

LOS SISTEMAS POLÍTICOS DE LA REGIÓN MONTAÑOSA DE BIRMANIA.
UN ESTUDIO DE LA ESTRUCTURA SOCIAL KACHIN*

E. R. Leach

NOTA INTRODUCTORIA A LA REIMPRESIÓN DE 1964

El “Prefacio” que generosamente escribió el profesor Firth propició tan excelente acogida que la primera edición de este libro se agotó bastante rápidamente. Esta nueva edición es una reimpresión tal cual del original.

El primer comentario profesional fue notablemente tibio, pero en retrospectiva, la aparición de la obra parece haber marcado el comienzo de una tendencia. Mi propio sentimiento en esa época fue que la antropología social británica se había basado durante mucho tiempo en un conjunto brutalmente simplificado de suposiciones de equilibrio, derivadas de analogías orgánicas utilizadas en la estructura de los sistemas sociales. No obstante, reconocía el inmenso poder de este tipo de análisis de equilibrio y la dificultad de evadirlo dentro del marco general de la teoría sociológica en boga. Mi libro era un intento de encontrar un camino que resolviera este dilema. En resumen, mi argumentación es que a pesar de que los hechos históricos nunca están, en ningún sentido, en equilibrio, podemos obtener un conocimiento genuino si, en aras del análisis, forzamos tales hechos para meterlos al molde restrictivo de un sistema de ideas del estilo como si, compuesto por conceptos que se conciben como si fuesen parte de un sistema en equilibrio. Por otra parte, pretendo demostrar que este procedimiento ficticio no es meramente una herramienta analítica del antropólogo social, sino que también corresponde a la forma en que los kachin mismos aprehenden su propio sistema a través de las categorías verbales de su lenguaje. No es un argumento del todo satisfactorio –existen muchos hilos de la historia que podrían haberse expresado mejor–, pero en 1964 ya no representa un punto de vista aislado. El profesor Gluckman, quien siempre ha sido mi opositor más tenaz en cuestiones teóricas y quien consistentemente ha apoyado el tipo de teoría de equilibrio orgánico al que he hecho mención, ha admitido en fechas recientes que durante muchos años “Yo [Gluckman] pensé en gran medida en términos del análisis orgánico, por lo cual consideraba al ciclo de rebeliones como preservador del sistema, con alguna implicación de que dicho ciclo fortalecía al Estado”¹, y dos páginas más adelante incluso se refiere con una aprobación precavida al argumento de este libro, aunque sigue afirmando que he malinterpretado a mis colegas y he hecho un uso incorrecto del idioma inglés. Gluckman afirma que el sistema kachin que analizo, se describe de manera apropiada como uno de “equilibrio estable”, lo cual me parece cierto en el

nivel de las ideas, pero por completo incorrecto en el nivel de los hechos, y que “los antropólogos británicos siempre han pensado en términos de esta clase de equilibrio”², lo que considero completamente falso. En este último punto, el lector habrá de tener en mente que los comentarios en este libro respecto al trabajo de mis colegas antropólogos se refieren a las obras ya publicadas en 1952. Otros, aparte del profesor Gluckman, ya han modificado su posición desde entonces.

Cuando escribí esta obra, la atmósfera general del pensamiento antropológico en el Reino Unido la había creado Radcliffe-Brown. Se hablaba de los sistemas sociales como si fuesen entidades reales existentes por naturaleza y como si el equilibrio inherente de tales sistemas fuese intrínseco, un hecho de la naturaleza. En 1940, Fortes escribió:

En todos los niveles de la organización social tal[...] resulta evidente la tendencia hacia un equilibrio[...] Esto no significa que la sociedad tale estuviese siempre estancada. La tensión está implícita en el equilibrio [...] Pero el conflicto nunca se desarrolló hasta el grado de provocar una desintegración completa. La homogeneidad de la cultura tale, el sistema económico no diferenciado, la estabilidad territorial de la población, la red de vínculos de parentesco, las ramificaciones del clan y sobre todo las doctrinas místicas y las prácticas rituales que determinan la concepción nativa del bien común, son todos factores que aminoran el conflicto y coadyuvan a la restauración del equilibrio³.

Si el profesor Gluckman supone que los kachin poseen un sistema que está en equilibrio, en cualquier sentido del término al menos equivalente al equilibrio que aquí describe Fortes, entonces ha malinterpretado del todo el argumento de mi libro. Entiendo totalmente que una gran cantidad de análisis sociológico de la más alta calidad haga parecer que los sistemas sociales están naturalmente dotados de un equilibrio que es un hecho demostrable. La tesis de este libro es que la apariencia es una ilusión, y mi propósito general al escribir esta obra en todo caso fue examinar la naturaleza de esta ilusión particular en un caso específico.

Los datos de la antropología social son, en primera instancia, incidentes históricos, intrínsecamente no repetitivos; pero cuando el antropólogo insiste en que su compromiso es con la “sociología”, más que con la “historia”, en el acto impone a la evidencia una suposición respecto a que pudiera discernirse el orden sistémico de entre las confusiones del hecho empírico. Tal orden sistémico no puede describirse sin la introducción de nociones de equilibrio y en esa medida el argumento de este libro es en sí mismo un análisis de equilibrio. No obstante, difiere de la mayor parte de los estudios monográficos realizados por los antropólogos sociales en dos aspectos particulares. En primer lugar, he intentado extender el intervalo de tiempo dentro del que se supone que funciona el equilibrio, hasta convertirlo en un periodo de 150 años; y en segundo lugar, traté de hacer explícita la naturaleza ficticia (idealista) de las suposiciones de equilibrio. El argumento mismo no constituye una novedad, sólo su aplicación.

Es un accidente de presentación que el texto del libro no contenga una referencia directa a la obra de Pareto, de modo que el *Traité de Sociologie Générale*⁴ no está en la bibliografía; por consiguiente, los lectores no se han percatado de que un modelo de mi oscilación gumsa/gumlao debe encontrarse en el análisis de Pareto sobre el dominio alternante de los “leones” y de los

“zorros” (§2178) y en su concepción de un “equilibrio en movimiento” (§2067). Este último modelo presupone que el fenómeno total que está en equilibrio es un sistema social que posee una extensión en el tiempo y en el espacio. Es verdad que un modelo comparable subyace en gran parte de la obra del profesor Fortes⁵, pero su argumento es muy diferente al mío. Fortes sostiene que si hemos de comprender el conjunto de datos observables de manera simultánea en cualquier instante, entonces debemos tener en cuenta el hecho de que cada uno de los individuos a los que observamos está avanzando en forma independiente a través de un ciclo de desarrollo –desde su infancia hasta su muerte, pasando por la etapa adulta–, y que además los agrupamientos que son directamente observables para el antropólogo (por ejemplo los grupos domésticos) están ellos mismos experimentando una sucesión de fases resultantes. Así pues, el “equilibrio en movimiento” del cual se ocupa Fortes está anclado a la biología; no hay nada “ilusorio” en el orden sistémico que él columbra en sus datos. Pero los ciclos de desarrollo de Fortes no se preocupan por la historia; están concebidos como sucesiones dentro de un sistema total que es estático e “integrado”, en el sentido que le da Malinowski al término. Todos los hechos bajo observación en un tiempo se vinculan estrechamente para constituir un sistema; en teoría, no debería haber cabos sueltos (véase mi cita anterior de la obra *African Political Systems*).

Mi postulado sobre un ciclo de desarrollo gumsa/gumlao posee una escala y una calidad distintas. En primer lugar, puesto que se supone que el sistema total de equilibrio en movimiento incorpora todos los acontecimientos que ocurren durante un periodo igual o mayor a un siglo, el modelo implica que los hechos bajo observación darán la impresión en algún momento de pertenecer a varios “sistemas” por completo distintos. Ningún esfuerzo por volver a ordenar los datos sincrónicos puede producir un modelo que sea “integrado” en el sentido de Malinowski. Pero además, mientras que el análisis de Fortes se basa en un hecho empírico (el proceso biológico del envejecimiento), mi intento por encontrar un orden sistémico en acontecimientos históricos depende de la cambiante evaluación de las categorías verbales y resulta, en el análisis final, ilusorio.

Casi una tercera parte de este libro la abarca el capítulo V, titulado “Las categorías estructurales de la sociedad gumsa” kachin. Tiene que ver con la interpretación de una serie de conceptos verbales y sus interconexiones. Este largo capítulo está ubicado en medio de una descripción relativamente breve de una comunidad kachin específica que fue observada en forma directa (capítulo IV), y una serie de capítulos (VI, VII, VIII) que contienen evidencia etnográfica e histórica de segunda mano. Mis críticos, con sus variadas suposiciones respecto a la naturaleza de la realidad social, parecen haberse desconcertado por esta disposición. Surge de manera lógica del hecho de que no considero que los sistemas sociales sean una realidad natural. Desde mi punto de vista, los hechos de la etnografía y la historia sólo pueden parecer ordenados de un modo sistemático si imponemos a esos hechos una invención del pensamiento. Primero ideamos un conjunto de categorías verbales que están arregladas con precisión para formar un sistema ordenado, y en seguida acomodamos los hechos a las categorías verbales, y ¡he aquí que los hechos se “perciben” como si estuvieran ordenados sistemáticamente! Pero en ese caso, el sistema es un asunto de relaciones entre conceptos y no de relaciones “en verdad existentes” al interior de los datos fácticos sin procesar, como Radcliffe-Brown y algunos de sus seguidores han afirmado de manera contumaz. La analogía orgánica a veces resulta útil, pero la sociedad no es un organismo, ni siquiera una máquina.

No creo en ninguna forma o condición de determinismo histórico, y aquellos que imaginaron que aquí pretendo columbrar un eterno proceso cíclico a partir de los magros hechos de la historia registrada de los kachin, han malinterpretado por completo lo que he intentado expresar. Más bien, el argumento es que la colección de categorías verbales descritas en el capítulo V forma un conjunto estructurado y persistente y que es siempre en función de categorías como éstas que los kachin tratan de interpretar (para ellos mismos y para otros) los fenómenos sociales empíricos que observan a su alrededor. El interés especial del material referente a los kachin es que la utilización verbal de éstos permite al hablante estructurar sus categorías en más de una forma. Las sociedades gumsa y las gumlao utilizan las mismas palabras para describir las categorías de sus sistemas políticos y las de sus contrincantes, pero en ambos casos hacen suposiciones distintas respecto a las relaciones entre las categorías.

Considerados como estructuras categóricas, el orden político gumsa y el orden político gumlao son por igual tipos ideales que necesariamente, en todo tiempo y lugar, corresponden a los hechos empíricos de la realidad más bien de un modo inadecuado. Si esto es así, parece razonable preguntarse si existe algún proceso social analizable que pueda atribuirse a la persistente discrepancia entre los hechos de la realidad y las dos estructuras polarizadas de categorías ideales. La tesis de los capítulos VII y VIII es que el resultado final, para cualquier parte de la región kachin, consiste en una oscilación política de fase prolongada; pero en vista de que los hechos al final del ciclo resultan muy diferentes de los hechos del principio del ciclo, el “sistema real” no está en equilibrio, en el mismo sentido que no lo está el “sistema de ideas”. Hay muchos detalles en esta parte del libro que ahora me parecen muy insatisfactorios. No es que la evidencia sea irrelevante, sino que a menudo he hecho hincapié en el lugar incorrecto.

A lo largo de los diez últimos años he llegado a un entendimiento mucho más claro de la distinción (a menudo empañada en este libro) entre la estructura que puede existir dentro de un conjunto de categorías verbales y la falta de estructura que suele darse dentro de cualquier conjunto de hechos empíricos directamente observados. Ciertamente noté esta discrepancia –un ejemplo particularmente claro de lo que quiero decir se cita en las pp. 279-281–, pero tendí a tratarla como una anomalía, mientras que en realidad es nuestra experiencia común. Los acontecimientos sólo llegan a estructurarse en la medida en que se les dota de orden mediante la imposición de categorías verbales.

Mi tratamiento no ortodoxo del “ritual” (resumido en las pp. 26-31) se relaciona con esta proposición. “Ritual” es un término que los antropólogos emplean en diversos sentidos.⁶ Mi punto de vista es que si bien sólo nos toparemos con paradojas si tratamos de aplicar este término a cierta clase definida de comportamientos, podemos concebir de manera fructífera al “ritual” como un aspecto de todo comportamiento, a saber: el aspecto comunicativo. Esta interpretación, que atribuye las cualidades de un lenguaje a determinadas características de comportamiento culturalmente definido, en realidad resulta lo mismo que lo que ya he expuesto aquí, cuando afirmo que los acontecimientos (es decir, los elementos del comportamiento) sólo se perciben como estructurados cuando son ordenados mediante categorías verbales. Si hubiera desarrollado esta tesis de un modo más lúcido en primer lugar, la interdependencia del idealismo del capítulo V y la evidencia factual registrada en otra parte, podría haber sido más fácil de entender. Por cierto, en un comentario

cordial el profesor Gellner de plano dio por perdido todo mi argumento como un “error idealista”⁷. La verdad y el error son cuestiones complicadas pero me parece que al sugerir de manera indirecta que los kachin poseen una filosofía bastante sencilla que presupone una relación entre “idea” y “realidad” no muy distinta de la postulada por Platón, no estoy afirmando que éste tenía razón. Los errores del platonismo son de un tipo muy común, y los comparten no sólo los antropólogos, sino también las personas a las que éstos estudian.

El cuerpo principal del libro tiene que ver con la cuestión de que el comportamiento político empírico entre los kachin es una reacción de búsqueda de un término medio frente a las doctrinas políticas polarizadas gumsa y gumlao. En el capítulo IX trato de demostrar cómo tales doctrinas polares en realidad se presentan al actor mediante mitologías en conflicto, que podrían servir convenientemente como una autorización para la acción social. Al releer ahora este capítulo me parece “útil pero inadecuado”. Los numerosos escritos del profesor Lévi-Strauss sobre el estudio del mito aparecieron a partir de que este libro se imprimió por primera vez, y ciertamente tienen mucha relevancia para la comprensión de la tradición kachin.

La obra finaliza con la sugerencia de que este estilo no convencional de análisis pudiera tener relevancia fuera de los Montes Kachin, de manera particular en el caso de las áreas del Oeste, donde el registro etnográfico es sobre todo profuso. Dicha sugerencia ha sido justificada. F. K. Lehman combinó la investigación personal con un extenso examen crítico de materiales chin.⁸ El resultado enriquece en gran medida nuestra comprensión sobre los chin, pero asimismo proporciona, de manera menos directa, una confirmación útil del valor que tiene mi interpretación de los kachin, pues en manos de Lehman las discrepancias de la etnografía chin se ajustan a un modelo. Vistos en conjunto, los chin resultan ser mucho más parecidos a los kachin de lo que la mayoría de nosotros hubiera esperado.

Ahora resulta claro que, en toda esta región, el concepto de “tribu” tiene una utilidad por completo nula desde el punto de vista del análisis social. La relevancia de las características particulares de organizaciones tribales específicas no puede descubrirse mediante investigaciones funcionales del tipo más usual. Más bien sólo llegamos a entender las cualidades de la “Tribu A” cuando las comparamos con sus antítesis de la “Tribu B” (como en el caso de los sistemas gumsa-gumlao). Reafirmo, pues, mi opinión de que, aun en estos tiempos recientes, valdría la pena el estudio de la extensa literatura etnográfica sobre los naga desde esa perspectiva dialéctica “intertribal”.

E. R. L., Cambridge, enero de 1964

NOTA ADICIONAL A LA REIMPRESIÓN DE 1977

Ya hace más de un cuarto de siglo que comencé la creación de este libro y en ese lapso han sucedido muchas cosas tanto en la antropología social británica como en los sistemas políticos de la región montañosa de Birmania. Desafortunadamente, en cuanto a lo que este último tema concierne,

se ha filtrado muy poca información hacia el mundo occidental. Los traficantes de opio, los movimientos independentistas y las presiones de la política internacional a gran escala en las zonas fronterizas de India, China, Bangladesh, Birmania y Tailandia se han combinado para convertir los Montes Kachin en un Estado entre fuerzas hostiles altamente inestable, una palestra militar para tropas mercenarias que venden sus servicios al mejor postor y en la que el ejército independentista kachin parece desempeñar un papel prominente. Así que, al escribir esta adenda a mi primera Nota introductoria, me siento inclinado a decir que “cualquier conexión entre la política descrita en este libro y los hechos etnográficos observables en el campo es mera coincidencia”. Hasta cierto punto siempre ha sido así, como lo subrayé en la nota de 1964, “los hechos de la etnografía y la historia sólo pueden parecer ordenados de un modo sistemático si imponemos a esos hechos una invención del pensamiento”. Aun así, son los hechos los que estamos tratando de hacer inteligibles; la invención del pensamiento representa sencillamente un medio para lograr un fin. En consecuencia, no siento en absoluto ninguna afinidad con los procedimientos adoptados por el doctor Jonathan Friedman, quien en varias publicaciones muy vinculadas⁹ ha decidido rescribir mi libro desde un punto de vista marxista, ignorando por completo los hechos de la realidad.

Algunos de los argumentos teóricos específicos del libro se han convertido en estandartes de posiciones rivales entre los antropólogos profesionales y, de hecho, en varios de estos temas mi propia posición ha cambiado de modo sustancial a lo largo de los años. No obstante, se requerirá que el lector novato aprecie que cuando se escribió este libro, el funcionalismo estructural era –en la antropología social británica– una ortodoxia prevaleciente muy arraigada, en tanto que las ideas estructuralistas de impronta parisina tenían apenas un impacto perceptible en el pensamiento de mis colegas profesionales cercanos. Incluso en mi Nota introductoria de 1964 todavía seguía presentando la obra como una propaganda en favor de una forma relativamente novedosa de mirar las cosas. Ahora el péndulo ha oscilado tanto en la dirección contraria que me veo obligado a presentarlo ¡como una defensa de la observación empírica contra los abusos de la fantasía estructuralista marxista! Todo lo anterior no es sino una forma de decir que en la cambiante arena de combate entre los empiristas y los racionalistas de la antropología social, todavía me gustaría poder conservar mis privilegios de extraterritorialidad en ambos campos.

E. R. L., Cambridge, noviembre de 1976

INTRODUCCIÓN

Esta obra analiza la población kachin y shan ubicada al noreste de Birmania, aunque también pretende hacer una contribución a la teoría antropológica. No se asume como una descripción etnográfica. La mayor parte de los hechos etnográficos a los que me refiero ya se han publicado con anterioridad. En consecuencia, no debe buscarse alguna pretensión de originalidad en los hechos con los que trabajo, sino en su interpretación.

La población que nos interesa es la que ocupa el área marcada como Kachin en el mapa 1 y se muestra en una escala mayor en el mapa 2. Esta población habla diferentes lenguajes y dialectos y

existen grandes diferencias de cultura entre una sección del área y la otra. No obstante, suele referirse a la totalidad de esta población mediante los nombres: shan y kachin. En la presente obra me referiré a toda la región como el área de los Montes Kachin.

En un nivel de generalización aproximada, los shan ocupan los valles ribereños en los que cultivan arroz en campos irrigados; son un pueblo relativamente complejo, con una cultura que se asemeja a la de los birmanos. Por otro lado, los kachin se ubican en las montañas en las que cultivan arroz, principalmente con técnicas de rotación de cultivos de quema y tala. La literatura a lo largo del siglo XIX casi siempre consideró a los kachin como salvajes primitivos y belicosos, tan distantes de los shan en cuanto a apariencia, lenguaje y cultura general que debían clasificarse como de un origen racial muy distinto¹⁰.

Así pues, forma parte de las convenciones normales de la antropología que las monografías sobre los kachin ignoren a los shan, y que asimismo las monografías sobre éstos últimos dejen a un lado a los kachin. Sin embargo, los kachin y los shan casi en todo resultan ser vecinos cercanos y en los asuntos ordinarios de la vida en gran medida se entremezclan. Considérese, por ejemplo, el siguiente documento, el cual es parte del registro fiel de la evidencia de un testigo proporcionada en una comisión investigadora, convocada en 1930 en los estados norteños shan¹¹.

Nombre del testigo: Hpaka Lung Hseng Raza: lahtawng kachin (pawyam, seudoshan) Edad: 79 años Religión: budista zawti Residencia: Man Hkawng, Mōng Hko Nacido en: Pao Mo, Mōng Hko Ocupación: jefe retirado Padre: Ma La, alguna vez duwa de Pao Mo Cuando era niño, hace como 70 años, el regente (shan) Sao Hkam Hseng, quien entonces reinaba en Mōng Mao, envió a uno de sus parientes, de nombre Nga Hkam, para negociar una alianza con los kachin de Mōng Hko. Después de un tiempo, Nga Hkam se mudó a Pao Mo y más tarde intercambió su nombre con mi antecesor Hko Tso Li y mi abuelo Ma Naw, quienes en ese entonces eran duwas de Pao Mo; después de eso nos convertimos en shan y en budistas, además prosperamos mucho y, como miembros del clan Hkam, siempre que íbamos a Mōng Mao nos hospedábamos con el regente; de manera inversa, nuestra casa en Mōng Hko era el hogar de ellos...

Al parecer, este testigo consideró que durante más o menos los últimos 70 años toda su familia había sido de manera simultánea kachin y shan. Como kachin, el testigo fue un miembro del linaje pawyan del clan lahtaw(ng). Como shan, era budista y miembro del clan hkam, la casa real del estado de Mōng Mao.

Es más, aquí se considera que Mōng Mao –el bien conocido estado shan con ese nombre que se ubica en territorio chino– es una entidad política del mismo tipo y en definitiva con el mismo estatus que Mōng Hko, que ante los ojos de los administradores británicos de 1930 no era más que un “círculo” administrativo kachin en el estado de Hsenwi del Norte.

Los datos de este tipo no pueden ajustarse con facilidad a ningún esquema etnográfico el cual, con base en juicios lingüísticos, ubica a los kachin y a los shan en diferentes categorías “raciales”.

No obstante, el problema no consiste simplemente en separar a los kachin de los shan; también se presenta la dificultad de distinguir a los kachin de cualquier otro grupo. La literatura discrimina

entre diversas variedades de kachin. Algunas de estas subcategorías son sobre todo lingüísticas, como cuando se hace la distinción entre los kachin hablantes de jinghpaw de los atsi, maru, lisu, nung, etcétera; otras son principalmente territoriales, como cuando se colocan aparte los que hablan singpho en Assam de los que hablan jinghpaw en Birmania, o se separa a los que hablan hkahku en la zona alta (el triángulo) de Mali Hka, de los gauri del Este de Bhamo. Pero la tendencia general ha sido minimizar la importancia de estas distinciones y argumentar que los aspectos esenciales de la cultura kachin son uniformes a todo lo largo del área de los Montes Kachin.¹² Libros con títulos como *The Kachin Tribes of Burma*; *The Kachins, their Religion and Mythology*; *The Kachins, their Customs and Traditions*; *Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw (Kachin) von Ober-Burma*,¹³ se refieren –por implicación– a todos los kachin, en donde quiera que éstos se encuentren; es decir, a una población de aproximadamente 300 000 personas apenas dispersa en un área de casi 80 000 kilómetros cuadrados¹⁴

No forma parte de mi problema inmediato considerar en qué medida estas generalizaciones respecto a la uniformidad de la cultura kachin pueden de hecho justificarse; más bien mi interés reside en el problema de qué tanto puede afirmarse que un solo tipo de estructura social prevalece a lo largo de toda el área kachin. ¿Es legítimo concebir a la sociedad kachin como organizada de acuerdo con un conjunto particular de principios o esta categoría kachin bastante vaga incluye un número de formas distintas de organización social?

Antes de que podamos intentar investigar esta interrogante, primero nos debe quedar muy claro el significado de continuidad y cambio respecto a los sistemas sociales. ¿En qué circunstancias podemos decir que dos sociedades vecinas A y B “poseen estructuras sociales fundamentalmente distintas”, mientras que de otras dos sociedades, C y D, podemos argumentar que “en éstas la estructura social es esencialmente la misma”?

En el resto de este capítulo inicial, mi interés central consistirá en explicar el punto de vista teórico a partir del cual enfoco este tema básico.

El argumento es, en síntesis, como sigue. Los antropólogos sociales que, siguiendo a Radcliffe-Brown, utilizan el concepto de estructura social como una categoría en términos de la cual comparan una sociedad con otra, de hecho presuponen que las sociedades con las que tratan existen a través del tiempo en un equilibrio estable. ¿Entonces resulta posible describir, mediante categorías sociológicas ordinarias, sociedades de las que no se supone que están en equilibrio estable?

Mi conclusión es que si bien los modelos conceptuales de la sociedad son necesariamente modelos de sistemas en equilibrio, las sociedades reales nunca pueden estar en equilibrio. La discrepancia se relaciona con el hecho de que cuando las estructuras sociales se expresan en forma cultural, la representación resulta imprecisa en comparación con la proporcionada por las categorías exactas que los sociólogos, en su calidad de científicos, suelen preferir emplear. Afirmando que estas inconsistencias en la lógica de la expresión ritual siempre son necesarias para el funcionamiento adecuado de cualquier sistema social.

La mayor parte de mi libro es un desarrollo de este tema. Sostengo que la estructura social en las situaciones prácticas (en contraste con el modelo abstracto del sociólogo) consiste en un conjunto de ideas respecto a la distribución del poder entre personas y grupos de personas. Los individuos pueden tener, y de hecho tienen, ideas contradictorias e inconsistentes respecto a este sistema. Son capaces de hacer esto sin ningún empacho debido a la forma en que se expresan sus ideas. La forma es una forma cultural; la expresión es una expresión ritual. La última parte de este capítulo inicial es una elaboración de esta significativa observación.

Pero primero regresemos a la estructura social y a las sociedades como unidad.

ESTRUCTURA SOCIAL

En determinado nivel de abstracción, podemos analizar la estructura social simplemente en términos de los principios de organización que unen a las partes componentes del sistema. En este nivel, la forma de la estructura puede considerarse de manera totalmente independiente del contenido cultural¹⁵. El conocimiento de la forma de la sociedad de los cazadores gilyak de Siberia oriental¹⁶ y de los pastores nuer de Sudán¹⁷ me ayuda a comprender la forma de la sociedad kachin a pesar del hecho de que esta última está constituida en su mayoría por cultivadores nómadas que habitan los densos bosques lluviosos de los monzones.

En este nivel de abstracción no resulta difícil distinguir un modelo formal de otro. Las estructuras que los antropólogos describen son modelos que existen sólo como construcciones lógicas en su propio intelecto. Lo que resulta mucho más difícil es relacionar tal abstracción con los datos del trabajo de campo empírico. ¿Cómo podemos estar del todo seguros de que un modelo formal particular se ajusta mejor a los hechos que algún otro modelo posible?

Las sociedades reales existen en el tiempo y en el espacio. La situación demográfica, ecológica, económica y política externa no se desarrolla dentro de un ambiente fijo, sino al interior de un entorno en constante cambio. Toda sociedad real es un proceso a lo largo del tiempo. Pudiera resultar útil concebir a los cambios resultantes de este proceso como de dos tipos¹⁸. En primer lugar, están aquellos que son consistentes con una continuidad del orden formal existente. Por ejemplo, los cambios forman parte del proceso de continuidad cuando un jefe muere y lo sustituye su hijo, o cuando un linaje se segmenta para generar dos en donde antes sólo había uno. No hay cambio en la estructura formal. En segundo lugar, hay cambios que sí reflejan alteraciones en la estructura formal. Si, por ejemplo, se puede demostrar que en una localidad particular, durante un intervalo de tiempo, un sistema político compuesto por segmentos equitativos de un linaje se sustituye por uno de tipo feudal con rangos jerárquicos, podemos hablar de un cambio en la estructura social formal.

Cuando en este libro hable de cambios de la estructura social, siempre me referiré a los cambios de este último tipo.

SOCIEDADES COMO UNIDAD

En el contexto del área de los Montes Kachin, el concepto de “una sociedad” presenta muchas dificultades, las cuales cada vez se harán más evidentes en el curso de los siguientes capítulos. Por

lo pronto, seguiré el insatisfactorio consejo de Radcliffe-Brown e interpretaré el término “sociedad” como “cualquier localidad conveniente”¹⁹.

De manera alternativa, acepto los argumentos de Nadel. Por “sociedad” en realidad quiero expresar cualquier unidad política autocontenida.²⁰

Las unidades políticas del área de los Montes Kachin varían mucho en tamaño y al parecer son intrínsecamente inestables. En un extremo de la escala, se podría encontrar un poblado de cuatro familias que reclaman con firmeza su derecho a ser consideradas como una unidad completamente independiente. En el otro extremo tenemos el Estado shan de Hsenwi, el cual antes de 1885 estaba formado por 49 subestados (mōng), algunos de los cuales a su vez comprendían más de 100 aldeas separadas. Entre estos dos extremos, se pueden distinguir muchas otras variedades de “sociedad”. Estos distintos tipos de sistemas políticos difieren entre sí no sólo en tamaño, sino también en los principios formales mediante los que se organizan. Aquí es donde reside el meollo de nuestro problema.

Para determinadas partes del área de los Montes Kachin, los registros históricos genuinos se remontan a una fecha tan lejana como los principios del siglo XIX. Éstos muestran con toda claridad que durante los últimos 130 años la organización política del área ha sido muy inestable. Pequeñas unidades políticas autónomas a menudo han tendido a sumarse a sistemas más grandes; las jerarquías feudales a gran escala se han fragmentado en unidades más pequeñas. Se han dado cambios violentos y muy rápidos en la distribución general del poder político. Por consiguiente, no es válido metodológicamente tratar a las distintas variedades de sistemas políticos que ahora encontramos en el área como si fueran tipos independientes; deben considerarse sin lugar a dudas como parte de un sistema total más grande en constante cambio. Pero la esencia de mi argumento es que el proceso mediante el cual las unidades pequeñas crecen hasta hacerse grandes y éstas se desintegran en pequeñas, no forma parte simplemente del proceso de continuidad estructural; no es sólo un proceso de segmentación y acrecentamiento: es un proceso que involucra un cambio estructural. Lo que nos interesa sobre todo es el mecanismo de este proceso de cambio.

Sin lugar a dudas, tanto el estudio como la descripción del cambio social en contextos antropológicos ordinarios presentan grandes dificultades. Los estudios de campo son de corta duración, los registros históricos rara vez contienen datos del tipo correcto y presentan el detalle apropiado. De hecho, aunque los antropólogos con frecuencia han declarado un especial interés en la materia, su análisis teórico de los problemas del cambio social hasta ahora ha tenido poco mérito²¹.

Aún así, me parece que al menos algunas de las dificultades surgen sólo como una derivación de las suposiciones falsas de los propios antropólogos respecto a la naturaleza de sus datos.

La antropología social inglesa se ha inclinado a tomar sus conceptos primarios de Durkheim, más que de Pareto o Max Weber. En consecuencia, abriga un gran prejuicio en favor de las sociedades que muestran síntomas de “integración funcional”, “solidaridad social”, “uniformidad cultural” y “equilibrio estructural”. Tales sociedades, que bien podrían ser consideradas como

moribundas por los historiadores o por los científicos políticos, los antropólogos sociales por lo común las consideran saludables e idealmente afortunadas. Por otra parte, las sociedades que muestran síntomas de disensión y conflictos internos, mismos que conducen a cambios rápidos, se convierten en sospechosas de “anomia” y decaimiento patológico²².

Este prejuicio en favor de las interpretaciones de “equilibrio” surge debido a la naturaleza de los materiales del antropólogo y de las condiciones en las que lleva a cabo su trabajo. El antropólogo social por lo general estudia la población de un lugar particular, en un intervalo específico de tiempo, y no se preocupa mucho de que más adelante la misma región vaya a ser estudiada de nuevo por otro antropólogo. Como resultado, tenemos estudios de la sociedad de las Islas Trobriand, de la sociedad de la isla Tikopia y la sociedad nuer, no de “la sociedad de las Islas Trobriand en 1914”, de “la sociedad de Tikopia en 1929” y de “la sociedad nuer en 1935”. Cuando las sociedades antropológicas se abstraen del tiempo y el espacio de este modo, la interpretación que se da al material necesariamente resulta un análisis de equilibrio, ya que si no fuese así, por fuerza le parecería al lector que el análisis es incompleto. Pero significa mucho más que eso, puesto que en la mayoría de los casos el trabajo de investigación se ha llevado a cabo de una vez por todas sin ninguna idea de repetición, y la presentación adopta la forma de un equilibrio estable; los autores escriben como si los habitantes de las Islas Trobriand, los de Tikopia y los nuer han sido como son ahora y serán así por siempre. De hecho, la confusión entre los conceptos de equilibrio y de estabilidad está tan enraizada en la literatura antropológica, que cualquier uso de alguno de tales términos está expuesto a provocar ambigüedad. Por supuesto que no son lo mismo. Mi posición es la siguiente.

SISTEMAS MODELO

Cuando el antropólogo intenta describir un sistema social, necesariamente describe sólo un modelo de la realidad social. Dicho modelo representa, en efecto, la hipótesis del antropólogo respecto a “la forma en que el sistema social funciona”. En consecuencia, las diferentes partes del sistema modelo necesariamente constituyen una totalidad coherente: es un sistema en equilibrio. Pero esto no implica que la mencionada realidad social forme una totalidad coherente; por el contrario, la situación real en la mayoría de los casos está repleta de inconsistencias; y estas mismas inconsistencias son las que nos proporcionan una comprensión de los procesos del cambio social.

En situaciones como las que encontramos en el área de los Montes Kachin, puede considerarse que cualquier individuo específico posee un estatus en distintos sistemas sociales al mismo tiempo. Para el individuo mismo, tales sistemas se presentan como alternativas o inconsistencias en el esquema de valores con el que gobierna su vida. El proceso total de cambio estructural se da mediante la manipulación de estas alternativas, como un medio de ascenso social. Todo individuo de cualquier sociedad, por interés propio, se esfuerza en aprovechar la situación tal y como la percibe, y al hacerlo la colectividad de individuos altera la estructura de la sociedad misma.

Esta idea más bien compleja se ejemplificará con frecuencia en las siguientes páginas, no obstante el argumento podría ilustrarse mediante un ejemplo sencillo.

En cuestiones políticas, los kachin tienen ante sí dos modos ideales de vida muy contradictorios. Uno de ellos es el sistema de gobierno shan, que se asemeja a una jerarquía feudal. El otro es lo que en este libro se refiere como el tipo de organización gumlao; es esencialmente anarquista e igualitario. No es inusual toparse con un kachin ambicioso que asume los nombres y los títulos de un príncipe shan, con el fin de justificar su derecho de pertenecer a la aristocracia, pero que al mismo tiempo recurre a los principios gumlao de igualdad, con el objeto de escapar a la obligación de pagar tributos feudales a su propio jefe tradicional.

Y al igual que a los individuos kachin suele presentárseles una elección entre lo que es moralmente correcto, de esa misma forma se podría decir que a todas las comunidades kachin se les presenta una elección respecto al tipo de sistema político que les servirá como su ideal. De manera sucinta, mi argumento es que, en términos de organización política, las comunidades kachin oscilan entre dos tipos extremos: la “democracia” gumlao, por un lado, y la “autocracia” shan, por el otro. La mayoría de las verdaderas comunidades kachin no son del tipo gumlao ni del shan; están organizadas de acuerdo con un sistema descrito en este libro como gumsa,²³ que es, en efecto, un tipo de arreglo entre los ideales gumlao y shan. En un capítulo posterior describo el sistema gumsa como si fuese un tercer modelo estático intermedio entre los modelos gumlao y shan; sin embargo, el lector necesita entender a la perfección que las comunidades gumsa reales no son estáticas. Algunas, debido a la influencia de circunstancias económicas favorables, tienden cada vez más hacia el modelo shan, hasta que a final de cuentas los aristócratas kachin sienten que “se han convertido en shan” (*sam tai sai*), como en el caso del anciano Mōng Hko, cuyo testimonio se presentó antes (pp. 13-14); otras comunidades gumsa se desplazan en dirección contraria y se convierten en gumlao. La organización social kachin, tal y como se describe en las relaciones etnográficas existentes, siempre corresponde al sistema gumsa; pero mi tesis es que este sistema, considerado en sí mismo, carece de lógica; contiene demasiadas inconsistencias inherentes. Simplemente, en tanto esquema modelo, puede representarse como un sistema en equilibrio²⁴ aunque, como Lévy-Strauss ha señalado, la estructura así representada contiene elementos que están en *contradiction avec le système, et doit donc entraîner sa ruine* (en contradicción con el sistema, y por lo tanto deben ocasionar su ruina)²⁵. En el terreno de la realidad social, las estructuras políticas gumsa son inestables en esencia, así que afirmo que sólo llegan a comprenderse por completo en función del contraste que proporcionan los tipos extremos de las organizaciones gumlao y shan.

Otra forma de concebir los fenómenos del cambio estructural es manifestar que estamos interesados en las variaciones del centro del poder político dentro de un sistema determinado.

La descripción estructural de un sistema social nos proporciona un modelo idealizado que establece las relaciones de estatus “correctas” que existen entre los grupos dentro del sistema total y entre las personas sociales que conforman grupos particulares²⁶. La posición de cualquier persona en alguno de estos sistemas modelo necesariamente es fija, aunque pueda considerarse que los individuos se ubican en distintas posiciones en el desempeño de diversas clases de ocupación y en diferentes etapas de su carrera.

Cuando nos referimos al cambio estructural, tenemos que considerar no sólo los cambios en la posición de los individuos respecto a un sistema ideal de relaciones de estatus, sino las variaciones en el propio sistema ideal; es decir, nos referimos a los cambios en la estructura de poder.

En cualquier sistema debe verse al poder como un atributo de quienes “sustentan cargos”, es decir, de personas sociales que ocupan posiciones a las que se asocia el poder. Los individuos ejercen el poder sólo en su calidad de personas sociales. Como regla general, afirmo que el antropólogo social nunca está justificado para interpretar que la acción está orientada de manera inequívoca hacia algún fin particular. Por esta razón, jamás me han convencido los argumentos funcionalistas respecto a las “necesidades” y “metas”, como los que desarrollaron Malinowski y Talcott Parsons²⁷; no obstante, considero indispensable y justificable suponer que un deseo consciente o inconsciente de obtener poder constituye un motivo muy común en los asuntos humanos. Por tanto, supongo que los individuos que afrontan la elección de una acción, por lo común la utilizarán para obtener poder; es decir, buscarán reconocimiento en tanto personas sociales que tienen poder; o para utilizar un lenguaje distinto, buscarán o bien lograr el acceso al cargo, o bien ganarse la estima de aquellos de sus compañeros que pueden llevarlos al cargo.

La estima es un producto cultural. Lo que en una sociedad es digno de admirarse, quizá resulte deplorable en otra. Lo peculiar del tipo de situación de los Montes Kachin es que un individuo puede pertenecer a más de un sistema de estimación, y que tales sistemas pueden no ser consistentes. La acción que resulta meritoria de acuerdo con las ideas shan, puede ser considerada humillante según el código gumlao. Por lo tanto, rara vez es evidente cuál sea la mejor manera para que un individuo logre la estima en cualquier situación particular. Lo anterior parece difícil, pero el lector no requiere imaginar que tal incertidumbre es en absoluto poco usual; en nuestra sociedad la acción éticamente correcta para un hombre de negocios cristiano con frecuencia es igualmente ambigua.

RITUAL

Con el objeto de desarrollar este argumento, primero debo explicar la forma en que utilizo el término ritual. Sostengo que el ritual “sirve para expresar el estatus del individuo, en tanto persona social dentro del sistema estructural al que pertenece en ese momento”. Es claro que el significado de tal aforismo tiene que depender de la acepción que se asocie a la palabra ritual.

Los antropólogos sociales ingleses en su gran mayoría han seguido a Durkheim al organizar las acciones sociales en clases principales, a saber: los ritos religiosos que son sagrados y los actos técnicos que son profanos. De las muchas dificultades que se derivan de esta posición, una de las preocupaciones más importantes es la definición y la clasificación de la magia. ¿Hay un tipo especial de acciones que puedan describirse como actos mágicos?, y de ser así, ¿pertenecen a la categoría de lo “sagrado” o a la categoría de lo “profano”?, ¿poseen una naturaleza y una función más bien propia de los actos religiosos o de los actos técnicos?

Se han dado variadas respuestas a estas preguntas. Por ejemplo, Malinowski ubica a la magia en el terreno de lo sagrado²⁸; al parecer Mauss la considera profana²⁹. Pero sin importar que se considere que la dicotomía más preponderante se dé entre lo mágico-religioso (sagrado) y lo técnico

(profano), o entre lo religioso (sagrado) y lo mágico-técnico (profano), la suposición sigue siendo que las situaciones sagradas y las profanas son, de alguna manera, distintas en conjunto. En consecuencia, la palabra ritual se utiliza para describir las acciones sociales que ocurren en las situaciones sagradas. El uso que yo le doy al término difiere de éste.

Desde el punto de vista del observador, las acciones parecen medios para unos fines, así que es muy factible seguir el consejo de Malinowski y clasificar las acciones sociales en términos de sus fines; es decir, de acuerdo con las “necesidades básicas que al parecer satisfacen”. Pero los hechos que se revelan de ese modo son hechos técnicos; el análisis no proporciona criterio alguno para distinguir las peculiaridades de una cultura o sociedad en particular. En efecto, resulta obvio que muy pocas acciones sociales tienen esta forma elemental funcionalmente definida. Por ejemplo, si se desea cultivar arroz, desde luego resulta esencial y funcionalmente necesario desbrozar un pedazo de terreno para sembrarlo ahí. Y no cabrá la menor duda de que los prospectos de una buena cosecha mejorarán si el terreno se cerca y de vez en cuando se deshierba el sembradío. Los kachin llevan a cabo lo anterior y, en la medida que lo hacen, están ejecutando simples actos técnicos de un tipo funcional. Tales acciones sirven para satisfacer “necesidades básicas”. Pero representa mucho más que eso. En el “acostumbrado procedimiento” kachin, las rutinas de desbrozar el terreno, plantar las semillas, cercar la parcela y desherbar el sembradío se ajustan a las convenciones formales y se mezclan con todo tipo de adornos y decoraciones superfluos. Son estos adornos y decoraciones los que hacen que la realización sea un acto kachin y no meramente un acto funcional. Y esto se aplica a todo tipo de acción técnica; siempre está presente el elemento que es funcionalmente esencial, junto con otro elemento que sólo es la costumbre local y un adorno estético. Malinowski se refirió a dichos adornos estéticos como “costumbre neutral”³⁰, y en su esquema del análisis funcional se consideran como irrelevancias menores. Me parece, sin embargo, que son precisamente estos adornos habituales los que proporcionan al antropólogo social sus datos primarios. Lógicamente, la estética y la ética de la sociedad coinciden³¹. Si tuviésemos que comprender las reglas éticas de una sociedad, entonces debiéramos estudiar su estética. En el origen, los detalles de una costumbre quizá sean un accidente histórico; empero, para los individuos vivientes de una sociedad, tales detalles jamás serán irrelevantes; forman parte del sistema total de comunicación interpersonal dentro del grupo. Son acciones simbólicas, representaciones. La tarea del antropólogo consiste en intentar descubrir y traducir a su propia jerga técnica aquello que se simboliza o representa.

Todo esto, por supuesto, está muy cercano a Durkheim. Pero él y sus seguidores al parecer creyeron que las representaciones colectivas se restringían a la esfera de lo sagrado, y en vista de que afirmaban que la dicotomía entre lo sagrado y lo profano era universal y absoluta, se colige que sólo los símbolos específicamente sagrados eran los que el antropólogo debería analizar.

En lo que a mí respecta, encuentro que el énfasis que hace Durkheim de la dicotomía absoluta entre lo sagrado y lo profano resulta insostenible³². Más bien, estas acciones encuentran su lugar dentro de una escala continua. En un extremo, tenemos acciones que son por completo profanas, del todo funcionales, pura y llanamente técnicas; en el otro extremo, hay acciones que son absolutamente sagradas, estrictamente estéticas, técnicamente no funcionales. Entre estos dos

extremos se ubica la mayoría de las acciones sociales que comparten de modo parcial una y otra esfera.

Desde este punto de vista, lo técnico y lo ritual, lo profano y lo sagrado, no denotan tipos de acción, sino aspectos de casi cualquier clase de acción. La técnica tiene consecuencias materiales económicas que se pueden medir y predecir; por otra parte, lo ritual es un enunciado simbólico que “dice” algo respecto a los individuos involucrados en la acción. Por consiguiente, desde ciertos puntos de vista, un sacrificio religioso kachin podría considerarse como un acto meramente técnico y económico. Consiste en un procedimiento para matar ganado y distribuir la carne; y me parece que hay muchas razones para pensar que esto constituye el aspecto más importante del asunto para la mayoría de los kachin. Un nat galaw (“hacer un nat”, un sacrificio) es casi sinónimo de un buen festín. Sin embargo, desde el punto de vista del observador, hay mucho en un sacrificio que no tiene que ver ni con la matanza, la preparación y distribución de la carne. Son estos otros aspectos los que tienen significado como símbolos del estatus social, y son precisamente éstos los que describo como rituales, independientemente de si involucran o no de manera directa una conceptualización de lo supernatural o de lo metafísico³³.

El mito, en mi terminología, resulta la contraparte del ritual; el mito implica al ritual, y éste a aquél: son uno y el mismo concepto. Esta posición difiere ligeramente de las teorías de los libros de texto de Jane Harrison, Durkheim y Malinowski. La doctrina clásica de la antropología social inglesa es que el mito y el ritual son conceptualmente entidades separadas que se perpetúan una a la otra a través de la interdependencia funcional: el rito constituye una dramatización del mito y éste es la sanción o mandato de aquél. Este enfoque a lo material posibilita el análisis de los mitos en forma aislada, como constitutivos de un sistema de creencias; y de hecho una gran parte de la literatura antropológica sobre la religión tiene que ver casi por completo con el análisis del contenido de las creencias y de la racionalidad o no de ese contenido. A mí me parece que la mayor parte de los argumentos son necesidades escolásticas. Tal y como lo veo, el mito –considerado como un enunciado– “dice” con palabras lo mismo que el ritual, si se le considera como un enunciado en acción. Plantear preguntas respecto al contenido de las creencias que no forman parte del contenido del ritual no tiene sentido.

Si dibujé un diagrama rudimentario de un motor de automóvil en el pizarrón y debajo escribo “esto es un coche”, ambos enunciados (el dibujo y la oración) “dicen” la misma cosa; ninguno expresa más que el otro, y sería desde luego un sinsentido preguntar: ¿es un Ford o un Cadillac? De la misma forma, me parece que si al observar a un kachin que está matando un cerdo, le preguntamos qué está haciendo y nos contesta “nat jaw nngai” (lo estoy ofreciendo a los nat), tal enunciado es simplemente una descripción de lo que está realizando. No tiene sentido plantear preguntas como: “¿los nat tienen piernas?, ¿comen carne?, ¿viven en el cielo?”

En algunas partes de esta obra haré una referencia constante a la mitología kachin, pero no intentaré encontrar ninguna coherencia lógica en los mitos que cito. Para mí, los mitos no son más que una forma de describir determinados tipos de comportamiento humano; la jerga de los antropólogos y su uso de los modelos estructurales son otras herramientas para describir los mismos tipos de comportamiento humano. En el análisis sociológico necesitamos hacer un uso frecuente de

estos lenguajes alternativos, pero debemos recordar siempre que un dispositivo de descripción jamás podrá tener autonomía propia. Sin importar qué tan abstractas sean mis representaciones, mi interés siempre será por el mundo material del comportamiento humano observable y nunca la metafísica o los sistemas de ideas en tanto tales.

INTERPRETACIÓN

Así pues, en resumen, mi punto de vista es que la acción ritual y las creencias deben comprenderse por igual como formas de un enunciado simbólico respecto al orden social. Aunque no sostengo que los antropólogos siempre se encuentren en posición de interpretar tal simbolismo, afirmo que la principal tarea de la antropología social es intentar hacer tal interpretación³⁴.

Aquí debo admitir una suposición psicológica básica: doy por hecho que todos los seres humanos, cualquiera que sea su cultura y su grado de complejidad mental, tienden a construir símbolos y a elaborar asociaciones mentales de una misma forma general. La anterior es una suposición muy fuerte, aunque todos los antropólogos la asumen. La situación se reduce a lo siguiente: supongo que con paciencia, yo, un inglés, puedo aprender a comunicarme mediante cualquier otro lenguaje verbal, por ejemplo el kachin. Por otra parte, presumo que en consecuencia seré capaz de proporcionar una traducción aproximada al inglés de cualquier enunciado verbal ordinario expresado por un kachin.

Cuando se tienen enunciados que, aunque verbales, son por completo simbólicos (como por ejemplo en la poesía), la traducción se hace muy difícil, ya que una traducción literal quizá no tenga asociación alguna para el lector inglés promedio. No obstante, supongo que, con paciencia, puedo llegar a entender de manera aproximada incluso la poesía de una cultura extranjera, y que por consiguiente puedo comunicar tal comprensión a otros. Del mismo modo, doy por sentado que puedo ofrecer una interpretación aproximada aun de acciones simbólicas no verbales, como por ejemplo de rituales. Resulta difícil justificar plenamente este tipo de supuesto, pero sin él todas las actividades de los antropólogos carecerían de sentido.

Desde esta perspectiva, podemos regresar al problema que planteé casi al principio de este capítulo, a saber: la relación entre una estructura social considerada como un modelo abstracto de una sociedad ideal y la estructura social de alguna sociedad empírica real.

Afirmo que, donde quiera que encuentre un “ritual” (en el significado que ya he definido) puedo, como antropólogo, interpretarlo.

En su contexto cultural, el ritual es un patrón de símbolos; las palabras en las que lo interpreto constituyen otro patrón de símbolos compuesto en gran medida por términos técnicos ideados por los antropólogos (palabras como linaje, rango, estatus, etcétera). Los dos sistemas de símbolos tienen algo en común, a saber, su estructura. De la misma forma, una partitura y su interpretación musical tienen una estructura común.³⁵ Esto es lo que quiero decir cuando manifiesto que el ritual vuelve explícita a la estructura social.

La estructura, que está simbolizada en el ritual, es el sistema de relaciones “correctas” socialmente aprobadas entre los individuos y los grupos. Tales relaciones no se reconocen de modo formal en todas las épocas. Cuando los hombres se involucran en actividades prácticas con el fin de satisfacer lo que Malinowski llamó “necesidades básicas”, pudieran descuidarse del todo las implicaciones de las relaciones estructurales; un jefe kachin trabaja en su parcela, codo a codo, con su sirviente más modesto. De hecho, estoy dispuesto a argumentar que este descuido de la estructura formal es esencial para que las actividades sociales informales comunes se lleven a cabo.

Sin embargo, para evitar la anarquía, los individuos que conforman una sociedad deben, de vez en cuando, recordar –al menos en forma de símbolo– el orden subyacente que se supone que guía sus actividades sociales. La ejecución de los rituales tiene esta función para el grupo participante en su totalidad;³⁶ en forma momentánea hace explícito lo que de otro modo es una ficción.

ESTRUCTURA SOCIAL Y CULTURA

Mi visión respecto al tipo de relación que existe entre la estructura social y la cultura³⁷ se deduce de inmediato de esto. La cultura proporciona la forma, la “vestimenta” de la situación social. En lo que a mí concierne, la situación cultural es un factor dado, es un producto y un accidente de la historia. Ignoro por qué las mujeres kachin no usan sombrero y traen el cabello muy corto antes de casarse, pero ya casadas utilizan un turbante; e igualmente desconozco por qué las inglesas se colocan un anillo en un dedo particular para denotar el mismo cambio en el estatus social; lo único en lo que estoy interesado es que en el contexto kachin la utilización del turbante por parte de una mujer posee este significado simbólico. Constituye un enunciado respecto al estatus de la mujer.

Pero la estructura de la situación es en gran medida independiente de su forma cultural. La misma clase de relación estructural puede existir en muchas culturas distintas y simbolizarse, correspondientemente, de distintas formas. En el ejemplo recién dado, el matrimonio es una relación estructural que es común a las sociedades inglesas y kachin; se simboliza por medio de un anillo en la primera y por un turbante en la segunda. Lo anterior significa que uno y el mismo elemento de estructura social puede aparecer bajo un ropaje cultural en la localidad A y bajo otro manto cultural en la localidad B. Pero A y B quizá sean lugares adyacentes en el mapa. En otras palabras, no hay una razón intrínseca por la que las fronteras significativas de los sistemas sociales deban en todo momento coincidir con las fronteras culturales.

Tengo que admitir que las diferencias de cultura son estructuralmente significativas, pero el mero hecho de que dos grupos de personas sean de culturas distintas, no necesariamente implica – como casi siempre se ha supuesto – que pertenecen a dos sistemas sociales del todo diferentes. En este libro supongo lo contrario.

En cualquier área geográfica que carezca de fronteras naturales fundamentales, es probable que los seres humanos de áreas adyacentes en el mapa establezcan relaciones entre sí, al menos en cierta medida, sin importar cuáles sean sus atributos culturales. En tanto que estas relaciones estén ordenadas y no sean del todo fortuitas, está implícita en ellas una estructura social. Pero si las estructuras sociales se expresan en símbolos culturales, uno pudiera preguntar, ¿cómo se pueden expresar siquiera las relaciones estructurales entre grupos de diferente cultura? Mi respuesta a esto

es que la persistencia y la insistencia sobre la diferencia cultural puede por sí misma convertirse en una acción ritual expresiva de las relaciones sociales.

En el área geográfica considerada en este libro, las variaciones culturales entre los grupos son muy marcadas y numerosas. Sin embargo, las personas que hablan distintos idiomas, usan diferentes atuendos, reverencian a diversas deidades, etcétera, no se consideran del todo extranjeros, al margen del reconocimiento social. Los kachin y los shan se desdeñan mutuamente, pero a pesar de todo se piensa que poseen un ancestro común. En este contexto, los atributos culturales, como el lenguaje, la vestimenta y el procedimiento ritual son meramente cartabones simbólicos que denotan diferentes sectores de un único sistema estructural extensivo.

Para mis propósitos, el que tiene importancia real es el modelo estructural subyacente, y no el patrón cultural evidente. No me interesa mucho la interpretación estructural de una cultura particular, sino más bien la forma en que las estructuras particulares pueden adoptar una variedad de interpretaciones culturales y el modo en que diferentes estructuras pueden representarse mediante el mismo conjunto de símbolos culturales. Al dedicarme a este tema pretendo mostrar un mecanismo básico en el cambio social.

NOTAS

* Tomado de E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, The Athlone Press, Londres, 1977. Se presentan aquí la “Nota introductoria a la reimpresión de 1964”, la “Nota adicional a la reimpresión de 1977” y la “Introducción” al libro. La traducción es de Demetrio Garmendia G.

¹ Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, 1963, p. 35

² Op. cit., p. 37

³ M. Fortes, “The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast”, en M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard (comps.), *African Political Systems*, Londres, 1940, p. 271.

⁴ Una nueva edición de *The Mind and Society*, compilada por Arthur Livingston, fue publicada en 1963 por Dover Publications, Nueva York.

⁵ Por ejemplo, M. Fortes, “Time and Social Structure: An Ashanti Case Study”, en *Social Structure: Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown*, Oxford, 1949; la introducción escrita por Fortes a la obra *The Development Cycle in Domestic Groups*, J. R. Goody (comp.), Cambridge Papers in Social Anthropology, núm. 1, 1958.

⁶ Véase *Essays on the Ritual of Social Relations*, Max Gluckman (comp.), Manchester University Press, 1962, pp. 20-23.

⁷ E. Gellner, “Time and Theory in Social Anthropology”, en *Mind*, vol. 67 (nueva serie), núm. 266, abril de 1958

⁸ F. K. Lehman, *The Structure of Chin Society*, University of Illinois Press, 1963.

⁹ J. Friedman, *System Structure and Contradiction in the Evolution of "Asiatic" Social Formations*, disertación doctoral, Columbia University, 1972, "Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism", en *Man*, nueva serie, núm. 9, 1974, pp. 444-469; "Tribes, States and Transformations", en M. Bloch (comp.), *Marxist Analysis and Social Anthropology*, Malaby Press, Londres, 1975, pp. 161-202.

¹⁰ Verbigracia, Malcom (1837); Eickstedt (1944).

¹¹ Harvey y Barton (1930), p. 81.

¹² Verbigracia, Hanson (1913), p. 13.

¹³ Carrapiett (1929); Gilhodes (1922); Hanson (1913) y Wehrli (1904).

¹⁴ Véase el Apéndice V.

¹⁵ Cf. Fortes (1949), pp. 54-60

¹⁶ Lévi-Strauss (1949), capítulo VIII.

¹⁷ Evans-Pritchard (1940).

¹⁸ Cf. Fortes, op. cit., pp. 54-55.

¹⁹ Radcliffe-Brown (1940).

²⁰ Cf. Nadel (1951), p. 187.

²¹ Por ejemplo, Malinowski (1945); G. y M. Wilson (1945); Herskovits (1949).

²² Homans (1951), pp. 336 y ss.

²³ Excepto cuando se señale otra cosa, todas las palabras nativas utilizadas en este libro pertenecen al lenguaje jinghpaw, escritas de acuerdo con el sistema de transliteración ideado por Hanson; cf. Hanson (1906).

²⁴ Leach (1952), pp. 40-45.

²⁵ Lévi-Strauss (1949), p. 325.

²⁶ Para este uso de la expresión "persona social", véase especialmente Radcliffe-Brown (1940), p. 5.

²⁷ Malinowski (1944); Parsons (1949); Parsons y Shils (1951), parte II.

²⁸ Malinowski (1948), p. 67.

²⁹ Mauss (1947), p. 207.

³⁰ Malinowski, en Hogbin (1934), p. xxvi.

³¹ Wittgenstein (1922), 6. p.421.

³² Durkheim (1925), p. 53.

³³ Cf. la distinción hecha por Merton (1951) entre función manifiesta y latente.

³⁴ El concepto de *eidos*, tal y como lo desarrolló Bateson (1936), adquiere relevancia para esta parte de mi argumento.

³⁵ Russell (1948), p. 479

³⁶ Para el individuo, la participación en un ritual tal vez tenga otras funciones –por ejemplo, una función psicológica catártica–, pero esto, desde mi punto de vista, está fuera de la competencia del antropólogo social.

³⁷ Como tal vez este libro lo lean tanto antropólogos británicos como estadounidenses, necesito subrayar que el término cultura, tal y como lo empleo, no es la categoría omnipresente que es materia de estudio de la antropología cultural estadounidense. Soy un antropólogo social y me interesa la estructura social de la sociedad kachin. Para mí, los conceptos de cultura y sociedad son por completo distintos. “Si se considera a la sociedad como un agregado de relaciones sociales, entonces la cultura es el contenido de tales relaciones. La sociedad hace énfasis en el componente humano, la totalidad de las personas y sus relaciones mutuas. En cambio, la cultura remarca el componente de los recursos acumulados, tanto materiales como no materiales, que la gente hereda, utiliza, transmuta, añade y transmite.” [Firth (1951), p. 27]. Para una utilización un tanto distinta del término cultura, usual entre los antropólogos estadounidenses, véase Kroeber (1952) y Kroeber y Kluckhohn (1952).