

EL CARÁCTER DEL CAMPESINADO*

George M. Foster – Berkeley, Universidad de California.

“La conducta humana está siempre motivada por ciertos propósitos, y estos propósitos surgen de conjuntos de supuestos que, por lo regular, no son conocidos de aquellos que los sustentan. Las premisas básicas de una cultura particular son aceptadas inconscientemente por el individuo a través de su participación constante y exclusiva en dicha cultura. Son estos supuestos —esencia de todos los propósitos, motivos y principios culturalmente condicionados— los que determinan la conducta de un pueblo, se hallan a la base de todas las instituciones de una comunidad y les confieren unidad” (Hsiao-Tung Fei y Chi-I Chang, en *Earthbound China*, pp. 81-82).

“En cualquier cultura, los seres humanos están provistos de una orientación cognoscitiva en un cosmos: hay ‘orden’ y ‘razón’ más bien que caos. Esto implica premisas y principios básicos, aun si acontece que éstos no hayan sido conscientemente formulados y articulados por el pueblo mismo. Nos encontramos ante las implicaciones filosóficas de su pensamiento, la naturaleza del mundo del ser tal como la gente lo concibe. Si profundizamos suficientemente el problema, no tardamos en hallarnos cara a cara con un territorio relativamente inexplorado, el de la metafísica etnológica. ¿Podemos penetrar en este reino de otras culturas? ¿De qué clase de evidencia disponemos? ... El problema es complejo y difícil, pero no debiera excluir su exploración” (A. Irving Hallowell, en *Ojibway ontology, behavior, and world view*. p. 21).

1. ORIENTACIÓN COGNOSCITIVA

Los miembros de toda sociedad comparten una orientación cognoscitiva común que es, en realidad, una expresión implícita, no formulada, de su inteligencia de las “reglas del juego” de la existencia, que les son impuestas por universos sociales, naturales y sobrenaturales. La orientación cognoscitiva proporciona, a los miembros de la sociedad que caracteriza, premisas y conjuntos de supuestos básicos, no reconocidos ni puestos en duda normalmente, que estructuran y guían la conducta en una forma muy parecida a como las reglas gramaticales ignoradas de la mayor parte de la gente estructuran y guían sus formas lingüísticas. Toda conducta normativa de los miembros de un grupo es una función de su peculiar manera de mirar el conjunto de su alrededor, de su aceptación inconsciente de las “reglas de juego” implícitas en su orientación cognoscitiva.

La orientación cognoscitiva particular no puede concebirse como visión del universo en el sentido de Redfield, esto es, como algo que existe ampliamente al nivel consciente en las mentes de los miembros del grupo¹. El hombre medio de una sociedad cualquiera no puede describir las premisas subyacentes de las que su conducta es una función, lo mismo que no puede delinear una formulación fonémica que exprese las regularidades estereotipadas de su lenguaje. Según lo ha señalado Kluckhohn, las orientaciones cognoscitivas (él habla de “configuraciones”) sólo las perciben la mayor parte de los miembros de una sociedad en el sentido de que eligen siempre de acuerdo “con las configuraciones como fondo inconsciente, pero determinativo” (1943:218).

Al hablar de orientación cognoscitiva —los términos “visión cognoscitiva”, “visión del mundo”, “perspectiva universal”, “supuestos básicos”, “premisas implícitas” y tal vez “ethos” pueden emplearse como sinónimos—, me intereso como antropólogo en dos niveles de problemas: 1) en la naturaleza de la orientación cognoscitiva misma, que concibo como algo “psicológicamente real”, y en las formas y la extensión en que se la puede conocer, y 2) en la representación económica de esta orientación cognoscitiva por medio de modelos o principios de integración que explican la conducta observada y permiten la predicción de la conducta que no se ha observado todavía o no ha tenido todavía lugar. Semejante modelo o principio es, según lo ha señalado Kluckhohn a menudo, una construcción inferencial o una abstracción analítica derivada de la conducta observada.

El modelo o principio integrante no es la orientación cognoscitiva misma, pero es el caso que, para fines de análisis, no se pueden separar uno de otra. Un modelo bien construido no es en absoluto descriptivo, por supuesto, de la conducta (como lo es, por ejemplo, el término “ethos” tal como lo emplea Gillin para describir la cultura latinoamericana contemporánea [1955]). Un buen modelo es heurístico y explicativo, pero no descriptivo, y posee valor de predicción. Estimula al analista a buscar patrones de conducta y relaciones entre ellos que puede acaso no haber reconocido todavía, simplemente porque, si el modelo es sólido, es lógicamente razonable esperar hallarlos. Además, un modelo consistente debería hacer posible predecir cómo se comportará la gente en presencia de determinadas alternativas. Por consiguiente, el modelo tiene al menos dos funciones importantes: conduce a una mejor labor teórica y posee utilidad práctica como norma de política y acción en los programas de desarrollo.

Un modelo o principio de integración perfecto de una particular visión del mundo debería subsumir toda la conducta de los miembros de un grupo. En la práctica, sin embargo, no sería razonable esperar tal cosa. No obstante, el mejor modelo es el que subsume la mayor cantidad posible de conducta de tal modo, que no haya en él partes mutuamente incompatibles, es decir, formas de conducta unidas por lo que obviamente constituye una relación lógicamente incompatible. Kluckhohn tenía en vista la posibilidad de un modelo único, una “configuración maestra” dominante, que caracterizaba una sociedad entera, para la que sugería los términos de “integración” (1941:128) y “ethos”, pero creo que nunca emprendió la tarea de describir un ethos completo. Opler, por otra parte, ha descrito la cultura apache lipana en términos de veinte “temas”, los cuales, sin embargo, son en gran parte descriptivos y no se aproximan en modo alguno a un modelo maestro (1946)².

¿Cómo ahonda el antropólogo en la orientación cognoscitiva del grupo que estudia para encontrar patrones que le permitan construir un modelo o formular un principio integrante? Últimamente se han puesto de moda el análisis componencial y otros métodos semánticos formales, y es indudable que estas técnicas pueden enseñarnos mucho. Sin embargo, el grado de disensión entre los antropólogos que se sirven de tales métodos sugiere que no constituye una vía real única hacia la “verdad de Dios” (cf. Burling 1964). Sospecho, por mi parte, que quedará siempre un remanente considerable de arte etnológico en los procesos mediante los cuales llegamos a alguna comprensión de la orientación cognoscitiva. Como quiera que organicemos nuestros procesos intelectuales, emprendemos siempre un ejercicio de análisis estructural en el que la conducta manifiesta (y los tipos más simples en los que ésta obviamente se descompone) se considera en

cierto modo como reflejo o representación de una realidad más vasta, que nuestro aparato sensorial nunca logrará percibir directamente. O podemos considerar la busca de una visión cognoscitiva como un ejercicio de triangulación. A propósito de cada rasgo y patrón se plantea la pregunta: “¿De cuál supuesto implícito podría ser esta conducta una función lógica?” Cuando se hayan puesto preguntas suficientes se encontrará que las respuestas señalan una dirección común. El modelo emerge del punto de intersección de las líneas de respuestas. Por supuesto, el antropólogo bien informado acerca de una determinada cultura no puede aplicar meramente simples reglas de análisis y producir automáticamente un modelo o siquiera una descripción de una visión universal. En efecto, nos las habernos con una estructura piramidal: las regularidades y las coherencias de bajo o nivel que relacionan entre sí formas declaradas de conducta forman parte de patrones de nivel superior, los cuales pueden quizá corresponder a su vez a un nivel más alto todavía de integración. Así, pues, un modelo de una estructura social, coherente en sí mismo, se encontrará ser simplemente una de las expresiones de una regularidad estructural, que tendrá análogos en la religión y en las actividades económicas.

Toda vez que la conducta normativa de los miembros de un grupo es función de la particular orientación cognoscitiva del mismo, la conducta es “racional” e inteligible tanto en un sentido filosófico abstracto como desde el punto de vista del individuo mismo. Sólo cabe hablar de una conducta “irracional” en el contexto de una visión cognoscitiva que no dio origen a ella. Así, por ejemplo, en un mundo en rápida transformación en el que pueblos campesinos y primitivos se ven atraídos a las tramas sociales y económicas de naciones enteras, una parte de su conducta podrá acaso parecer irracional a otros, porque el universo social, económico y natural que controla de hecho las condiciones de su existencia es distinto del que les ha sido revelado —aunque subconscientemente— por una visión tradicional del universo. Es decir, la visión cognoscitiva del campesino le proporciona preceptos morales y otros que son normas —podría decirse que, de hecho, producen normas— de una conducta que podrá tal vez no ser adecuada a unas condiciones de vida que no ha captado todavía. Ésta es la razón por la que, cuando la orientación cognoscitiva de una gran parte de la gente de una nación no concuerda con la realidad, esta gente se comporte en una forma que parecerá irracional a aquellos que viven más cerca de dicha realidad. Esta gente se considerará como un lastre (y tal vez lo sea) en el desarrollo de una nación, y se excluirá a sí misma de la oportunidad de participar en los beneficios que el progreso económico puede llevar aparejados.

En este artículo me ocupo de la naturaleza de la orientación cognoscitiva de los campesinos y de interpretar y relacionar la conducta campesina, tal como ha sido descrita por los antropólogos, con esta orientación. Me interesan asimismo las implicaciones de esta orientación y de la conducta que implica con el problema de la participación del campesino en el desarrollo económico del país al que pertenece. Y, específicamente, me propongo esbozar lo que considero constituir el tema dominante en la orientación cognoscitiva de las sociedades campesinas clásicas³, mostrar que la conducta campesina característica parece surgir de esta orientación, e intentar demostrar que esta conducta —aunque incompatible con el progreso económico nacional— es no sólo altamente racional en el contexto de la cognición que la determina, sino que es indispensable para el mantenimiento de la sociedad campesina en su forma clásica⁴. Las clases de conducta de las que se

ha sugerido que influyan adversamente sobre el progreso económico son, entre muchas, el síndrome de la “suerte”, una visión “fatalista”, las querellas entre familias y en éstas, dificultades de cooperación, los gastos de ritual extraordinarios por parte de gente pobre y los problemas que estos gastos crean para la acumulación de capital, y la falta aparente de lo que el psicólogo McClelland ha designado como “necesidad de realización”. Quiero sugerir que la participación campesina en el progreso nacional puede acelerarse no estimulando un proceso psicológico, la necesidad de realización, sino creando oportunidades económicas y otras que animen al campesino a abandonar su orientación cognoscitiva tradicional y cada vez más antirrealista por una nueva que refleja las realidades del mundo moderno.

2. LA “IMAGEN DEL BIEN LIMITADO”

El modelo de orientación cognoscitiva que mejor me parece explicar la conducta campesina es la “imagen del bien limitado”. Por “imagen del bien limitado” quiero decir que amplias áreas de la conducta campesina están modeladas de tal modo que sugieren que los campesinos ven sus universos social, económico y natural —su medio total— como uno en el que todas las cosas deseadas de la vida, tales como tierra, riqueza, salud, amistad y amor, hombría y honor, respeto y condición, poder e influencia, seguridad y protección existen en cantidad finita y, por lo que afecta al campesino, andan siempre escasas. Y no solamente existen éstas y todas las demás “cosas buenas” en cantidades finitas y limitadas, sino que no hay además manera directa alguna al alcance del campesino para aumentar las cantidades disponibles de ellas. Tal parece como si el hecho obvio de la escasez de tierra en un área densamente poblada se aplicara a todas las demás cosas deseadas: no bastan para satisfacer todas las necesidades. El “bien”, lo mismo que la tierra, se ve como inherente a la naturaleza, en donde puede dividirse y subdividirse si es necesario, pero sin que se lo pueda aumentar⁵.

A los fines del análisis y en esta etapa de la cuestión considero la comunidad campesina como un sistema cerrado. Excepto en una forma especial —pero sumamente importante—, el campesino ve su existencia como determinada y limitada por los recursos naturales y sociales de su aldea y del área inmediatamente adyacente a la misma. En consecuencia, se da un corolario primero a la imagen del bien limitado, a saber: si el “bien” existe en cantidades limitadas que no pueden aumentarse y si el sistema es un sistema cerrado, se sigue que un individuo o una familia únicamente pueden mejorar su posición a expensas de otros. De ahí que una mejora aparente relativa de la posición de alguien respecto de cualquier “bien” se vea como una amenaza para la comunidad entera. Alguien está siendo despojado, tanto si se da cuenta de ello como si no lo percibe. Y toda vez que existe a menudo incertidumbre a propósito de quién esté perdiendo —obviamente puedo ser yo mismo— cualquier mejora significativa se percibe no como una amenaza para un individuo o una familia solos, sino para todos los individuos y todas las familias.

Este modelo fue elaborado inicialmente sobre la base de una gran variedad de datos correspondientes a Tzintzuntzan, Michoacán, México: conducta de la familia, tipos de intercambio, cooperación, actividades religiosas, litigios, disputas, cultura material, folklore, lenguaje, así como muchos elementos más. En ningún momento ha sugerido informante alguno, ni remotamente, que ésta fuera su visión del universo. Sin embargo, todo tzintzuntzaneño organiza su conducta en una

forma absolutamente racional si se la considera en función de este principio que no está en condiciones de formular⁶.

Al “reacoplarlo” a la conducta en Tzintzuntzan, el modelo del bien limitado se reveló como notablemente productivo, poniendo de manifiesto unas regularidades estructurales hasta allí insospechadas, que enlazaban la conducta económica con los patrones de las relaciones sociales, la amistad, el amor y los celos, con creencias relativas a la salud, con los conceptos del honor y la masculinidad con manifestaciones de egoísmo, y aun con el folklore (Foster 1964a). No sólo se revelaron regularidades estructurales en Tzintzuntzan, sino que una buena parte de la conducta campesina, que ya conocía yo de otras investigaciones en la materia y había reportado en la literatura, parecieron ser asimismo función de esta orientación cognoscitiva. Esto me ha conducido a exponer las clases de datos que he utilizado en la formulación de este modelo y a explicar la interpretación que me parece deducirse del mismo por lo que se refiere a la caracterización en grado considerable de las sociedades campesinas, en la esperanza de que el modelo se contrastará con otros conjuntos extensos de datos. Creo, por supuesto, que si la imagen del bien limitado se examina como principio integrante de alto nivel que caracteriza las comunidades campesinas, encontraremos en nuestras sociedades individuales regularidades estructurales insospechadas y, en un plano intercultural, patrones básicos que serán sumamente útiles para la construcción de la tipología de la sociedad campesina. Los datos que presento en apoyo de esta tesis son ilustrativos, y no se basan en un estudio exhaustivo de la literatura campesina.

En las páginas que siguen expongo en cuatro secciones una documentación que a mí me parece conformarse al modelo que he sugerido. Examinaré a continuación las implicaciones de estos datos.

a) Conducta económica. Cuando el campesino ve su mundo económico como un mundo en que impera el bien limitado y en el que sólo puede progresar a expensas de otros, está por lo regular muy cerca de la verdad. En efecto, las economías campesinas, según lo han señalado muchos autores, no son productivas. En la aldea media sólo se produce una cantidad finita de riqueza, y ninguna cantidad de esforzado trabajo suplementario cambiará la cifra de modo significativo.

En la mayor parte del mundo campesino la tierra ha estado limitada desde hace mucho tiempo, y solamente en unos pocos lugares han estado los jóvenes cultivadores en condiciones de emigrar de la aldea paterna para empezar en un nivel de igualdad con sus padres y abuelos. Por lo regular, la tierra no sólo es limitada, sino que se ha hecho más limitada todavía debido al aumento de población y a la deterioración del suelo. En gran parte, las técnicas campesinas de producción han permanecido inalteradas por cientos y aun por miles de años. En el mejor de los casos esto significa, en agricultura, el arado mediterráneo tirado por bueyes, complementado por utensilios accionados por la mano del hombre. Las técnicas artesanas en materia de tejido, cerámica, carpintería y construcción también han cambiado poco en el transcurso de los años⁷.

De hecho parece exacto afirmar que el campesino medio no ve relación alguna, o sólo poca, entre el trabajo y las técnicas de producción por una parte, y la adquisición de riqueza por la otra. Antes bien, la riqueza la ven los aldeanos bajo la misma luz que la tierra: presente, circunscrita por límites absolutos sin relación alguna con el trabajo. Se trabaja para comer, pero no para crear

riqueza. La riqueza, lo mismo que la tierra, es algo inherente a la naturaleza. Puede dividirse y pasar de una mano a otra por diversos modos, pero en el marco del mundo tradicional de los aldeanos, no crece. El tiempo y la tradición han fijado las partes de ella que retiene cada familia y cada individuo; estas partes no son estáticas, ya que manifiestamente cambian de mano. Pero es el caso que la razón de la posición relativa de cada aldeano es conocida y cualquier cambio significativo requiere una explicación.

b) Amistad. La evidencia de que la amistad, el amor y el afecto se conciben como estrictamente limitados en la sociedad campesina es muy fuerte. Todo antropólogo en una aldea campesina no tarda en darse cuenta de lo difícil que es evitar el mostrar simpatía o amistad excesivas a algunas familias, lo que le enajenaría otras que se sentirían desdeñadas y, por lo tanto, menos dispuestas a secundarlo en su labor. En una ocasión llevé a un buen amigo de Tzintzuntzan, que trabajaba de bracero en una población vecina, a mi casa de Berkeley. Una vez que estuvimos a una distancia prudente del campamento, me dijo que su hermano estaba también allí. ¿Por qué no me lo había dicho, de modo que hubiera podido también invitarle? Mi amigo contestó que estaba gozando, de hecho, un “bien” ambicionado, y que no quería arriesgarse a diluir la satisfacción compartiéndola con otro.

Adams relata que una socióloga malogró inadvertidamente su labor en una aldea guatemalteca haciendo más amigos en un barrio que en otro, con lo que se fue enajenando progresivamente los amigos potenciales cuyo concurso necesitaba (1955:442). En gran parte de la América Latina, el amigo íntimo declarado, especialmente entre los post-adolescentes, conocido diversamente como el amigo carnal o el cuello o camaradería (descritos estos dos últimos por Reina en relación con Guatemala, 1959), constituye tanto un reconocimiento del hecho de que la verdadera amistad es un bien raro, como sirve de seguridad contra el quedarse sin ninguno de ellos. Los celos y los sentimientos de abandono que experimenta uno de los amigos cuando el otro lo deja o amenaza con dejarlo conducen en ocasiones a actos de violencia.

Relatos campesinos muy corrientes a propósito de la rivalidad entre hermanos carnales sugieren que la capacidad de amor de la madre para con sus hijos se considera como limitada por la cantidad que de él posee. En México, cuando una madre vuelve a quedar embarazada y desteta a su niño lactante, éste se pone a menudo chipil. Se agita, llora, se cuelga de su falda y se muestra inconsolable. Se dice que el niño está celoso de su hermanito por nacer, cuya presencia siente y al que percibe como una amenaza que ya lo priva del amor y el cariño maternos. Chipi'l se conoce en Guatemala como chip o chipe, donde se ha descrito en un artículo clásico por Paul (1950), como supe en Honduras, y simplemente como celos en Costa Rica. El chucaque, del sur de Colombia, descrito como los celos del niño destetado debido al embarazo de la madre, parece ser la misma cosa (comunicación de la Dra. Virginia Gutiérrez de Pineda).

Una etiología popular similar se emplea entre los pueblos semicampesinos de Buganda para explicar el ataque de *kwashiorkor* en el niño recién destetado. Si la madre vuelve a quedar embarazada, se dice que el niño tiene *obwosi*, y muestra síntomas de pelo descolorido, sudor de las manos y los pies, fiebre, diarrea y vómito. “La importancia del embarazo es tal, que si una madre lleva un niño enfermo a un médico nativo, la primera cosa que éste le pregunta es ‘¿Está usted

embarazada?’ ” (Burgess y Dean, 1962:24). La lógica africana es inversa, pero complementaria de la latinoamericana: en efecto, aquí es el niño por nacer el que está celoso de su hermano mayor, al que trata de envenenar a través de la leche materna, imponiendo en esta forma el destete (ibid., 25). En ambas áreas se considera que provocan la crisis cantidades insuficientes de amor y cariño. En Buganda, “es esencial, según la cultura local, que la madre se dedique al niño por nacer o recién nacido, a expensas de los demás; la idea de que pueda haber cariño suficiente para todos no parece aceptarse fácilmente (ibid., 26; la cursiva es mía).

Y en forma análoga, en una aldea egipcia la rivalidad entre hermanos se aprecia en este periodo en el desarrollo del niño. Como en la América Latina, los celos son una de sus formas; es siempre el mayor el que está celoso del menor. “Se admite asimismo que el niño más joven se pone celoso tan pronto como el vientre de la madre empieza a abultarse a consecuencia de embarazo y se informa habitualmente al niño del acontecimiento futuro.” Si son exagerados, estos celos pueden tener efectos perjudiciales para el niño, provocando diarrea, hinchazones, falta de apetito, ataques de cólera e insomnio (Ammar: 1954:107-109)⁸.

En algunas partes de Guatemala, *chipe* es el término empleado para designar los celos del marido de su mujer encinta, tanto por la pérdida temporal de sus servicios sexuales como por la atención a prodigar al bebé. Los maridos de Tepoztlán padecen también *chipilez*, haciéndose dormilones y perdiendo las ganas de trabajar. Oscar Lewis dice que el marido puede curarse llevando una tira de la falda de su mujer alrededor del cuello (1951:378). En Tonalá, Jalisco, México, los maridos están a menudo celosos de sus hijos adolescentes y molestos con sus esposas por el cariño que éstas les muestran. El amor y el cariño de la esposa se consideran como limitados; en la medida en que el hijo parece recibir una cantidad excesiva de ellos, el marido se siente desposeído (comunicación del Doctor May Díaz). En la aldea egipcia descrita por Ammar, la nueva suegra es muy cariñosa con su yerno, lo que se traduce en celos por parte de sus propios hijos e hijas solteros. Es obvio que al mostrar cariño al intruso se considera que la mujer sustrae a su propia descendencia algo que ésta desea (Ammar 1954:51, 199).

c) Salud. Para los campesinos es indudable que la salud es un “bien” que existe en cantidades limitadas. La medicina popular campesina no proporciona la protección que la medicina científica otorga a los que tienen acceso a ella, y la mala nutrición agrava con frecuencia las condiciones provenientes de falta de limpieza, higiene e inmunización. En las sociedades campesinas, la preocupación por la salud y la enfermedad es general, y constituye un importante tema de interés, especulación y conversación. Tal vez la mejor prueba objetiva de que la salud se considera estar comprendida en el marco del bien limitado es la de la actitud muy generalizada frente a la sangre, a la que, según una expresión de Adams, se considera como “no regenerativa” (Adams 1954:446). Por razones obvias, la sangre se equipara a la vida, y la buena sangre y cantidades de ella significan salud. La pérdida de sangre —si se considera como algo que no puede renovarse— se presenta así como una amenaza para la salud, como una pérdida permanente que se traduce en debilidad por todo el resto de la vida del individuo. Si bien se la ha descrito mejor en relación con Guatemala, la creencia de que la sangre no es regenerativa está muy extendida por toda la América Latina. Esta creencia, con frecuencia no formulada, puede ser una de las razones de que resulte tan difícil

persuadir a un latinoamericano que done sangre para transfusiones: al dar sangre para que alguien tenga más, el donador tendrá menos.

Creencias semejantes se encuentran en Nigeria (comunicación del Dr. Adeniyi Adeniji Jones) y son bien conocidas en las aldeas campesinas indias. Aquí el problema se complica todavía más por la equiparación de la sangre con el semen: una gota de semen por siete (o cuarenta, según las áreas) de sangre. El ejercicio de la vitalidad masculina se ve así como un acto de debilitación permanente. Al hombre sólo le está asignada una determinada cantidad de placer sexual, y nada de lo que pueda emprender aumentará la medida. La moderación sexual y el evitar perder sangre constituyen el curso del hombre prudente.

En algunas partes de México (por ejemplo en las aldeas michoacanas de Tzintzuntzan y Erongarícuaro), los límites relativos a la salud se reflejan en ideas a propósito del pelo largo. El cabello largo se admira mucho en la mujer, pero su precio es alto: en efecto, se supone que la mujer de pelo largo ha de ser delgada y pálida, y no puede esperar tener vigor y fuerza. Las fuentes de la vitalidad son insuficientes para desarrollar un pelo largo y dejar todavía al individuo energía y un cuerpo carnoso.

d) Masculinidad y honor. La susceptibilidad campesina frecuentemente observada, a los insultos reales o imaginarios contra el honor personal y las reacciones violentas a retos que expresan duda sobre la masculinidad de un hombre parecen ser una función de la creencia de que el honor y la masculinidad existen en cantidad limitada y, por lo tanto, no todo el mundo puede gozar de una medida plena de ellos. En el México rural, entre los braceros que han trabajado en los Estados Unidos, a los etnólogos americanos se les ha preguntado a menudo: “En los Estados Unidos manda la mujer, ¿no es cierto?” La masculinidad y el control doméstico parecen considerarse en forma muy parecida a la de las demás cosas deseables: sólo hay una cantidad limitada de ello, y la persona que tiene mucho de ambas cosas priva a otra de ellas. A los varones mexicanos les resulta difícil creer que marido y mujer puedan compartir las responsabilidades domésticas y la adopción de decisiones sin que el marido resulte despojado de su machismo. Muchos creen que a la esposa, por buena que sea, se la ha de pegar de vez en cuando, simplemente para que no se olvide que existe una jerarquía familiar decretada por Dios. Se muestran sorprendidos y desconcertados al enterarse de que en los Estados Unidos al que pega a su esposa se lo puede encarcelar; esto se les antoja como una intrusión increíblemente intolerable del Estado en los planes establecidos por Dios para la familia.

La esencia del machismo es el valor, y un hombre muy valiente, es decir, un macho, es el que es fuerte y duro, generalmente noble, sin ser un matón, pero que nunca se sustrae a una pelea y gana siempre. Ante todo, el macho inspira respeto. Se logra el machismo, claro está, privando de él a los demás.

En Grecia, *philotimo*, el “amor del honor”, se parece mucho al machismo mexicano. El hombre físicamente sano, flexible, vigoroso y ágil tiene *philotimo*. Si es buen conversador, de ingenio agudo y actúa en otras formas que facilitan la sociabilidad y confieren ascendencia, refuerza su *philotimo*. Un individuo ataca a otro a través de su *philotimo*, avergonzándolo o ridiculizándolo, mostrándole

que le faltan los atributos necesarios para la hombría. Por consiguiente, evitar el ridículo se convierte entre los varones rurales griegos en una preocupación principal, en un mecanismo primordial de defensa. En un medio cultural saturado de envidia y rivalidad existe el peligro permanente de un ataque, de modo que el hombre ha de estar siempre preparado a responder a una broma o un insulto con una réplica viva, un reto violento o una navajada. “El *philotimo* puede reforzarse a expensas de otro. Tiene un rasgo de balancín: el de uno sube, y el de otro baja... con objeto de mantener y aumentar su sentido del honor, el griego ha de estar preparado para afirmar en todo momento su superioridad, lo mismo frente al amigo que frente al adversario. Se trata de un combate impersonal cargado de inquietud, inseguridad y potenciales agresivos. Como lo dice un proverbio: ‘cuando un griego encuentra a otro, se desprecian mutuamente en el acto’” (Blum y Blum, 20-22).

3. LA CONDUCTA CAMPESINA COMO FUNCIÓN DE LA “IMAGEN DEL BIEN LIMITADO”

Así, pues, si los campesinos ven su universo como un mundo en el que las cosas buenas de la vida están en cantidades limitadas no susceptibles de aumento, de modo que la ganancia personal tenga que operarse a expensas de otros, hemos de suponer que las instituciones sociales, la conducta personal, los valores y la personalidad exhibirán todos ellos modalidades que pueden considerarse como función de esta orientación cognoscitiva. La conducta preferida, puede sostenerse, será aquella que maximiza a los ojos del campesino su seguridad, preservando su posición relativa en el orden de cosas tradicional. La gente que se ve a sí misma en circunstancias de “amenaza”, como lo implica la imagen del bien limitado, reacciona normalmente en una de estas dos formas: a) máxima cooperación y a veces comunismo, enterrando las diferencias individuales y estableciendo sanciones contra el individualismo; o b) individualismo extremo.

Las sociedades campesinas parecen escoger siempre la segunda alternativa. Las razones de ello no son claras, pero pueden intervenir en el problema dos factores. La cooperación requiere dirección. Ésta puede delegarse democráticamente por los miembros del propio grupo, o puede asumirla un individuo fuerte del mismo, o puede ser acaso impuesta por fuerzas que quedan fuera de él. Las sociedades campesinas —por razones que se apreciarán más claramente en el curso del siguiente análisis—, no están en condiciones, por su misma naturaleza, de delegar la autoridad, y la toma del poder por un individuo fuerte constituye en el mejor de los casos una solución temporal, pero no estructural, del problema. La naturaleza política truncada de las sociedades campesinas, con el poder efectivo residiendo fuera de la comunidad, parece desanimar de hecho la asunción y el ejercicio local del poder, excepto en calidad de agente de las fuerzas exteriores en cuestión. Por la propia naturaleza de la sociedad campesina vista como parte estructural de una sociedad más vasta, el desarrollo local de la dirección, que podría hacer posible la cooperación, se ve eficazmente impedido por los gobernantes de la unidad política de la que la comunidad campesina particular es un elemento, los cuales ven en tal acción una amenaza potencial para sí mismos.

Por otra parte, las actividades económicas de las sociedades campesinas sólo requieren una cooperación limitada. En forma típica, las familias campesinas pueden, como unidades familiares, producir la mayor parte de sus alimentos, pueden cultivar su tierra sin ayuda exterior, pueden construir sus casas, tejer la ropa para sus vestidos, llevar sus propios productos al mercado y

venderlos y en resumen, pueden cuidar de sí mismas con un grado de independencia imposible de concebir en una sociedad industrial y difícil de conseguir en las sociedades de cazadores, pescadores o recolectores. Sin duda, los campesinos no viven por lo regular con el grado de independencia aquí apuntado, pero éste resulta aquí más fácilmente posible que en cualquier otro tipo de sociedad.

Sean las que fueren las razones, es el caso que los campesinos son individualistas, y se sigue lógicamente de la imagen del bien limitado que cada unidad social mínima (a menudo el núcleo familiar, y en muchos casos el individuo singular) se ve a sí mismo en lucha perpetua y sin cuartel contra sus semejantes por la posesión o el control de lo que considera ser su parte de los valores escasos. Es ésta una situación que requiere prudencia y reserva extremas, la resistencia a revelar la propia fuerza o la propia posición. Estimula la suspicacia y la desconfianza mutua, ya que las cosas no son necesariamente tal como parecen ser, y estimula asimismo una auto-imagen masculina de persona de valor, de persona que impone respeto, ya que en esta forma constituirá un blanco menos atrayente que el individuo débil. Creo por mi parte, que mucha de la conducta campesina es exactamente lo que podríamos inferir de tales circunstancias. Las obras de Lewis (1951), Banfield (1958), Simmons (1959), Carstairs (1958), Dube (1958), los Wisner (1963) y Blaclanan (1927) (resumidas por Foster 1960-1961) así como muchas más, atestiguan la “mentalidad de desconfianza mutua” (Friedman 1958:24) tan generalizada en las sociedades campesinas.

Toda vez que el individuo o la familia que hacen progresos económicos significativos o adquieren una cantidad desproporcionada de algún otro “bien” se consideran por los demás como que lo hicieron a sus expensas, semejante cambio es visto como una amenaza a la estabilidad de la comunidad. La cultura campesina está provista de dos mecanismos principales para el aseguramiento de la estabilidad esencial, a saber:

- a) una norma de conducta de su gente, convenida, socialmente aceptada y preferida, y
- b) sanciones y recompensas para asegurar que la conducta real se aproxime a dicha norma.

La norma convenida que favorece la mayor estabilidad de la comunidad es la conducta que tiende a mantener el status quo en materia de relaciones. El individuo o la familia que adquieren más que su parte de un “bien”, esencialmente si se trata de un “bien” económico, se consideran, según hemos visto, como una amenaza para la comunidad conjunta. Los individuos y las familias que progresan, o de los que se piensa que lo hacen, violan la norma preferida de conducta, poniendo así en acción los mecanismos culturales que restablecen el equilibrio. Los individuos o las familias que pierden algo o se rezagan se consideran como una amenaza en otro sentido: su envidia, sus celos o su irritación pueden traducirse en agresión declarada u oculta contra la gente más afortunada.

Los mecanismos de auto-corrección que preservan el equilibrio operan en tres planos, a saber:

- 1) El de la conducta individual y de la familia. A este nivel me interesan las medidas tomadas por los individuos para mantener su posición en el sistema, y las formas en que

tratan de evitar tanto las sanciones como la explotación por parte de sus compañeros de aldea.

- 2) La conducta espontánea, por lo regular no organizada, del grupo. En este plano me ocupo de las medidas adoptadas por la comunidad, por las sanciones que se invocan cuando se tiene la impresión que alguien está violando la norma de conducta convenida. Las sanciones negativas son el “garrote”.
- 3) La conducta institucionalizada. En este plano me ocupo de las “recompensas”, esto es, de las principales expresiones colectivas de formas culturales que neutralizan los desequilibrios producidos. Examinaremos cada una de estas formas a su vez.

a) Acción individual y familiar. Al nivel de la familia individual, dos normas rigen la conducta preferida. Se las puede formular como sigue:

- i. No exhibas muestras de mejora material o de otro género en tu posesión relativa, pues corres riesgo de atraerte sanciones; si de todos modos exhibes mejora, toma disposiciones para neutralizar sus consecuencias.
- ii. No permanezcas atrás de tu posición legítima, pues tú y tu familia podríais sufrir de ello.

La familia trata el problema de una mejora real o sospechada de su posición relativa mediante la combinación de dos procedimientos. Primero, trata de ocultar los signos que podrían conducir a tal conclusión y niega la veracidad de cualquier sugestión en tal sentido. Segundo, admite el cargo abiertamente, admite una mejora de su posición relativa, pero muestra que no tiene intención alguna de servirse de esta posición en detrimento de la aldea, neutralizándola por medio de gastos rituales, con lo que restablece el status quo.

Los relatos de las comunidades campesinas subrayan que en las aldeas tradicionales la gente no compite entre sí por prestigio con símbolos materiales, tales como los vestidos, la habitación o la alimentación, no compiten por la autoridad buscando puestos de dirección. En las aldeas campesinas, se observa un deseo pronunciado de parecerse a todo el mundo y de comportarse como todo el mundo, de pasar inadvertido tanto en materia de posición como de conducta. Este aspecto se halla bien resumido en el párrafo de los Wisner relativo a la importancia de los muros dilapidados, que sugieren pobreza, como parte de la defensa de una familia (1963:120).

Es muy conocida, asimismo, la resistencia del campesino en cuanto a aceptar cargos directivos. Siente —con buenas razones— que sus motivos inspirarán sospechas y que estará sujeto a las críticas de sus vecinos. Buscando o simplemente aceptando una posición de autoridad, el hombre ideal deja de serlo. De ahí que, por lo regular, el hombre “bueno” eluda asumir responsabilidades frente a la comunidad (como no sean de carácter ritual); al hacerlo así protege su reputación. Sobra decir que este aspecto de conducta socialmente aprobada grava onerosamente la comunidad campesina en el mundo moderno, privándola de la dirección que es actualmente indispensable para su desarrollo.

El mecanismo invocado para minimizar el peligro de pérdida relativa de posición parece centrarse en el complejo del “machismo-*philotismo*”. El individuo rudo y fuerte, cuyo valor frente al peligro y cuya capacidad de defenderse a sí mismo y su familia son reconocidos por todo el

mundo, no invita a la explotación. El individuo “valiente” impone el “respeto”, tan buscado en muchas sociedades campesinas, y puede ir adelante con la idea en la mente (por ilusoria que sea) de poder vivir —como se dice en Tzintzuntzan— “sin compromisos”. Empieza así a esbozarse una imagen del campesino ideal, a saber: el individuo que trabaja para alimentar y vestir a su familia, que cumple sus obligaciones comunales y ceremoniales, que cuida de sus asuntos, que no trata de sobresalir, pero que sabe cómo proteger sus derechos. Toda vez que el macho, el hombre fuerte, desanima la explotación, resulta claro que esta característica de la personalidad ejerce una función básica en la sociedad campesina. Nada tiene de sorprendente, pues, que esta útil auto-imagen pueda adquirir, en comparación con las normas de otras sociedades, proporciones patológicas, ya que se la considera como un arma principal en la lucha por la vida.

El hombre ideal ha de evitar la apariencia de presunción, con objeto de evitar que esto se interprete como intención de tomar algo que pertenece a otro. Al estudiar la difusión de las técnicas de la nueva cerámica en Tzintzuntzan, me encontré con que nadie quería admitir que las hubiera aprendido de un vecino. La respuesta invariable a mi pregunta era: “Me puse a pensar”, acompañada de una mirada elocuente y de un golpecito con el índice en la frente. La resistencia en cuanto a reconocer los méritos de los demás, muy comunes en México, se ha descrito a menudo como egoísmo, como una cualidad egoística pretenciosa. Sin embargo, si el egoísmo, tal como lo ejemplifica el no querer reconocer haberse aprovechado de los conocimientos de un vecino en materia de cerámica nueva, se considera como función de una imagen del bien limitado, resulta claro que el alfarero ha de negar que la idea sea de nadie más que suya. En efecto, confesar que la había “tomado prestada” de otra persona equivale a confesar que había tomado algo que legítimamente no le pertenece y que, en consecuencia, está rompiendo deliberadamente el equilibrio de la comunidad y destruyendo su imagen del yo que con tanto esfuerzo se empeña en mantener. Y en forma análoga, al tratar de investigar cómo se inician los vínculos del compadrazgo, no encontré informante alguno que admitiera haber pedido a un amigo que le hiciera de compadre: siempre era el otro el que se lo había pedido a él. Los informantes parecen temer que el hecho de admitir haber pedido pueda interpretarse como presunción o imposición frente a otro, como propósito de obtener algo a lo que pueden acaso no tener derecho.

Un aspecto complementario se manifiesta en la ausencia general de cumplidos en las comunidades campesinas; rara vez se oye que una persona admire la realización de otra, y cuando la admiración se expresa por un antropólogo, pongamos por caso, la persona admirada tratará probablemente de negar que exista razón alguna de alabarla. También la resistencia de los aldeanos en cuanto a felicitarse mutuamente se presenta a primera vista como egoísmo. Pero en el contexto del bien limitado se aprecia que tal conducta es la adecuada. La persona que formula un cumplido es, de hecho, culpable de agresión; en efecto, le está diciendo a alguien abiertamente en la casa que se está elevando por encima del nivel fijo que representa seguridad para todos, y está sugiriendo que se le podrían aplicar sanciones.

Examínese esta interpretación en su aplicación a un incidente ocurrido en el sur de Italia: “Mi intento de loar en privado a un campesino por su gran hacienda y su excelente sistema de cultivo provocó una negativa rápida y vigorosa por parte del interesado en el sentido de que no hacía nada de especial. ‘Aquí no hay nada de sistema —dijo—, uno planta simplemente, y esto es todo’. Esta

misma actitud fue también expresada por otros, en discusiones sobre el cultivo” (Cancina 1961:8). El Dr. Cancian presenta este ejemplo para ilustrar la falta de confianza del campesino en cuanto a su capacidad de modificar su medio. Hablando específicamente de agricultura, dice: “Todos los ejemplos indican la negación de la esperanza de progreso en agricultura y de la alienación respecto de la tierra” (ibid., 8). Creo yo que el campesino veía en el elogio del Dr. Cancian una amenaza, ya que le hacía presente su vulnerabilidad a causa de sus métodos superiores de cultivo. Su negación no es de esperanza de progreso, sino de causa susceptible de atraerle envidia.

b) Acción informal, no organizada, del grupo. El hombre ideal persigue la igualdad en su conducta. En efecto, si tratara de mejorar su posición relativa, amenazando con ello la estabilidad de la aldea, inmediatamente aparecerían las sanciones espontáneas y por lo regular no organizadas. Esto es el “garrote”, y toma la forma de chisme, calumnia, maledicencia, denigración, malas artes o amenaza de malas artes y aun, en ocasiones, de agresión física real. Estas sanciones negativas no suelen representar por lo regular decisión formal alguna de la comunidad, pero son por lo menos tan efectivas como si estuvieran autorizadas por la ley. La preocupación por la opinión pública es uno de los rasgos más sobresalientes de las comunidades campesinas.

Las sanciones negativas, si bien suelen ser por lo regular informales, pueden, con todo, institucionalizarse. En la España campesina, especialmente en el norte, la cencerrada representa un caso tal. Cuando un hombre de cierta edad se casa con una muchacha mucho más joven que él — por lo regular se trata de segundas nupcias del novio—, los mozos casaderos del pueblo le dan a la pareja una serenata con cencerros y otros ruidos, pasean por las calles unos maniqués que la representan, rocían los maniqués con sustancias malolientes y gritan obscenidades. Esto parece simbolizar claramente el resentimiento de los jóvenes que no han tenido siquiera una esposa todavía, por las desigualdades representadas por un hombre de más edad que ha gozado ya de un matrimonio, se toma una joven novia de la reserva disponible y reduce con ello, todavía más, la reserva para los jóvenes. Mediante la institucionalización de las sanciones, se permite a los jóvenes una libertad y abuso que en otra forma no sería posible.

c) Acción institucionalizada. Los cambios intentados en el equilibrio de la aldea campesina se ven desalentados por los métodos que acabamos de describir; el desequilibrio logrado, en cambio, se neutraliza, y el equilibrio se restablece al nivel institucional. La persona que mejora su posición se ve estimulada —mediante el uso de la recompensa— a restablecer el equilibrio a través de gastos llamativos en forma de extravagancia ritual. En Latinoamérica se la presiona para que patrocine una fiesta costosa en calidad de mayordomo. Su recompensa es prestigio, que se considera como inofensivo. El prestigio no puede ser peligroso, ya que se concede a cambio de una riqueza peligrosa; de hecho, el mayordomo ha sido “desarmado”, se lo ha despojado de sus defensas y se lo ha reducido al estado de impotencia. Hay buenas razones de que las fiestas campesinas consuman tanta riqueza en fuegos artificiales, candelas, música y alimentos; y de que en las comunidades campesinas los ritos del bautizo, las bodas y los entierros comporten gastos relativamente grandes. Estas prácticas constituyen un mecanismo de redistribución que permite al individuo o la familia que amenaza potencialmente la estabilidad de la comunidad restablecer graciosamente el equilibrio, reintegrándose en esta forma al estado de aceptabilidad. Wolf, hablando específicamente de la comunidad campesina indígena “cerrada” de México, tal como surgió después de la Conquista, lo

expresa en esta forma: “El sistema toma de los que tienen, con objeto de que todos sean unos desposeídos. Al liquidar los excedentes, hace a todos ricos en experiencia sagrada, pero pobres en bienes terrenales. Toda vez que nivela las diferencias de fortuna, inhibe asimismo el desarrollo de las distinciones de clase basadas en la riqueza... En términos de ingeniería, actúa como un acoplamiento en reacción, devolviendo a su curso normal un sistema que ha empezado a oscilar” (1959:216).

4. LOS ASPECTOS “ABIERTOS” DE LA SOCIEDAD CAMPESINA

Ya dije que en una sociedad regida por la imagen del bien limitado no hay manera alguna, excepto a expensas de otros, de que un individuo pueda prosperar. Esto es así en un sistema cerrado, al que las sociedades campesinas se aproximan. Pero inclusive una aldea campesina, tradicional en los demás aspectos, tiene acceso a otros sistemas, y un individuo puede obtener éxito económico explotando fuentes de riqueza reconocidas como existentes fuera del sistema de la aldea. Semejante éxito, si bien suscita envidia, no se considera, con todo, como amenaza directa de la estabilidad de la comunidad ya que nadie ha perdido en ésta cosa alguna. No obstante, este éxito ha de explicarse. En las comunidades campesinas actuales en estado de transición, la emigración de temporada en vista de trabajo asalariado es la forma más asequible en la que el individuo puede procurarse riqueza exterior. En los años recientes, cientos de miles de campesinos mexicanos han ido a los Estados Unidos como braceros, y muchos de ellos han llevado, en forma de salarios, cantidades apreciables de capital a sus comunidades. Por lo regular, a los braceros no se los critica o ataca por la adquisición de esta riqueza; es obvio, en efecto, que su buena fortuna no se ejerce directamente a expensas de otro miembro de la aldea. Fuller encuentra una apreciación realista semejante de la situación de la riqueza en una comunidad libanesa: “Ellos (los campesinos) se dan cuenta. ... de que la única manera de aunar sus ingresos en forma considerable consiste en ausentarse de la aldea por un periodo prolongado de tiempo y en encontrar trabajo en áreas más lucrativas” (1961:72).

Sin embargo, estos ejemplos no son más que variantes modernas de una modalidad mucho más antigua, en la que la suerte y el destino —puntos de contacto con un sistema abierto— se consideran como las únicas formas socialmente aceptables en las que un individuo puede adquirir más “bien” del que tenía anteriormente. En las comunidades campesinas tradicionales (no transicionales), un aumento de riqueza inexplicable en otra forma se considera a menudo como debido al descubrimiento de algún tesoro, lo que puede ser producto del destino o de un acto tan positivo como el de concertar un pacto con el Diablo.

En fecha reciente he analizado relatos acerca de tesoros en Tzintzuntzan, y he encontrado sin excepción que están invariablemente ligados a los nombres de individuos quienes, en memoria de vivos, han empezado a vivir de repente de modo superior al que sus medios les permitían. La prueba más corriente es la repentina instalación de una tienda, pese a su pobreza anterior de todos conocida (Foster 1964a). Erasmus ha registrado esta interpretación entre aldeanos sonorenses (1961:251), Wagley la encuentra en una pequeña población del Amazonas (1964:128), y Friedman informa acerca de ella en el sur de Italia (1958:21). Es obvio que el papel de los cuentos de tesoros en comunidades como éstas consiste en dar cuenta de una riqueza que no se deja explicar en otra forma.

El interés campesino común de encontrar patronos ricos e influyentes que puedan ayudarles pertenece asimismo a este capítulo. Toda vez que por lo regular tales patronos son de fuera de la aldea, no forman parte del sistema cerrado. Su ayuda y su auxilio material se consideran, lo mismo que los ingresos de los braceros o los tesoros enterrados, como provenientes de fuera de la aldea. De ahí que, si bien al aldeano afortunado con un “patrón” influyente se lo envidie acaso, las ventajas que recibe de éste no se miran, con todo, como algo que despoje a otros aldeanos de algo que legítimamente les corresponde. En Tzintzuntzan, el aldeano que consigue algún “bien” en esta forma se preocupa ante todo de anunciar su buena fortuna y la fuente de la misma, de modo que no pueda subsistir la menor duda en cuanto a su moralidad básica; esta conducta es exactamente la contraria de la conducta usual, que consiste en ocultar la buena fortuna.

A su vez, los cuentos de tesoros y el trato de los patronos no son más que la expresión de un punto de vista más vasto, a saber: el de que toda clase de éxito y progreso se debe al destino, al favor de los dioses o a la suerte, pero no al trabajo duro, a la energía y al ahorro. Banfield observa en relación con una aldea del sur de Italia: “En los cuentos de TAT, los acontecimientos dramáticos sólo se producían como un don de la fortuna: un señor rico daba al muchacho pobre un violín, una señora rica adoptaba a un niño abandonado, etcétera” (1958:66). Y prosigue: “El gran éxito, pues, se obtiene por el favor de los santos o por suerte, pero no, ciertamente, gracias al ahorro, al trabajo y a la iniciativa. Éstos pueden constituir factores importantes si uno ya tiene suerte, pero no en otro caso, y sólo muy pocos invertirían grandes cantidades de esfuerzos —como tampoco invertirían grandes cantidades de fertilizantes— en la posibilidad más bien remota de la buena fortuna” {ibid., 114}. Friedman encuentra asimismo que el campesino del sur de Italia “cree firmemente que los pocos que han logrado hacer carrera la hicieron gracias a alguna razón misteriosa: uno encontró un tesoro oculto, otro tuvo la suerte de ganar la lotería, y otro fue llamado a América por un tío que había hecho fortuna” (1958:21).

Todas estas ilustraciones corroboran una verdad fundamental que no siempre se aprecia claramente al comparar sistemas de valores, a saber: que en la sociedad campesina tradicional el trabajo duro y el ahorro no son más que cualidades morales de escaso valor funcional. Dadas las limitaciones de la tierra y la tecnología, el trabajo duro adicional en empresas productivas de la aldea no produce, sencillamente, aumento significativo alguno del ingreso. Y no tiene caso hablar del ahorro en una economía de mera subsistencia, en la que la mayoría de los productores se encuentra en el margen económico; nada hay, por lo regular, que se pueda ahorrar. Como lo señalan Fei y Chang: “En una aldea en donde las haciendas son pequeñas y la riqueza se acumula lentamente, existen muy pocas formas en las que un individuo sin tierra pueda convertirse en propietario, o un pequeño propietario en hacendado. ... No resulta sin duda exagerado afirmar que en la agricultura no hay manera de progresar. . . Para hacerse uno rico tiene que dejar la agricultura” (1945:227). Y en otro lugar: “La verdad básica es que el enriquecimiento mediante la explotación de la tierra sirviéndose de la tecnología tradicional no constituye un método práctico de acumular riqueza” {ibid., 302}. O como lo dice Ammar a propósito de Egipto: “Sería difícil convencer al fellah, con sus simples aperos de labranza y el sudor vertido en su trabajo, que podría mejorar su suerte trabajando más” (1954:36).

5. ORIENTACIÓN COGNOSCITIVA Y DESARROLLO ECONÓMICO

Resulta obvio que la orientación cognoscitiva del campesino y las formas de conducta que de ella se derivan están íntimamente relacionadas, en los países en desarrollo, con los problemas del progreso económico. Por ejemplo, los fuertes gastos rituales son esenciales para el mantenimiento del equilibrio que en la mentalidad de los campesinos tradicionales significa seguridad. La acumulación de capital, que podría estimularse si hubiera manera de simplificar el ritual costoso, es precisamente lo que el aldeano trata de evitar, ya que ve más bien en ella una amenaza de la comunidad que una condición previa de mejora económica.

En los programas nacionales de desarrollo, una buena parte de la acción en materia de agricultura al nivel de la comunidad adopta la forma de empresas cooperativas. Sin embargo, está abundantemente demostrado que las sociedades campesinas tradicionales sólo son cooperativas en el sentido de hacer honor a las obligaciones recíprocas, más bien que en el sentido de comprender la prosperidad de la comunidad conjunta, y que la suspicacia mutua limita gravemente la aplicación de métodos cooperativos a los problemas de la aldea.⁹ El modelo de la imagen del bien limitado pone de manifiesto la lógica campesina que se halla a la base de la resistencia en cuanto a participar en empresas conjuntas. En efecto, si el “bien” de la vida se considera como finito y no susceptible de aumento y si aparte de la suerte el individuo sólo puede progresar a expensas de otros, ¿qué beneficio puede esperar alguien de un proyecto cooperativo? En el mejor de los casos, un hombre honorable se expondrá al reproche —y a las consecuencias bien conocidas— de servirse de la empresa para explotar a sus amigos y vecinos, y en el peor de ellos arriesga sus propias defensas, ya que alguien más hábil o menos escrupuloso que él sacará acaso provecho de la situación.

Las virtudes anglo-sajonas de trabajo duro y ahorro vistas como elemento de éxito económico carecen de sentido en la sociedad campesina. Horatio Alger no sólo no es digno de elogio, sino que se presenta como decididamente tonto, como un ser torpe que, sin saber cuál es el premio, trabaja ciegamente en condiciones carentes de toda perspectiva. El tahúr, en cambio, es más propiamente loable, digno de emulación y adulación. Si el destino es la única forma en la que puede lograrse el éxito, el hombre prudente y reflexivo es el que busca la manera de reforzar al máximo su posición de suerte. Busca los lugares en los que la buena fortuna tiene más probabilidades de afirmarse, y trata de estar allí. Esto, creo yo, es lo que explica el interés por las loterías en los países subdesarrollados. .. En efecto, éstas ofrecen la única manera en la que el individuo medio puede situarse en una posición de suerte. El individuo que sale sin haber comido y deja de comprar zapatos para sus hijos por comprar su décimo semanal de la lotería no es en modo alguno el que nunca tendrá un centavo, sino que es, antes bien, el Horatio Alger de su sociedad, y hace lo que siente que reúne más probabilidades de mejorar su posición. Es, en términos modernos, un “especulador”. Tiene las probabilidades en contra, pero ésta es la única forma que conoce de laborar en vista del éxito.

Las loterías modernas son en las sociedades campesinas equivalentes muy funcionales de los cuentos de tesoros enterrados, lo que en Tzintzuntzan, al menos, se comprende perfectamente. Un informante de cierta edad contestó, al preguntársele cómo era que en los últimos años nadie hubiera encontrado un tesoro escondido, que esto era cierto, sin duda, pero que “actualmente, nosotros los mexicanos, tenemos la lotería en lugar de aquello”. Por consiguiente el síndrome de la “suerte” no es en primer lugar —como suele considerarse a menudo desde el punto de vista favorable de un país

desarrollado— un freno del progreso en los países subdesarrollados, sino que representa más bien un enfoque realista del problema prácticamente insoluble de efectuar un progreso individual significativo.

Davis C. McClelland ha sostenido en forma convincente que la presencia de la motivación humana que él designa como “la necesidad de éxito” (*n Achievement*) es un elemento precursor del progreso económico, y que es probablemente un factor causativo, que constituye “un cambio en la mentalidad de los individuos que produce progreso económico, más que un resultado de éste” (McClelland 1963:31; 1961). McClelland observa además que, en situaciones experimentales, los niños *de n Achievement* alto evitan las situaciones de juego, porque, si ganaran, no habría en ello sentido alguno de éxito personal, en tanto que los niños *de n Achievement* bajo no actúan en una forma que sugiera que calculan los riesgos relativos, y se comportan en consecuencia. “Éstos (los niños *de n Achievement* bajo) manifiestan, pues, una conducta parecida a la de mucha gente en los países subdesarrollados; en tanto que actúan económicamente en forma muy tradicional, les gusta al propio tiempo jugar a la lotería —arriesgando un poco para ganarle acaso mucho” (ibid., 86). McClelland considera esto como una muestra de ausencia de sentido realista del cálculo del riesgo.

Si las razones aducidas en este artículo son válidas, resulta claro que el *n Achievement* es raro en las sociedades campesinas tradicionales, no debido a factores psicológicos, sino porque la exhibición de la necesidad de éxito (*n Achievement*) provoca sanciones en las que el aldeano tradicional no desea incurrir. El aldeano que siente la necesidad de éxito y actúa en consecuencia, viola las normas básicas, no formuladas, de la sociedad de la que forma parte. Y los padres (o los programas de las escuelas gubernamentales) que tratan de inculcar necesidad de éxito a sus hijos, los preparan, en realidad, para ser unos inadaptados en su sociedad, al menos *mientras ésta permanezca en estado de un sistema relativamente estático*.

Como ya se indicó más arriba yo sostendría, en oposición a McClelland, que el aldeano que compra un boleto de la lotería no se comporta en forma inconsecuente —esto es, racionalmente en las materias económicas tradicionales, e irracionalmente en busca de la suerte—, sino, al revés, de la forma más consecuente posible. Ha calculado, en efecto, las probabilidades favorables y los riesgos, y aun de la manera más realista en el contexto de la manera en que ve su medio tradicional. Lejos de revelar una falta de necesidad de éxito, el individuo que compra un décimo de la lotería en una sociedad campesina muestra, antes bien, el grado máximo de ella. Lo que ocurre es, sencillamente, que ésta es prácticamente la única exhibición de iniciativa que su sociedad le permite, ya que es la única forma que no se considera por sus vecinos como amenaza para la comunidad.

Banfield, así como Fui y Chang, parecen ver los factores económicos en la presencia o la ausencia de iniciativa en forma muy parecida. El primero escribe a propósito del campesino italiano: “La idea de que la prosperidad personal depende de modo decisivo de condiciones que no están bajo el control de uno —de la suerte o del capricho de un santo— y que en el mejor de los casos no sólo puede progresar gracias a la buena fortuna, pero sin crearla, esta idea ha de frenar ciertamente la iniciativa” (1958:114). En cambio, los otros dos ven en los datos chinos la prueba de que una actitud económica particular es función de una visión particular de la vida. Entre los

campesinos chinos, la actitud económica tradicional es la del “contento... la aceptación de un bajo nivel de comodidad material” (1945:82), que contrasta con “el afán de adquisición” característico de la “industria y el comercio modernos en un mundo en expansión” (ibid., 83). “Ambas actitudes —el contento y el afán de adquisición— tienen cada una su contexto social propio. El contento se adopta en una economía cerrada, y el afán de adquisición en una economía en expansión. Sin oportunidades económicas, la persecución de la ganancia material constituye una perturbación del orden existente, ya que significa un pillaje de la riqueza de otros... Por consiguiente, aceptar y mostrarse satisfecho con el papel social y las recompensas materiales otorgadas por la sociedad es esencial. Pero cuando se desarrollan oportunidades económicas mediante el progreso de la tecnología y cuando la riqueza puede adquirirse por la explotación de la naturaleza en lugar de por la explotación del hombre, entonces la doctrina del contento se hace reaccionaria, porque restringe la iniciativa individual” (ibid., 84; la cursiva es mía). En otras palabras: cámbiense las reglas económicas del juego y cámbiense la orientación cognoscitiva de una sociedad campesina, y se habrá creado un campo fecundo para la propagación de la necesidad de éxito.

Por las razones expuestas, creo firmemente que la tarea primordial en materia de desarrollo no está en tratar de crear necesidad de éxito sobre las rodillas de la madre, sino en probar de cambiar la visión que tiene el campesino de su universo social y económico, en alejarlo de la imagen del bien limitado para llevarlo hacia la de una oportunidad en expansión en un sistema abierto, de tal modo que pueda sentirse seguro manifestando iniciativa. Los frenos del cambio son menos psicológicos que sociales. Muéstrese al campesino que la iniciativa es provechosa y que no comporta sanciones negativas, y no tardará en adquirirla.

Esto es, por supuesto, lo que está ocurriendo actualmente en el mundo. Aquellos que han conocido aldeas campesinas por cierto número de años han visto cómo las antiguas sanciones empiezan a perder su fuerza. Surgen en ellas empresarios locales en respuesta a las oportunidades crecientes de las economías nacionales en expansión, y aparecen entre los campesinos, con la ciudad como modelo, impulsos de emulación. Los pequeños empresarios venturosos empiezan a ver que el ideal de la igualdad es enemigo de sus intereses, y actual-mente ya no tratan de disimular su prosperidad ni distribuyen su riqueza según los patrones tradicionales de una extravagancia ritual. La necesidad de éxito se manifiesta en plena vitalidad en unos pocos nuevos dirigentes, y otros ven los resultados favorables y tratan de seguir el mismo curso. El problema de los países nuevos está en crear condiciones económicas y sociales en las que esta energía y este talento latentes no topen pronto con límites absolutos y no se vean truncados en los primeros albores. Este es, por supuesto, el peligro de las nuevas expectativas —la necesidad de éxito liberada— que rebasen la creación de oportunidades.

Vistas a la luz del bien limitado, las sociedades campesinas no son conservadoras o reaccionarias, no son frenos del progreso económico nacional debido a irracionalidad económica o a ausencia de características psicológicas en cantidades adecuadas, sino que son conservadoras porque el progreso individual se considera —y en el contexto de la sociedad tradicional lo es de hecho— como la suprema amenaza de la estabilidad de la comunidad, debiendo conspirar todas las formas culturales para desalentar cambios en el status quo. Pero cámbiense la orientación

cognoscitiva cambiando el acceso a la oportunidad, y el campesino progresará rápidamente; y su necesidad de éxito hallará ella sola la manera de aplicarse provechosamente.

· El título original en inglés “Peasant Society and the Image of Limited Good” fue publicado en *American Anthropologist*, 67, núm. 2, abril de 1965; esta traducción fue publicada en la *Revista de psicoanálisis, psiquiatría y psicología*, N°. 1, 1965, págs. 83 -106.

NOTAS

¹ Redfield describe la visión del mundo (*World view*) como “la visión del universo que es característica de un pueblo” (1952:30). Redfield cree que “nadie abarca de una vez en su pensamiento consciente todo lo que sabe y siente a propósito del mundo” (1955: 91), pero cree al propio tiempo que un informador razonablemente inteligente puede describir su mundo de tal modo que el antropólogo esté en condiciones de comprenderlo; que si hay en la frase un “significado destacado”, éste está “en la sugestión que comporta de la estructura de las cosas tal como el hombre las percibe. Es la manera en que vemos nosotros mismos en relación a todo lo demás” (1953:86; el cursivo es mío). Hallowell, en cambio, propende a ver la visión del mundo en términos de una orientación de conocimiento de la que los *ojibwa* no tienen conciencia clara y que no articulan en forma abstracta (1960).

En fecha reciente, Kenny ha definido los “valores” en forma muy parecida a como yo entiendo la “orientación cognoscitiva”: “Por lo que se refiere a los valores, me sirvo del término para designar una serie de concepciones a partir de las cuales se desarrolla y es impuesto por el sistema social un tipo preferido de conducta: concepciones que pueden abstraerse por el análisis, pero que pueden acaso no ser conocidas conscientemente o formuladas verbalmente por cada miembro de la sociedad” (1962-1963: 280).

² v. gr., tema 14: “La familia doméstica extensa es la unidad social y económica básica y aquella a la que se deben la primera lealtad y obligaciones de venganza” (1946:152)

³ En relación con el término de sociedades campesinas “clásicas” sigo la formulación de Kroeber: “Forman un segmento de clase de una población mayor, que por lo regular comprende también centros urbanos... Constituyen sociedades parciales con culturas parciales” (1948: 284). Mi definición del campesino es estructural y de la relación, y sólo incidentalmente se ocupa de cómo la gente se gana la vida. Firth escribe: “Por economía campesina entendemos un sistema de productores en pequeña escala, con una tecnología y un equipo simples, que a menudo dependen principalmente para su subsistencia de lo que ellos mismos producen. El medio primordial de subsistencia del campesino es el del cultivo de la tierra” (1956:87). Ésta y todas las demás definiciones que ponen el acento en la agricultura y en la economía de pura subsistencia me parecen a mí deficientes. Encuentro por mi parte sociedades campesinas “clásicas” en los países que bordean el Mediterráneo, en las comunidades aldeanas del Cercano Oriente, de la India y de China. Es probable que comunidades campesinas incipientes existieran en la América Central anteriormente a la Conquista; actualmente, una gran parte de las aldeas de indios y mestizos de Latinoamérica han de considerarse como campesinas. Partes del África de los negros, en donde hay ciudades indígenas y mercados bien desarrollados, han de considerarse al menos como semi-campesinas, si bien tal vez la falta de una gran tradición las excluya del epíteto de “clásicas”.

A mi modo de ver, las comunidades campesinas clásicas se han desarrollado en una relación espacio-temporal simbiótica con el elemento más complejo de la sociedad de la que forman parte, esto es, el mercado preindustrial y la ciudad administrativa. Las comunidades campesinas “representan la expresión rural de unas civilizaciones pre-industriales amplias, estructuradas en clases y económicamente complejas, en las que la industria y el comercio, lo mismo que las especialidades artesanas, están bien desarrollados, en las que la monea es de uso común y en las que la disposición el mercados constituye el objetivo de una parte de los esfuerzos del producto” (Foster, 1960:175)

⁴ No dudo que el lector se percatará de que el modelo construido sobre la base de un tipo ideal de comunidad rural en un mundo preindustrial no corresponde de hecho exactamente a comunidad campesina contemporánea alguna. En efecto, todas las comunidades campesinas modernas han experimentado en mayor o menor grado incursiones del mundo industrial urbano, y en la medida en que sea así han de apartarse del modelo. Confieso además francamente que propendo a ver la sociedad campesina a través de la imagen de Tzintzuntzan, Michoacán, México, y que un conocimiento más extenso de otras comunidades campesinas podría acaso conducirme a expresiones distintas de detalle en el modelo.

No abogo por el mantenimiento de la sociedad campesina clásica, ni creo que ésta tenga en el mundo un lugar permanente.

⁵ No creo que la “imagen del bien limitado” sea una característica exclusiva de las sociedades campesinas. Antes al contrario, se encuentra, en mayor o menor grado, en la mayoría de los niveles socioeconómicos, o en todos ellos, en los países de nuevo desarrollo, y es característica asimismo, por supuesto, de la doctrina tradicional. Ni siquiera estoy seguro de que sea más característica de los campesinos que de otros grupos. Examinó, pues, la hipótesis en el contexto de las sociedades campesinas, sencillamente porque son menos complejas que muchos otros grupos porque los datos fidedignos nos son más fáciles de obtener en ellas y porque mis argumentos pueden verificarse más fácilmente en este terreno por otros antropólogos. Sospecho, pero dejo la decisión definitiva al respecto a otros, que aplicada a la sociedad campesina, la imagen del bien limitado va más allá en la explicación de la conducta que si se la aplica a cualquier otro tipo de sociedad. Es decir, y a título de ilustración, que si bien la imagen del bien limitado es ciertamente característica de muchos mexicanos urbanos, incluidos los de las clases sociales y económicas más altas, la complejidad de esta sociedad requiere, con todo, temas adicionales además de los que se necesitan con la sociedad campesina para obtener una explicación igualmente coherente y satisfactoria.

⁶ He estado especulando por mucho tiempo en que la visión universal económica de los campesinos clásicos, y en particular de la gente de Tzintzuntzan, la comunidad campesina que mejor conozco (Foster 1948, 1960-61, 1961a, 1961b, 1962, 1963? 1964b), se dejaría describir por un principio que he designado como la Imagen de la Economía Estática. En un escrito del año 1948, sugería que los tzintzuntzaneños ven su mundo económico como uno en el que “el objetivo de la riqueza es difícil y casi imposible de conseguir; de ahí que falte el estímulo de una oportunidad razonable de éxito” (1948:289). Mucho más adelante traté de explicar la calidad deficiente de las relaciones interpersonales en la sociedad campesina en los mismos términos, sugiriendo que el “pastel económico” se ve (en forma muy realista) como de tamaño constante y no susceptible de aumento. Por consiguiente, “si se observa que alguno progresa^ esto sólo puede ser lógicamente a expensas de otro miembro de la aldea (1960-1961:177). A continuación hablé de la imagen de la economía estática como inhibitoria de la cooperación aldeana, particularmente en los programas de desarrollo de la comunidad (1961b). Algunos juicios de Honigman a propósito de una aldea del Pakistán occidental me estimularon a pensar en una aplicabilidad más amplia de la imagen de la economía estática, esto es, que este principio integrante es simplemente una expresión de una visión cognoscitiva total, con análogos en muchas otras áreas de la vida.

Honigman escribía: “Un elemento dominante de la estructura de carácter (no solamente aquí, sino también en otras partes del Pakistán Occidental) es la creencia implícita de que el bien de todas clases es limitado. En el mundo no hay más que una determinada cantidad de respeto, influencia, poder y amor. Si alguien tiene algo de ello, entonces no cabe duda de que otro se ve privado de la cosa en cuestión en la misma cantidad” (1960:287).

Otros antropólogos han percibido asimismo la imagen del bien limitado, por lo regular indirectamente, a través del corolario de que la buena fortuna sólo puede conseguirse a expensas de los demás. Al describir la visión del universo en la aldea campesina zapoteca mexicana de Mitla, Leslie comenta que “...en su mayor parte suponían (los mitleños) que las ganancias de un individuo eran la pérdida de otro” (1960:71). Hablando de un accidente específico en una aldea india. Beals escribe: “Sólo hay tanta tierra en Gopalpur; la que un

individuo cultiva no puede cultivarla otro. Si bien Danda (un labrador) ha ampliado la economía de Gopalpur cultivando tierras distantes, la gente no piensa en su hazaña en términos de creación de riqueza. Piensan, más bien, que el éxito de Danda contribuye al fracaso de ellos” (1962:64). En la introducción de la nueva edición de *Behind Mud Walls* (Tras paredes de barro), de los Wisner, Mandelbaum observa que los aldeanos no aciertan a comprender que “cada uno puede prosperar mejor si todos los de una comunidad prosperan juntos”. Tienen más bien la idea de que las cosas buenas de la aldea están fijadas en su cantidad de una vez para siempre, y que cada individuo ha de maniobrar constantemente para acaparar una mayor rebanada para sí” (1963: x).

⁷ Cf. Wolf: “La ubicación marginal y la tecnología tradicional limitan juntas el poder de producción de la comunidad y, por consiguiente, su capacidad de producir cosechas para venta al contado en el mercado. Esto limita a su vez el número de bienes adquiridos en el exterior que la comunidad puede permitirse consumir. La comunidad es pobre” (1955:457).

⁸ De hecho, el niño que está *chipil* tendrá acaso buenas razones de mostrarse agitado: en efecto, separado del pecho y puesto a una dieta adulta, experimenta con frecuencia un estado agudo de deficiencia de proteína que estimula su conducta. Y la rivalidad entre hermanos existe probablemente, por supuesto, en todas las sociedades. El aspecto significativo no es la raíz fisiológica o psicológica real del estado, sino más bien el hecho de que el estado se explique mediante una etiología popular que supone que la madre sólo puede dar a sus hijos una cantidad determinada de cariño y afecto, de modo que los mayores se ven privados de éstos por los recién nacidos, aun antes de venir al mundo.

⁹ Cf. Geertz 1962:244, que habla de los campesinos javaneses y la necesidad de su movilización periódica para el trabajo: “Lo que se ha desarrollado. ... no es tanto un espíritu general de cooperación —lo mismo que muchos otros campesinos, los campesinos javaneses propenden a ver con suspicacia los grupos mayores que el de la familia inmediata—, como un sistema de prácticas explícitas y concretas de intercambio de trabajo, capital y bienes de consumo, que operan en todos los aspectos de la vida... Este sentido de la necesidad de apoyar mecanismos sociales específicos cuidadosamente delineados, susceptibles de movilizar mano de obra, capital y bienes de consumo exigüamente esparcidos entre una población muy densa, y de concentrarlo todo eficazmente en un punto del tiempo y el espacio, esto constituye la característica central del espíritu cooperativo muy comentado, pero poco comprendido, del campesino javanés. La cooperación se funda en un sentido muy vivo del valor mutuo para los que participan en ella, y no en una ética general de la unidad de todos los hombres o en una visión orgánica de la sociedad que pone al grupo en primer término y al individuo en segundo lugar.”

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard N., 1955, “A nutritional research program in Guatemala”, en *Health, culture and community*, Benjamin D. Faul (ed.), págs. 435-447, Russell Sage Foundation, Nueva York.
- Ammar, Hamed, 1954, *Growing up in an Egyptian village. Silwa. Province of Aswan.*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Banfield. Edward C., 1958, *The moral basis of a backward society*, The Free Press, Glencoe.
- Blackman, Winifred S., 1927, *The Fellahin of Upper Egypt.*, George G. Harrap & Co., Londres.
- Beals, Alan R., 1962, *Gopalpur: a south Indian village.*, Holt, Rinehart and Winston, Case Studies in Cultural Anthropology, Nueva York.

-
- Blum, Richard and Eva, 1962, *Temperóte Achilles; prácticos and beliefs associated with alcohol use. A supplement to Health and Healing in Rural Greece*. Institute for the Study of Human Problems, Stanford University, Stanford.
- Burgess, Anne y R. F. A. Dean (eds.), 1962, *Malnutrition and food habits*, Tavistock Publications, Londres.
- Burling, Robbins, 1964, "Cognition and componential analysis: God's truth or hocus-pocus?", en *American Anthropologist*, 66, pp. 20-28.
- Candan, Frank, 1961, "The Southern Italian peasant: world view and political behavior", en *Anthropological Quarterly*, 34, pp. 1-18.
- Carstairs, G. Morris, 1958, *The twice-born: a study of a community of highcaste Hindus*, University of Indiana Press, Bloomington.
- Dube, S. C., 1958, *India's changing villages. Human factors in community development*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Erasmus, Charles J., 1961, *Man takes control. Cultural development and American aid*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Fei, Hsiao-Tung y Chih-I Chang, 1945, *Earthbound China: a study of rural economy in Yunnan*, University of Chicago Press, Chicago.
- Firth, Raymond, 1956, *Elements of social organization*, Watts & Co., 2* ed., Londres.
- Foster, George M., 1948, *Empire's children: the people of Tzintzuntzan*. Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology Publ. 6, 1948.
- , 1961, "Interpersonal relations in peasant society", en *Human Organization* 19, 1960-1, páginas 174-178.
- , 1961b, "The dyadic contract: a model for the social structure of a Mexican peasant village", en *American Anthropologist* 63, pp. 1173-1192.
- , 1961c, "Community development and the image of the static economy", en *Community Development Bulletin*, 12, pp. 124-128.
- , 1962, *Traditional cultures: and the impact of technological change*, Harper & Brothers, Nueva York.
- , 1963, "The dyadic contract in Tzintzuntzan, II: Patron-client relationship", en *American Anthropologist*, 65, pp. 1280-1294.
- , 1964, "Treasure tales and the image of the static economy in a Mexican peasant community", en *Journal of American Folklore*, 77, pp. 39-44.
- , 1964b, "Speech forms and perception of social distance in a Spanish-speaking Mexican village", en *Southwestern Journal of Anthropology*, 20, s/n.

-
- Friedman, F. G., 1958, "The world of 'La Miseria' ", en *Community Development Review* 10, 1958, pp. 16-28, International Cooperation Administration, Washington, D. C.,
- Fuller, Anne H., 1961, *Buairij: portrait of a Lebanese Muslim village*. Centex for Middle Eastern Studies of Harvard University, Cambridge.
- Geertz, Clifford, 1962, "The rotating credit association: a 'middle rung' in development", en *Economic Development and Cultural Change*, 10, pp. 241-263.
- Gillin, John, 1955, "Ethos components in modern Latin America", en *American Anthropologist*, 57, , pp. 488-500.
- Hallowell, A. Irving, 1960, "Ojibway ontology, behavior, and world view", en *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*, S. Diamond (ed.), pp. 19-52, Columbia University Press, Nueva York.
- Honigmann, John J., 1960, "A case study of community development in Pakistan", en *Economic Development and Cultural Change*, 8, pp. 288-303.
- Kenny, Michael, 1962-63, "Social values and health in Spain: some preliminary considerations", en *Human Organization*, 21, pp. 280-285.
- Kluckhohn, Clyde, 1941, "Patterning as exemplified in Navaho culture", en *Language, culture, and personality*, Leslie, Spier (ed.), pp. 109-130, Sapir Memorial Publication Fund, Wisconsin.
- , 1943, "Covert culture and administrative problems", en *American Anthropologist*, 45, pp. 213-217.
- Kroeber, A. L., 1945, *Antropología general*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Leslie, Charles M., 1960, *Now we are civilized: a study of the world view of the Zapotec Indians of Mitla, Oaxaca*, Wayne State University Press, Detroit.
- Lewis, Oscar, 1951, *Life in a Mexican village: Tepoztlán restudied*, University of Illinois Press, Urbana.
- McClelland, David C., 1961, *The achieving society*, N. J., D. Van Nostrand Co., Princeton.
- , 1963, "The achievement motive in economic growth", en *Industrialization and society*, B. F. Hoselitz y Wilbert E. Moore (eds.), pp. 74-96, UNESCO, Mouton.
- Mandelbaum, David G., 1963, "Prólogo", en *Behind Mud Walls 1930-1960*, William H. Wiser y Charlotte Viall Wiser, páginas v-xvii, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
- Opler, Morris Edward, 1946, "An application of the theory of themes in culture", en *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 36, pp. 137-166.
- Paul, Benjamín D., 1950, "Symbolic sibling rivalry in a Guatemalan Indian village", en *American Anthropologist*, 52, 1950, pp. 205-218.

Redfield, Robert, 1952, "The primitive world view", en *Proceedings of the American Philosophical Society*, 96, pp. 30-36.

—, 1953, *The primitive world and its transformations*, Cornell University Press, Ithaca.

—, 1955, *The little community: viewpoints for the study of a human whole*, University of Chicago Press, Chicago.

Reina, Rubén E., 1969, "Two patterns of friendship in a Guatemalan community", en *American Anthropologist*, 61, pp. 44-50.

Simmons, Ozzie G., 1959, "Drinking patterns and interpersonal performance in a Peruvian mestizo community", en *Quarterly Journal of Studies on Alcohol*, 20, pp. 103-111.

Wagley, Charles, 1964, *Amazon town: a study of man in the tropics*, Alfred A. Knopf, Borzoi Book LA-4, Nueva York.

Wiser, William H. y Charlotte Viall Wiser, 1963, *Behind mud walls 1930-1960*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.

Wolf, Eric R., 1955, "Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion", en *American Anthropologist*, 57, pp. 452-471.

—, 1959, *Sons of the shaking earth*, University of Chicago Press, Chicago.