos contractuales, tales como el matrimonio, la entrada en un grado de edad o la aceptación de una fraternidad religiosa o mágica, entrañan fundamentalmente concepciones éticas, pero muchas veces también son expresión de mitos y dogmas.

Toda crisis importante de la vida humana implica un fuerte trastorno emocional, un conflicto mental y una posible desintegración. La esperanza de una solución favorable tiene que luchar con las ansiedades y presentimientos. La creencia religiosa consiste en la regularización tradicional del lado positivo del conflicto mental y, por tanto, satisface una concreta necesidad individual nacida de concomitancias psicológicas de la organización social. Por otra parte, la creencia religiosa y el ritual, al hacer públicos los actos críticos y los contratos sociales de la vida humana, regularizarlos según la tradición y someterlos a sanciones sobrenaturales, fortalece los vínculos de la cohesión humana.

La religión santifica en su ética la vida y la conducta humanas y se convierte quizás en la fuerza más poderosa de control social. Con sus dogmas proporciona al hombre enormes fuerzas cohesivas. Crece en cualquier cultura, porque el conocimiento que proporciona la previsión no consigue superar el sino; porque los lazos vitalicios de cooperación y mutuo interés crean sentimientos, y los sentimientos se rebelan contra la muerte y la disolución. La llamada cultural de la religión es muy derivada e indirecta pero, en último término, está enraizada en la forma en que las necesidades primarias del hombre se satisfacen en la cultura.

Los juegos, los deportes, los pasatiempos artísticos arrancan al hombre de su excitación normal y alejan el esfuerzo y la disciplina de la vida laboral, cumpliendo la función de recreación, de restaurar en el hombre la plena capacidad para el trabajo rutinario. No obstante, la función del arte y del juego es más complicada y más amplia, como puede mostrar un análisis de su papel dentro de la cultura. El libre ejercicio sin trabas de la infancia no es un juego ni un entretenimiento: combina ambas cosas. Las necesidades biológicas del individuo exigen que el infante utilice sus miembros y pulmones, y este libre ejercicio proporciona su primer entrenamiento, así como su verdadera adaptación a lo que le rodea. A través de la voz el infante llama a sus padres o tutores y de este modo entra en relación con su sociedad y, a través de ésta, con el mundo sin limitaciones. No obstante, incluso estas actividades no se mantienen completamente libres y controladas únicamente por la fisiología. Toda cultura determina la extensión que puede concederse a la libertad del movimiento cultural: desde el niño enlajado o atado que escasamente se puede mover hasta la completa libertad del infante desnudo. La cultura también determina los límites dentro de los cuales

se le permite al niño gritar y llorar y dicta la prontitud de la respuesta paterna y la severidad de la represión habitual. El grado en que está moldeado el primer comportamiento, la manera en que las palabras y los actos se entrecruzan en la expresión infantil, permiten a la tradición influir en el organismo joven a través de su medio ambiente humano. Las primeras fases del juego humano, que son también las del trabajo humano, tienen por tanto considerable importancia y deben ser estudiadas, no sólo en los laboratorios del behaviorista o en la consulta del psicoanalista, sino también en el campo etnográfico, puesto que varía en cada cultura.

Los juegos y el ejercicio de la siguiente etapa, cuando el niño aprende a hablar y a utilizar los brazos y las piernas, entroncan directamente con los primeros pasatiempos. La importancia del comportamiento lúdico infantil consiste en su relación con las influencias educativas que contiene, la cooperación con los demás y con los otros niños. Más adelante el niño se hace independiente de sus padres o tutores, en la medida en que se une a otros niños y juega con ellos. Con frecuencia los niños constituyen su propia comunidad que tiene su propia organización rudimentaria, su liderazgo y sus intereses económicos —una comunidad que a veces proporciona su propia alimentación— y pasan en completa independencia días y noches fuera de la casa paterna. A veces, los muchachos y las muchachas juegan en grupos separados; o bien se unen en un solo grupo, en cuyo caso el erotismo y el interés sexual pueden entrar o no en el juego. Los juegos suelen ser habitualmente una imitación de los adultos o bien contienen algunas actividades paralelas. Rara vez son completamente distintos de las cosas en las que el niño se verá implicado una vez pase la madurez. De este modo, en este período se aprende gran parte de la futura adaptación a la vida. Se desarrolla el código moral, se forman los rasgos sobresalientes del carácter y se inician las amistades o amores de la vida futura. Este período suele contener un apartamiento parcial de la vida familiar. Acaba con la ceremonia de iniciación a la virilidad y muchas veces, en este momento, comienza la formación de lazos más extensos de pertenencia al clan, a los grados de edad, a las sociedades secretas y a la ciudadanía tribal. Por tanto, la principal función del juego juvenil es educativa, mientras que el aspecto recreativo prácticamente no existe mientras y en la medida en que los jóvenes tomen parte en el trabajo regular de la comunidad.

Los juegos y recreaciones de los adultos generalmente presentan un desarrollo continuado con respecto a los de los niños. En las comunidades civilizadas e igualmente en las primitivas no suele existir una línea tajante de demarcación entre los juegos adultos y juveniles, y con frecuencia los viejos y los jóvenes se unen para las diversiones; pero en el caso de los adultos la naturaleza recreativa de tales propósitos resulta prominente. En el cambio de intereses, en la transformación de lo normal y lo gris a lo raro y ocasional, la cultura convierte en buenas otras de las dificultades con que carga al hombre. En las sociedades más primitivas las recreaciones suelen ser monótonas y persistentes como el trabajo rutinario, pero siempre son distintas. Se gastan horas en completar y perfeccionar un pequeño objeto, en las danzas o en el acabado artístico de un tablero decorativo o figura. No obstante, la actividad es siempre suplementaria. Un tipo de esfuerzo manual y mental, que no se da en las ocupaciones ordinarias, permite al hombre hacer un trabajo duro y extraer nuevas fuentes de energía nerviosa y muscular. La recreación, pues, no sirve simplemente para llevar al hombre lejos de sus ocupaciones ordinarias; contiene también un elemento constructivo o creativo. El diletante de las culturas más elevadas produce muchas veces mejores obras y dedica sus mejores energías a su hobby. En las civilizaciones primitivas, la vanguardia del progreso suele

encontrarse entre los trabajos ociosos y extras. Los avances en la habilidad, los descubrimientos científicos, los nuevos motivos artísticos, pueden filtrarse a través de las actividades lúdicas de la recreación y de este modo reciben ese mínimo de resistencia tradicional que comportan las actividades que todavía no se toman en serio.

Los juegos de carácter distinto, completamente lúdicos o no constructivos, tales como los juegos de turnos, los deportes competitivos y las danzas seculares, no poseen esta función creativa, pero en su lugar desempeñan un papel en el establecimiento de la cohesión social. La atmósfera de relajación, de libertad, así como la necesidad de grandes reuniones para tales juegos comunitarios, lleva a la formación de nuevos lazos. Amistades e intrigas amorosas, mejor conocimiento de los parientes lejanos o de los miembros del mismo clan, la competencia con otros y la solidaridad dentro de los equipos que compiten, todo esto origina cualidades sociales que se desarrollan gracias a los juegos públicos que constituyen un rasgo característico de la vida tribal primitiva, así como de la organización civilizada. En las comunidades primitivas, durante los grandes juegos ceremoniales y las celebraciones públicas se produce muchas veces una completa recristalización sociológica. El sistema de clanes pasa a primer plano. Se desarrollan nuevas lealtades no territoriales. En las comunidades civilizadas el tipo de pasatiempo nacional colabora eficazmente a la formación del carácter nacional.

El arte parece ser, de todas las actividades culturales, la más exclusiva y al mismo tiempo la más internacional, e incluso interracial. Indiscutiblemente la música es la más pura de todas las artes, la menos mezclada con materias técnicas o intelectuales extrínsecas. Sea en el *corroboree* australiano, con su canto monótono aunque penetrante, o en una sinfonía de Beethoven o en la canción que acompaña a un baile de pueblo o en una canción marinera melanesia, no se utilizan símbolos o convenciones intelectuales, apelándose únicamente a la respuesta directa a la combinación de sonidos y al ritmo. En la danza, los efectos rítmicos se consiguen mediante los movimientos del cuerpo, más concretamente de los brazos y las piernas, llevados a cabo en conjunción con música vocal o instrumental. Las artes decorativas consisten en la ornamentación del cuerpo, en los diversos colores y formas de las ropas, en la pintura y en el tallado de objetos y en los dibujos o pinturas representativos. Las artes plásticas, la escultura y la arquitectura, la madera, la piedra o el material compuesto se moldea según determinados criterios estéticos. La poesía, el uso del lenguaje, y las artes dramáticas están quizás menos uniformemente distribuidas en sus formas desarrolladas, pero nunca están completamente ausentes.

Todas las manifestaciones artísticas operan fundamentalmente a través de la acción directa de las impresiones sensibles. El tono de la voz humana o la vibración de cuerdas o membranas, los ruidos de naturaleza rítmica, las palabras del lenguaje humano, el color, la línea, la forma, los movimientos corporales son, fisiológicamente hablando, sensaciones e impresiones sensibles. Estas, así como sus combinaciones, producen un atractivo emocional específico que constituye la *materia prima* del arte y que es la esencia del atractivo estético. En la escala más baja del goce estético se encuentran los efectos de las impresiones sensibles químicas, las de gusto y olor, que también dan lugar a un limitado atractivo estético. La llamada sensual directa de los olores de la comida y los efectos fisiológicos de los narcóticos demuestran que los seres humanos ansían sistemáticamente una modificación de sus experiencias corporales, que existe un fuerte deseo de salir de la rutina gris

ordinaria de todos los días y pasar a un mundo distinto, transformado y subjetivamente orientado. Las respuestas a las impresiones sensibles y a sus compuestos, a las secuencia rítmicas, a la armonía y a la melodía en la música, a la línea del dibujo y a la combinación de colores, tiene un fundamento orgánico. El imperativo artístico es una necesidad básica; la principal función del arte consiste en satisfacer este deseo vehemente del organismo humano por combinaciones de impresiones sensibles mezcladas.

El arte se asocia con otras actividades culturales y desarrolla una serie de funciones secundarias. Es un poderoso elemento para el desarrollo de los oficios y de los valores económicos. El artesano ama sus materiales, se enorgullece de su habilidad y siente una conmoción ante las nuevas formas que aparecen bajo sus manos. La creación de formas complejas y perfectas con materiales raros y especialmente dóciles o bien especialmente difíciles es una de las raíces secundarias de la satisfacción estética. Las formas creadas atraen a los miembros de la comunidad, dan al artista una posición elevada y establecen el sello del valor económico de tales objetos. El goce de la artesanía, la satisfacción estética del producto acabado y el reconocimiento social se mezclan y reaccionan entre sí. Dentro de cada arte u oficio se aporta un nuevo incentivo para el trabajo bien hecho y una norma de valor. Algunos de los objetos que suelen ser considerados como dinero o moneda corriente, pero que en realidad son simplemente signos de riqueza y expresiones del valor del material y de la habilidad, constituyen ejemplos de estas normas estéticas, económicas y tecnológicas combinadas. Los discos de concha de Melanesia, hechos de un material raro con especial habilidad, las esteras enrolladas de Samoa, las mantas, platos de latón y tallas de la Columbia Británica, son muy importantes para comprender la economía, la estética y la organización social de los primitivos.

La profunda asociación del arte con la religión es un lugar común de las culturas civilizadas y también está presente en las más simples. Las reproducciones plásticas de los seres sobrenaturales —ídolos, tallas totémicas o pinturas—, ceremonias como las asociadas con la muerte, la iniciación o el sacrificio, funcionan para poner al hombre más cerca de aquellas realidades sobrenaturales sobre las que se centran todas sus esperanzas, que le inspiran profundos recelos y, en resumen, conmueven y actúan sobre todo su ser emocional. De acuerdo con esto, todas las ceremonias mortuorias están asociadas con el llanto ritualizado, con canciones, con la transformación del cadáver, con representaciones dramáticas. En algunas religiones, singularmente en la de Egipto, la concentración del arte alrededor de la momia, la necrópolis y toda la representación, del paso de este mundo al otro, dramatizada y creativa, ha alcanzado un extraordinario grado de complejidad. Las ceremonias de iniciación, desde las crudas pero elaboradas celebraciones de las tribus del centro de Australia hasta los misterios eleusinos y el ritual masónico, constituyen representaciones artísticas dramatizadas. El drama clásico y el moderno, las obras sobre los misterios cristianos y el arte dramático de Oriente, probablemente se originaron en algunos de estos rituales tempranamente dramatizados.

En las grandes concentraciones tribales, la unión en la experiencia estética de la danza comunal, los cantos y las exhibiciones de arte decorativo o de objetos de valor artísticamente arreglados, a veces incluso de comida acumulada, une al grupo con emociones fuertes y unificadas. La jerarquía, el principio del rango y de la distinción social, suele manifestarse muchas veces en los privilegios

de la ornamentación exclusiva, de las canciones y danzas de propiedad privada y de la posición aristocrática de las fraternidades dramáticas como en el caso del areoi y el ulitao de la Polinesia.

El arte y el conocimiento son fuertemente afines. En el arte naturalista y representativo siempre se corporiza una buena cantidad de observación correcta y un incentivo de estudio de lo que nos rodea. El simbolismo del arte y el diagrama científico suelen estar estrechamente conectados. El impulso estético integra el conocimiento en niveles altos y bajos. Los proverbios, los anagramas y los cuentos, sobre todo la narración histórica, suele ser muchas veces en las culturas primitivas, y también en sus formas desarrolladas, una mezcla de arte y ciencia.

El significado o significación de un motivo decorativo, de una melodía o de un objeto tallado no puede encontrarse, por tanto, aislándolo, separándolo de su contexto. En la moderna crítica de arte se acostumbra a considerar una obra de arte como un mensaje personal del artista creador a su audiencia, la manifestación de un estado emocional o intelectual traducido a través de la obra de arte desde un hombre a otro. Tal concepción sólo es útil si todo el contexto cultural y la tradición artística se dan por sentados. Sociológicamente siempre es incorrecta; y la obra de H. Taine y su escuela, que ha puesto todo el énfasis en la relación entre la obra de arte y su *milieu*, es un correctivo muy importante de la estética subjetiva e individualista. El arte primitivo es invariablemente de creación popular o folklórica. El artista se apodera de la tradición de su tribu y, simplemente, reproduce la talla, la canción, la obra del misterio tribal. El individuo que reproduce de esta forma una obra tradicional le añade algo, la modifica en la reproducción. Estas pequeñas aportaciones individuales, incorporadas y condensadas en la tradición gradualmente creciente, se integran y se convierten en parte de la masa de producción artística. Las aportaciones individuales no sólo están determinadas por la personalidad, la inspiración o el talento creador del individuo contribuyente, sino también por las asociaciones múltiples del arte con su contexto. El hecho de que un ídolo tallado sea objeto de creencias dogmáticas y religiosas y de ritual religioso determina en gran medida su forma, tamaño y material. Como muchos otros artefactos o productos humanos, la obra de arte se vuelve parte de una institución, y el conjunto de su desarrollo, así como sus funciones, sólo pueden entenderse si se estudian dentro del contexto de la situación.

La cultura, pues, es esencialmente una realidad instrumental que ha aparecido para satisfacer las necesidades del hombre que sobrepasan la adaptación al medio ambiente. La cultura capacita al hombre con una ampliación adicional de su aparato anatómico, con una coraza protectora de defensas y seguridades, con movilidad y velocidad a través de los medios en que el equipo corporal directo le hubiera defraudado por completo. La cultura, la creación acumulativa del hombre, amplía el campo de la eficacia individual y del poder de la acción; y proporciona una profundidad de pensamiento y una amplitud de visión con las que no puede soñar ninguna especie animal. La fuente de todo esto consiste en el carácter acumulativo de los logros individuales y en el poder de participar en el trabajo común. De este modo, la cultura transforma a los individuos en grupos organizados y proporciona a estos una continuidad casi infinita. Evidentemente, el hombre no es un animal gregario, en el sentido de que sus acciones concertadas se deban a la dotación fisiológica e innata y se transporte en pautas comunes a toda la especie. La organización y todo el comportamiento concertado, los resultados de la continuidad tradicional, asumen formas distintas en cada cultura. La cultura modifica profundamente la dotación humana innata y, al hacerlo, no sólo

aporta bendiciones, sino que también impone obligaciones y exigencias que someten muchísimas libertades personales al bien común. El individuo tiene que someterse al orden y la ley; tiene que aprender y obedecer a la tradición; tiene que mover la lengua y ajustar la laringe a una diversidad de sonidos y adaptar el sistema nervioso a una diversidad de hábitos. Trabaja y produce objetos que los otros consumirán, mientras que, a su vez, siempre depende del trabajo ajeno. Por último, su capacidad de acumular experiencias y dejarlas que prevean el futuro abre nuevas perspectivas y crea vacíos que se satisfacen en los sistemas de conocimiento, de arte y de creencias mágicas y religiosas. Aunque una cultura nace fundamentalmente de la satisfacción de las necesidades biológicas, su misma naturaleza hace del hombre algo esencialmente distinto de un simple organismo animal. El hombre no satisface ninguna de sus necesidades como un simple animal. El hombre tiene sus deseos como criatura que hace utensilios y utiliza utensilios, como miembros comulgante y razonante de un grupo, como guardián de la continuidad de una tradición, como unidad trabajadora dentro de un cuerpo cooperativo de individuos, como quien está acosado por el pasado o enamorado de él, como a quien los acontecimientos por venir le llenan de esperanzas y de ansiedades, y finalmente como a quien la división del trabajo le ha proporcionado ocio y oportunidades de gozar del color, de la forma y de la música.

*Originalmente fue publicado en la *Encyclopedia of Social Sciences* (1931); en español fue publicado en J. S. Kahn, *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1975.