

Prácticas

Pautas generales para el comentario de los textos

A continuación se propone una serie de lecturas recomendada para los distintos temas del programa. Son textos que corresponden, en general, a obras clásicas de la antropología, que han sido seleccionados teniendo en cuenta que deben constituir una ayuda y un estímulo para el estudiante que se inicia en esta ciencia. Dichas lecturas se complementarán con otras que el profesor de la asignatura sugerirá en las clases diarias.

El propósito de las que aquí se presentan es que el alumno se vaya familiarizando con cada uno de los temas, valiéndose para ello del comentario del texto, el cual servirá después para su discusión en el seminario. Para comentar el texto, el alumno ha de seguir unas pautas seguras que, a salvo de precisiones posteriores, son las siguientes:

- a) Situar el texto en la historia de la antropología, mediante un esfuerzo que permita a la alumna o al alumno hacer todas las precisiones posibles sobre la autora o el autor, la época, el modelo teórico que representa, su evolución, el contenido del texto, etc. Es importante que la alumna o el alumno considere que, en el momento en el que fue redactado, otros autores estaban construyendo su obra teórica, de forma que el comentario debe consistir, asimismo, en relacionar las distintas orientaciones teóricas que se están produciendo al tiempo que se plasma el texto.
- b) Analizar minuciosamente el texto, observando lo que quiere transmitir la autora o el autor. Generalmente, el texto incluye conceptos que son referenciales en la ciencia antropológica. También incluye reflexiones sobre aspectos que son fundamentales. Por lo regular, cada texto contiene una argumentación que es preciso escudriñar.
- c) La alumna o el alumno no debe descuidar su capacidad crítica y aducir cuanto estime a propósito de la lectura que se propone, siempre valiéndose de una argumentación que sea lo más sólida posible. Entre otras cosas, ha de tener en cuenta la evolución que se habrá producido entre el momento de la creación del texto y el presente.
- d) Para llevar a cabo su propósito, quien comenta el texto debe escribir con un estilo claro y conciso, utilizando los conceptos con una precisión adecuada, que permita su comprensión al

lector externo y, sobre todo, que sean homologables con los del autor del texto en términos de discusión científica.

- e) El texto redactado por la alumna o el alumno debe incluir una bibliografía mínima, de acuerdo con las normas que son de curso más habitual y que el profesor mostrará en clase. También, y sólo si fuere imprescindible, puede incluir alguna cita a pie de página.
- f) Por último, los textos que se proponen están pensados para ser comentados en 400 palabras, aproximadamente.

Práctica del Tema 1. La antropología y sus métodos

Lectura 1

KAPLAN, D. Y MANNERS, R. A. [1972] (1981). *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México: Editorial Nueva Imagen, pgs. 314-316.

Desde sus inicios, la antropología se ha ocupado –al menos en principio– del conjunto de las culturas de todos los tiempos y lugares. Sin embargo, los antropólogos generalmente se han ocupado sólo de las culturas no occidentales, especialmente de las pequeñas y exóticas.

Hay varias razones para explicar el hecho de que los antropólogos se hayan centrado en ese tipo de culturas. En primer lugar, a mediados del siglo XIX las ciencias políticas, la economía, e inclusive la sociología, surgieron como campos de estudio que se ocuparon primordialmente de las instituciones de las sociedades occidentales. Y aunque muchos científicos sociales de esta época pudieron haber llegado a tener cierta información sobre las áreas remotas y exóticas, aparentemente no vieron mucho caso en abandonar su interés por las instituciones de su propia cultura o en llevar a cabo investigaciones directas de “pueblos primitivos”.

En pocas palabras, ninguna de las ciencias sociales “establecidas” encontró una razón para dejar la relativa comodidad de las investigaciones y las especulaciones en casa, por las incomodidades del campo. Ellos no deseaban, como comenta Jarvie en otro contexto “bajar del balcón y ensuciarse en un trabajo de campo”.

Sin embargo, es interesante que quienes se identificaron a sí mismos como antropólogos en los primeros años de la disciplina no fueron antropólogos de campo. Se dice, por ejemplo, que “cuando se le preguntó a sir James Frazer si había visto alguna vez a alguno de los pueblos primitivos de los que había escrito acerca de de sus costumbres en muchos libros, contestó “Dios no lo permita”. Tylor viajó por algunas regiones “incivilizadas” de México y del sudeste de los Estados Unidos, pero nunca realizó un trabajo de campo sistemático en esas áreas. Entre los pioneros de la antropología, Morgan fue virtualmente el único en exponerse, al menos brevemente, a las incomodidades del campo. Puede decirse que aunque los antropólogos anteriores a Boas se dedicaron al estudio de las culturas primitivas, no estaban temperamentalmente dispuestos para los estudios de campo, o no estaban ideológicamente convencidos de su necesidad. La mayor parte de ellos se limitaban a los museos, a las bibliotecas y al correo, aunque su compromiso por entender a las culturas exóticas permaneció firme.

El mundo primitivo ofrecía un extenso laboratorio comparativo en el cual se podrían aprender algo acerca de la *naturaleza* del hombre, sobre sus potencialidades y limitaciones, y sobre lo que ha sido y podría llegar a ser; y relacionado con todo esto la creencia de que el estudio de las sociedades pequeñas y exóticas podría revelar con mayor claridad y definición algunos de los procesos sociales básicos que las complejas sociedades del mundo occidental, debido a que el “salvaje” estaba menos cargado por los adornos y el bagaje de la vida civilizada. De este modo se argumentaba que el estudio de las culturas distantes y diferentes permitía adquirir una perspectiva mejor y más objetiva respecto a la propia cultura, lo cual no podía lograrse de otro modo.

Finalmente, quisiéramos subrayar un hecho que ha contribuido al delineamiento y al crecimiento de la antropología como una disciplina especializada de las ciencias sociales. Nos referimos al trabajo de campo y a la observación participante que se inició a principios del siglo, emergiendo como el principal instrumento para la recolección de información. Antes de esto, la mayoría de los antropólogos se basaba casi exclusivamente en los relatos de viajeros, comerciantes, misioneros y administradores coloniales, para la obtención de sus materiales etnográficos. Pero en las primeras décadas del siglo XX, los antropólogos empezaron a recoger sus propios materiales en un número cada vez mayor, y el trabajo de campo se transformó en el rango distintivo de la profesión.

Lectura 2

MALINOWSKI, B. [1922] (1986. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Planeta-Agostini, vol. 1, pgs. 20-21.

Antes de proceder a la descripción del Kula, no estará de más una descripción de los métodos seguidos para recoger el material etnográfico. Los resultados de una investigación científica, cualquiera que sea su rama del saber, deben presentarse de forma absolutamente limpia y sincera, nadie osaría presentar una aportación experimental en el campo de la física o de la química sin especificar al detalle todas las condiciones del experimento, una descripción exacta de los aparatos utilizados: la manera en que fueron encauzadas las observaciones; su número; el lapso de tiempo que le ha sido dedicado y el grado de aproximación con que se hizo cada medida. En las ciencias menos exactas, como la biología o la geología, esto no puede hacerse de forma tan rigurosa, pero cada investigador debe poner al lector en conocimiento de las condiciones en que se realizó el experimento o las observaciones. En etnografía, donde la necesidad de dar clara cuenta de cada uno de los datos es quizá más acuciante, el pasado no ha sido por desgracia pródigo en tales exactitudes, y muchos autores no se ocupan de esclarecer sus métodos, sino que discurren sobre datos y conclusiones que surgen ante nuestros ojos

sin la menor explicación.

Sería fácil citar obras de gran reputación y cuño científico en las cuales se nos ofrecen vagas generalizaciones, sin recibir jamás ninguna información sobre qué pruebas fácticas han conducido a tales conclusiones. Ningún capítulo, ni siquiera un párrafo, se dedica expresamente a describir en qué circunstancias se efectuaron las observaciones y cómo se compiló la información. Considero que una fuente etnográfica tiene valor científico incuestionable siempre que podamos hacer una clara distinción entre, por una parte, lo que son los resultados de la observación directa y las exposiciones e interpretaciones del indígena y, por otra parte, las deducciones del autor basadas en su sentido común y capacidad de penetración psicológica. (Sobre este problema de método, una vez más, tenemos que reconocer a la Escuela de Antropología de Cambridge el mérito de haber introducido la forma científicamente correcta de tratar la cuestión. En especial, en los escritos de Haddon, Rivers y Seligman, la diferencia entre deducción y observación está siempre claramente trazada, y ello permite darse perfecta cuenta de las condiciones en que se ha realizado el trabajo). Es más, un sumario como el contenido en el cuadro que presentamos más adelante (apartado VI de este capítulo) debería ir explícito, de tal forma que el lector pueda estimar con precisión, de un vistazo, el nivel de trato personal que el autor tiene con los hechos que describe y hacerse una idea de en qué condiciones obtuvo la información de los indígenas.

Del mismo modo, en el campo de la ciencia histórica, nadie puede esperar que se le tome en serio si pone velo de misterio sobre sus fuentes y habla del pasado como si lo conociera por adivinación. El etnógrafo es, a un tiempo, su propio cronista e historiador; sus fuentes son, pues, sin duda de fácil accesibilidad pero también resultan sumamente evasivas y complejas, ya que no radican tanto en documentos de tipo estable, materiales, como en el comportamiento y los recuerdos de seres vivientes. En etnografía hay, a menudo, una enorme distancia entre el material bruto de la información —tal y como se le presenta al estudioso en sus observaciones, en las declaraciones de los indígenas, en el calidoscopio de la vida tribal— y la exposición final y teorizada de los resultados. El etnógrafo tiene que salvar esta distancia a lo largo de los laboriosos años que distan entre el día que puso por primera vez el pie en una playa indígena e hizo la primera tentativa por entrar en contacto con los nativos, y el momento en que escribe la última versión de sus resultados. Un breve bosquejo de las tribulaciones de un etnógrafo, tal y como yo las he vivido, puede ser más esclarecedor que una larga discusión abstracta.

Lectura 3

GEERTZ, C. [1987] (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós, pgs. 14-15.

La habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual o su aire de elegancia conceptual, que con su capacidad para convencernos de que lo que dicen es resultado de haber podido penetrar (o, si se prefiere, haber sido penetrados por) otra forma de vida, de haber, de uno u otro modo, realmente, “estado allí”. Y en la persuasión de que este milagro invisible ha ocurrido, es donde interviene la escritura.

Las peculiaridades cruciales de la escritura etnográfica están, como en la carta robada, tan a la vista, que escapan a nuestra atención: el hecho, por ejemplo, de que buen parte de ella esté formada por asertos incontrastables. El carácter altamente concreto de las descripciones etnográficas –tal antropólogo, en tal fecha, en tal lugar, con tales informantes, tales compromisos, y tales experiencias, en tanto que representante de una cultura concreta, y miembro de una determinada clase- da al conjunto de lo que se dice un cierto cariz de “o lo toma, o lo deja”.

Lectura 4

GEERTZ, C. [1987] (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós, pg. 142.

La transformación, en parte jurídica, en parte ideológica y en parte real, de las gentes de las que principalmente suelen ocuparse los antropólogos, desde su antiguo estatus de súbditos coloniales al actual de ciudadanos soberanos, ha alterado (cualesquiera que puedan ser las ironías que implican casos como los de Libia, Uganda o Kampuchea) por completo el contexto moral en el que el acto etnográfico tiene lugar. Incluso aquellos entornos exóticos ejemplares –la Amazonía de Lévi-Strauss o el Japón de Benedict- que no eran colonias sino *hinterlands* dejados de la mano de Dios o imperios cerrados sobre sí mismos “en mitad del mar” aparecen bajo una luz muy distinta desde que Lumumba, Suez y Vietnam cambiaron la gramática política del mundo. La reciente dispersión de todo el globo de nacionalidades incrustadas en el seno de otras –argelinos en Francia, coreanos en Kuwait, pakistaníes en Londres, cubanos en Miami- no ha hecho más que ampliar el proceso reduciendo el espaciamiento de las variaciones mentales, como, por supuesto, ha ayudado a ello también el turismo de masas. Uno de los principales en que hasta el día de ayer descansaba la escritura antropológica, el de que sus sujetos y sus público no sólo eran separables sino que estaban moralmente desconectados, que los primeros tenían que describirse pero no ser interpelados, y los segundos informados pero no implicados, ha quedado en gran medida disuelto. El mundo está aún dividido en compartimentos, pero los pasillos entre ellos son mucho más numerosos y están mucho menos resguardados que antes.

Práctica del Tema 2. El concepto de cultura

Lectura 1

LINTON, R. [1936] (1992). *Estudio del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, pgs. 140-141.

La cualidad más sobresaliente del *homo sapiens*, como especie, es su asombrosa disposición para aprender. Ninguna otra especie de mamíferos aprende tan fácilmente o depende tanto de la enseñanza en sus esfuerzos para luchar con su medio ambiente. Las personalidades humanas, usando el término en el sentido más amplio, pueden ser modeladas hasta un grado extraordinario por las culturas a las que están expuestos los individuos durante su período de formación. La expresión de casi todas las tendencias innatas puede inhibirse o modificarse de tal modo que encuentren su expresión indirecta, socialmente aceptable. En realidad, esta preparación para inhibirse y modificarse es una parte vital de la adaptación de los individuos a la vida como miembros de cualquier sociedad. Sin embargo, esa preparación no elimina las tendencias que inhibe o modifica; éstas se conservan como factores que hay que tomar en consideración, y complican todas las situaciones sociales e influyen en el desarrollo de todos los patrones sociales. Aunque nunca señalan una sola directriz como la única posible en la evolución de los sistemas sociales, hacen más fácil el desarrollo de unas que de otras e imponen límites amplios a los patrones que acepta la sociedad. Las toman en consideración todos los sistemas sociales que deben su desarrollo a los mecanismos normales de la conducta variable y a su integración final en una serie de patrones ideales, y un sistema teórico desarrollado individualmente que no toma en consideración tales tendencias, no tiene en la práctica ninguna probabilidad de consolidarse

Lectura 2

WHITE, L. [1949] (1936). *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Barcelona: Paidós, pgs.44-45.

La naturaleza de la experiencia simbólica puede ser ilustrada fácilmente. Cuando los españoles se encontraron por primera vez con los aztecas, nadie conocía el idioma del otro. ¿Cómo podrían los indios descubrir el significado de santo o la importancia del crucifijo? ¿Cómo podrían los españoles aprender el significado de *calli*, o apreciar a Tláloc? Estos significados y valores no podían ser

comunicados por la sola experiencia sensoria de las propiedades físicas. El oído más aguzado no puede saber si santo significa “sagrado” o “hambriento”. Los sentidos más penetrantes no pueden aprehender el valor del agua bendita. Sin embargo, tal como todos sabemos, los españoles y los aztecas descubrieron los respectivos significados y apreciaron los respectivos valores. Pero no con medios sensoriales. Cada uno fue capaz de penetrar en el mundo del otro sólo en virtud de una facultad para la que no tenemos mejor nombre que símbolo.

Pero una cosa que en un contexto es un símbolo, e otro contexto no es un símbolo sino un signo. De esta manera una palabra es un símbolo únicamente cuando se sabe la distinción que existe entre su significado y su forma física. Esta distinción debe ser hecha forzosamente al asignar valor a una combinación de sonidos o cuando un valor asignado previamente es descubierto por primera vez; puede ser hecha optativamente en otro momento para ciertas finalidades. Pero una vez que se ha asignado valor a una palabra, o que se ha descubierto el valor de tal palabra, el significado de la misma es, durante el uso, identificado con su forma física. La palabra funciona entonces a manera de signo antes que de símbolo. Su significado es entonces captado por los sentidos.

Definimos el signo como un hecho o cosa física cuya función es la de indicar otra cosa o hecho. El significado de un signo puede ser inherente a su forma física y a su contexto, tal como es el caso de la altura de una columna de mercurio en un termómetro como indicación de temperatura, o la caída de hojas en otoño. Alternativamente, el significado de un signo puede ser simplemente identificado con su forma física, tal como es el caso de una sirena de alarma o una vadera de cuarentena. Pero en todos los casos el significado del signo puede ser un símbolo (en un contexto) y a la vez un signo (en otro contexto) y a la vez un signo (en otro contexto) ha llevado a confusiones y malos entendidos.

Por ejemplo, dice así Darwin: “Lo que distingue al hombre de los animales inferiores no es la comprensión de sonidos articulados, pues, como bien se sabe, los perros entiende muchas palabras y frases” (*La descendencia del hombre*, capítulo III).

Es perfectamente exacto, por supuesto, que a perros, monos, caballos, pájaros, y tal vez criaturas que ocupan peldaños más bajos en la escala evolutiva, se les puede enseñar a responder en forma específica cuando reciben una orden vocal. El pequeño Gua, un joven chimpancé usado por Kelloggs en sus experimentos, fue, durante un tiempo, “considerablemente superior al niño en su respuesta a las palabras humanas”. Pero no se desprende de allí que no haya diferencia entre el significado de “palabras y frases” que capta un hombre y el que capta un mono o un perro. Las palabras son para el hombre a la vez signos y símbolos; para un perro sin simplemente signos.

Lectura 3

MURDOCK, George Peter [196] (1987). *Cultura y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, pg. 80.

Los hábitos de tipo cultural no sólo son inculcados y luego transmitidos a través del tiempo; también son sociales, o sea, compartidos por los seres humanos que viven en sociedades o grupos organizados, y se mantienen relativamente uniformes por la presión social. En pocas palabras, son hábitos de grupo. Los hábitos que los miembros de un grupo social comparten entre sí constituyen la cultura de ese grupo. Esta suposición es aceptada por la mayoría de los antropólogos, pero no por todos. Lowie, por ejemplo, insiste en que “una cultura es invariablemente una unidad artificial segregada con propósitos de convivencia...Hay sólo una unidad natural: la cultura de toda la humanidad en todas las épocas y en todos los lugares...” En mi opinión, es imposible aceptar esta afirmación. Creo que los hábitos colectivos o compartidos de un grupo social (no importa que sea una familia, un pueblo, una clase o una tribu) no constituyen una “unidad artificial” sino una unidad natural, una cultura o una subcultura. En mi opinión, negar esto es repudiar la contribución más considerable que ha hecho la sociología a la antropología. Si la cultura es social, entonces el destino de una cultura depende del destino de la sociedad que la posee, y todas las culturas que han sobrevivido para ser estudiadas deben revelar ciertas similitudes, porque todas han tenido que encargarse de la supervivencia de la sociedad. Entre estos universales culturales, probablemente podemos mencionar cosas tales como los sentimientos de cohesión del grupo, los mecanismos de control social, la organización para la defensa contra los vecinos hostiles y la provisión de alimentos para la perpetuación de la población.

Lectura 4

KLUCKHOHN, Clyde [1949] (1981). *Antropología*. México: Fondo de Cultura Económica, pgs. 51-52.

Tal vez la implicación más importante de la cultura para la acción es la profunda verdad de que nunca podemos empezar sin ningún prejuicio en lo que respecta a los seres humanos. Todas las personas nacen en un mundo definido por normas culturales existentes. De la misma manera que un individuo que ha perdido la memoria no es ya normal, así también la idea de una sociedad completamente emancipada de su pasado cultural es inconcebible. Éste es uno de los motivos por cuales fracasó trágicamente la construcción alemana de Weimar. En abstracto era un documento admirable, pero fracasó miserablemente en la vida real, en parte porque no proporcionaba ninguna continuidad con los patrones existentes para actuar, sentir y pensar.

Puesto que todas las culturas tienen organización al mismo tiempo que contenido, los gobernantes y legisladores deben saber que no puede nunca aislarse una costumbre para abolirla o modificarla. El ejemplo más obvio de fracaso por haber olvidado este principio fue la Enmienda 18 de la Constitución de los Estados Unidos. La venta legal de licores fue prohibida, y las repercusiones en el cumplimiento de la ley, en la vida familiar, en la política y en la economía fueron lamentables.

El concepto de cultura, como cualquier otra parte del conocimiento, puede ser mal interpretado y abusarse de él. Algunos creen que el principio de la relatividad cultural debilitará la moral. “Si Bugabuga lo hace, ¿por qué no podemos hacerlo nosotros? De todas maneras, todo es relativo”. Pero eso es exactamente lo que la relatividad cultural no significa.

El principio de la relatividad cultural no significa que al dejar a los miembros de alguna tribu salvaje comportarse de una manera determinada, el hecho justifique intelectualmente ese comportamiento en todos los grupos. Por el contrario, la relatividad cultural significa que la adecuación de alguna costumbre positiva o negativa debe ponderarse teniendo en cuenta cómo se acomoda este hábito a los hábitos de otro grupo. La poligamia tiene un sentido económico entre pastores, pero no entre cazadores. Si bien abriga un escepticismo sano en lo que respecta a la eternidad de cualquier valor apreciado por un pueblo particular, la antropología no niega, como una cuestión de teoría, la existencia de valores morales absolutos. Por el contrario, el empleo del método comparado proporciona un medio científico para descubrir esos absolutos. Si todas las sociedades que sobrevivieron encontraron necesario imponer algunas restricciones a la conducta de sus miembros, esto representa un fuerte argumento en el sentido de que esos aspectos del código moral son indispensables.

Práctica del Tema 3. Antropología económica

Lectura 1

FORDE, D. y DOUBLAS, M.[1956], (1993), “Economía primitiva”. En Harry L. Shapiro (Ed.), *Hombre, cultura y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, pgs. 439-440.

Como regla, las economías primitivas no son completamente cerradas. Generalmente hay algo de comercio exterior, aunque de carácter esporádico. Puede haber un contacto entre cazadores y cultivadores que, intercambian carne por cereales, como hacían los pigmeos de la selva del Congo con sus vecinos en un comercio mudo en el cual las parte implicadas en el intercambio nunca llegan a enfrentarse. Los habitantes de las costas pueden intercambiar pescado por los productos de los cultivadores de la tierra adentro. Una comunidad puede producir un excedente de una especialidad, alguna golosina local, una materia prima, o algún valioso ornamento, e intercambiarlo por otra especialidad de una tribu diferente. Entre los bosquimanos de Kalahari había un sistema de relaciones comerciales, tanto con sus vecinos bantú como entre las diferentes tribus. Los grupos situados centralmente desempeñan el papel de intermediarios, obteniendo de sus vecinos del norte bienes que intercambiarán con los del sur y viceversa. En este tráfico, algunos artículos como las cuentas de cascarón de huevo y el tabaco tienen un valor fijo en relación con otros bienes, porque siempre hay demanda de ellos, y en relación con éstos se pone precio a los demás.

También es posible el intercambio interno, como cuando cuatro o cinco pequeñas comunidades se reúnen regularmente en un mercado local y eliminan por medio del intercambio las pequeñas desigualdades de producción. La diferencia entre esta clase de mercado y los mercados de las economías desarrolladas es que los bienes que se ofrecen en intercambio no han sido producidos con intenciones de venta, sino que son el excedente fortuito de la producción para la subsistencia. Ésta es una diferencia esencial entre la producción en la economía primitiva y la desarrollada. Se suele usar para estas economías la palabra “subsistencia” en vez de “primitiva”, para acentuar el contraste entre ellas y las complejas economías de intercambio modernas.

Lectura 2

HERSKOVITS, M. [1952] (1974). *Antropología económica*. México: Fondo de Cultura Económica, pgs. 14-15.

Los economistas admiten por lo general que hasta la utilización del aire, para poner un ejemplo de bienes libres con frecuencia citado, entraña economía. La cosa es evidente si nos fijamos en un ejemplo tan sencillo de comportamiento económico como el que se da cuando un aborigen australiano decide encender una hoguera y levantar una pared para resguardarse del viento. No cabe duda de que, en este caso, opta entre el aire (libre) frío de la noche y el aire caliente (económico), obtenible sólo mediante la inversión de la energía necesaria para obtener leña, prender el fuego (que no es pequeña tarea, en ciertas circunstancias) y levantar la pared. A la luz de estos ejemplos, se ve claramente cómo el problema de si un recurso es libre o económico constituye algo más que un simple concepto. La comprensión de tales casos críticos confirma empíricamente el principio económico de que la aplicabilidad del concepto depende de los fines perseguidos. El bien libre se convierte en económico cuando entra en juego la opción, de tal modo que se elevan al máximo las satisfacciones obtenidas.

Incluso allí donde parece que los bienes libres son disponibles, tratándose precisamente de individuos de sociedades del menor número de miembros, vemos que la inmensa mayoría de los bienes no son libres. Hasta la provisión de las necesidades básicas, de alimento, techo y vestido, entraña inevitablemente una opción; además, la elección viene impuesta, no sólo por la alternativa entre diversos bienes disponibles, sino también por las pautas culturales del individuo llamado, en fin de cuentas, a escoger. La elección entre diversas posibilidades no la limitan sólo los bienes y servicios de que se dispone para satisfacer las necesidades. Las restringen también la naturaleza de los bienes disponibles y la de las necesidades que se hayan de satisfacer.

Lectura 3

MALINOWSKI, B. [1922] (1986). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Planeta-Agostini, vol. 1, pgs. 107-108.

El principio fundamental de las reglas que rigen la práctica del intercambio es que el Kula consiste en la entrega de un regalo ceremonial al que debe corresponderse con un contrarregalo equivalente después de un cierto lapso de tiempo, ya sea unas cuantas horas, incluso minutos, ya sea un año, a

vece más, el tiempo que diste entre las dos entregas. Pero nunca pueden intercambiarse los dos objetos mano a mano después de haber discutido su equivalencia, negociándolos y evaluándolos. El decoro de la transacción Kula se observa rigurosamente. Los indígenas la distinguen con toda claridad del trueque, que practican con profusión y del que tienen una idea precisa y un término para designarlo: el kiriwiniano, *gimwali*. A menudo, para criticar un procedimiento incorrecto, demasiado precipitado o inconveniente en el Kula, dicen, “Lleva su Kula como si fuera un gimwali”.

El segundo principio, muy importante, es que la equivalencia del regalo de devolución se deja al criterio del que la hace y no se le puede forzar con ningún tipo de coacción. Un asociado que ha recibido un regalo Kula está de alguna forma comprometido corresponder con lealtad e igual valor, esto es, a ofrecer un brazalete tan bueno como el collar que ha recibido, o viceversa. Es más, un artículo muy bueno debe reemplazarse por otro de valor equivalente y no por varios menos valiosos, aunque pueden hacerse regalos subsidiarios para cubrir un compás de espera hasta la auténtica compensación.

Si el artículo que se da como regalo de devolución no es equivalente, el receptor se sentirá contrariado y se enfadará, pero no dispone de medios directos para exigir su reparación, ni para forzar a su asociado a poner fin a la transacción.

Lectura 4

SAHLINS, M. [1974], 1977. *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal, pgs. 13-14.

Para la opinión general, una sociedad opulenta es aquella en la que se satisfacen con facilidad todas las necesidades materiales de sus componentes. Asegurar que los cazadores eran opulentos significa negar entonces que la condición humana es una tragedia decretada donde el hombre está prisionero de la ardua labor que significa la perpetua disparidad entre sus carencias ilimitadas y la insuficiencia de sus medios.

Es que a la opulencia se puede llegar por dos caminos diferentes. Las necesidades pueden ser “fácilmente satisfechas” o bien produciendo mucho, o bien deseando poco. La concepción más difundida, al modo de Galbraith, se basa en supuestos particularmente apropiados a la economía de mercado: que las necesidades del hombre son grandes, por no decir infinitas, mientras que sus medios son limitados, aunque pueden aumentar. Es así que la brecha que se produce entre medios y fines puede reducirse mediante la productividad industrial, al menos hasta hacer que los “productos de primera necesidad” se vuelvan abundantes. Pero existe también un camino Zen hacia la opulencia por

parte de premisas algo diferentes de las nuestras: que las necesidades materiales humanas son finitas y escasas y los medios técnicos, inalterables pero por regla general adecuados. Adoptando la estrategia Zen, un pueblo puede gozar de una abundancia material incomparable... con un bajo nivel de vida.

Ésta es, a mi parecer, la mejor manera de describir a los cazadores y la que ayuda a explicar algunas de sus conductas económicas más curiosas: por ejemplo, su “prodigalidad”, es decir, la inclinación a consumir rápidamente todas las reservas de que disponen como si no dudaran ni un momento de poder conseguir más. Libres de las obsesiones de escasez características del mercado, es posible hablar mucho más de abundancia respecto de las inclinaciones económicas de los cazadores que las nuestras.

Práctica del Tema 4. Antropología de la familia y del parentesco

Lectura 1

LINTON, R. [1936] (1992). *Estudio del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, pgs. 158-159.

Todas las sociedades reconocen la existencia de ciertas unidades cooperativas compactas, organizadas internamente, intermedias entre el individuo y la sociedad total a la que pertenece. Teóricamente, toda persona pertenece a una u otra de estas unidades, por razón de las relaciones biológicas establecidas por el ayuntamiento sexual o la ascendencia común. De hecho, tal asignación puede también apoyarse sobre la base de sustitutos reconocidos, como son la paternidad supuesta y la adopción. Estas unidades tienen siempre funciones específicas en relación tanto con sus miembros como con el total de la sociedad. El hecho de pertenecer a una de estas unidades significa para el individuo una serie de derechos y deberes específicos con respecto a otros miembros y también una serie de actitudes bastante bien definidas. La unidad ha de ser el foco principal de lealtad e interés para sus miembros. Los que pertenecen a ella están unidos por el deber de cooperar y de ayudarse mutuamente, colocando los intereses de los otros miembros por encima de los extraños. La interacción de las personalidades dentro de la unidad es estrecha y continua y su ajuste mutuo deberá ser, en consecuencia, completo. Idealmente, los miembros de una familia están unidos tanto por lazos de afecto como por lazos de interés común, y las disputas entre ellos se consideran más reprobables que las desavenencias entre miembros de la familia y extraños.

No cabe duda que todas estas unidades son derivados de los primitivos grupos biológicamente determinados de cónyuges y vástagos. Sin embargo, son bastante variables tanto en forma como en contenido. Las características más constantes en ellas parecen ser las actitudes generales de sus miembros. Como tanto su contenido humano como sus funciones difieren mucho en las diversas sociedades, hemos de concluir que estas características están ahora determinadas por factores culturales. En otras palabras, aunque la familia se haya iniciado como un fenómeno biológico, como una unidad reproductora de los primates, ha venido a ser un fenómeno social, algo más comparable a unidades tales como una orden monástica o un gremio de artesanos que a su propio antecesor remoto. Aunque los factores biológicos que dieron origen a la familia humana persisten en su funcionamiento, su influencia sobre las familias como instituciones sociales está a la par con la que pueden tener las cualidades innatas de determinadas categorías de sexo o edad sobre los estatus y

funciones que se asignen a los miembros de esas categorías.

Es difícil para los europeos comprender la distinción sutil que existe en muchos sistemas sociales entre la unidad reproductora compuesta de cónyuges y sus vástagos y la familia institucional auténtica. Ocurre que estas dos unidades coinciden más estrechamente en nuestra sociedad que en otras, y, como resultado, los sociólogos europeos tienden a considerar que cualquier agrupación compuesta de padre, madre e hijos constituye el equivalente social de lo que es una familia entre nosotros. En realidad, tales agrupaciones juegan un papel insignificante en la vida de muchas sociedades, y una, cuando menos, les niega todo reconocimiento formal. Sin embargo, todas estas sociedades que conceden poca importancia a la unidad reproductora tienen otras unidades que, en mayor o menor grado, corresponden su significado social a la familia entre nosotros.

Lectura 2

LÉVI-STRAUSS, C. [1956], (1993), “La familia”. En Harry L. Shapiro (Ed.), *Hombre, cultura y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, pgs. 439-440.

Este modo de enfrentarse al problema resultó anticuado cuando la acumulación de datos hizo obvio el hecho siguiente: la clase de familia que existe en la civilización moderna, con el matrimonio monógamo, el establecimiento independiente de la joven pareja, las relaciones afectivas entre los parientes y los descendientes, etc., si bien no siempre es fácil de reconocer detrás de la complicada red de extrañas costumbres e instituciones de los pueblos primitivos, es al menos conspicua entre aquellos que parecen haber permanecido en –o retornado al– nivel cultural más simple. Tribus como las de las islas Andamán del océano Índico, los fueguinos del extremo austral de América del Sur, los nambikwara del centro de Brasil, y los bosquimanos de África del Sur –para mencionar solamente unos cuantos ejemplos– viven en pequeñas bandas seminómadas; tiene poca o ninguna organización política y su nivel tecnológico es muy bajo dado que, al menos entre algunos de ellos, no se conoce el tejido, la cerámica y, a veces ni siquiera el arte de construir cabañas. Así, la única estructura social de que vale la pena hablar entre ellos es la familia, monógama en su mayoría. El observador que trabaje en el campo no tendrá dificultad en identificar a las parejas casadas, asociadas estrechamente por lazos sentimentales y cooperación económica así como por la cría de los hijos nacidos de su unión.

Lectura 3

MURDOCK, George Peter [196] (1987). *Cultura y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, pgs. 155-156.

En la bibliografía teórica de la organización social, comúnmente se distinguen dos tipos primarios de descendencia, que son la “descendencia bilateral” y la “descendencia unilineal”. Bajo la primera, la filiación social corresponde a la relación genealógica real, que se identifica de la misma manera a través de todos los parientes lineales de una determinada generación ascendente sin importar el sexo del pariente o de los parientes conectados. Por otro lado, bajo la descendencia unilineal se hace hincapié en la línea de filiación a través de uno de los padres y a través de los parientes lineales ascendentes o descendentes del mismo sexo, lo que produce una descendencia matrilineal o patrilineal, y se descartan otras posibles líneas de filiación. El objetivo del presente ensayo es llamar la atención hacia el tercer tipo primario de filiación, la “doble línea de descendencia”, respecto a la cual algunos etnógrafos han dado informes recientes de varias zonas muy apartadas entre sí, pero que hasta la fecha han escapado a una consideración teórica extensa.

La doble línea de descendencia es esencialmente una combinación de descendencia matrilineal y patrilineal, y las dos formas de filiación son seguidas al mismo tiempo. Por eso la filiación no es unilineal sino bilineal. Sin embargo, no es bilateral, puesto que no trata todas las posibles líneas de filiación igualmente, sino que hace hincapié en dos líneas y descarta las otras. La distinción entre las tres formas de descendencia puede ilustrarse considerando la filiación de Ego con sus abuelos. Bajo la descendencia unilineal, Ego está filiado sólo con uno de ellos; con la abuela materna bajo la descendencia matrilineal y con el abuelo paterno bajo la descendencia patrilineal. Cuando predomina la doble línea de descendencia, Ego está filiado con su abuela materna y con su abuelo paterno, pero no con su abuelo materno ni con su abuela paterna.

Sería aconsejable reservar el término “doble línea de descendencia” para los casos donde se aplican al mismo tiempo ambas reglas unilineales para el mismo individuo, y distinguir los casos en los que puede aplicarse una de las dos reglas, pero no las dos juntas. Los ejemplos del último caso son demasiado numerosos para contarlos.

Lectura 4

RADCLIFFE-BROWN, A. R. [1958] (1975). *El método de la antropología social*. Barcelona: Anagrama, pgs. 138-139.

Examinemos brevemente la institución de la exogamia de mitad, por la cual todos los matrimonios, en los casos en que se observa la norma, se celebran entre personas pertenecientes a mitades opuestas. Existen innumerables costumbres que muestran que en muchas sociedades primitivas el hecho de tomar en matrimonio a una mujer se representa simbólicamente como un acto de hostilidad contra su familia o grupo. Todos los antropólogos conocen la costumbre por la que se representa que la novia es capturada o separada por la fuerza de sus parientes. McLennan fue quien hizo la primera recopilación de ejemplos de dicha costumbre; este autor los interpretaba históricamente como supervivencias de la situación más antigua de la sociedad humana en que la única forma de obtener esposa era robar o capturar a una mujer de otra tribu.

Los habitantes de las Marquesas ofrecen un ejemplo esclarecedor de este tipo de costumbre. Cuando se ha concertado un matrimonio, los parientes del novio cogen los regalos que se van a ofrecer a los parientes de la novia y se dirige a la casa de ésta. Por el camino los parientes de la novia les tienden una emboscada y los atacan, y les arrebatan por la fuerza los regalos que llevan. El primer acto de violencia procede de los parientes de la novia. Por el principio polinesio del *utu*, los que sufren un agravio tienen derecho a vengarse perpetrando otro. Así pues, los parientes del novio ejercen dicho derecho llevándose a la novia. Ningún otro ejemplo podría ilustrar mejor el hecho de que esas acciones habituales son simbólicas.

Consideradas en relación con la estructura social, el significado o referencia simbólica de esas costumbres debería resultar evidente. La solidaridad de un grupo exige que la pérdida de uno de sus miembros se considere como un agravio al grupo. En consecuencia, se necesita expresarlo de algún modo. El hecho de tomar a una mujer en matrimonio se representa en cierto sentido como un acto de hostilidad contra sus parientes. Eso es lo que significa el dicho de los *gusii* de África del Este: “Con quien nos casamos es con quien luchamos”.

Práctica del Tema 5. Antropología política

Lectura 1

MURDOCK, George Peter [196] (1987). *Cultura y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, pgs. 155-156.

Las tribus surgen por lo general como resultado de un aumento en la población de una sola banda original, que hace necesario la formación de nuevas bandas. En el momento de la división, la banda recién creada y aquella de donde surge son idénticas en su cultura y lenguaje, y los miembros de ambas están ligados por numerosos lazos de amistad personal y de relaciones familiares. Si los dos grupos ocupan territorios contiguos después de su división, estos lazos individuales no desaparecerán inmediatamente. Amigos y parientes se visitarán unos a otros, y se irán estableciendo nuevos lazos personales generación tras generación. Este intercambio informal entre los grupos perpetuará la memoria de su origen común y el sentimiento de unidad entre ellos y también retardará el desarrollo de diferencias pronunciadas en cultura y en lenguaje. Al ir aumentando el número de hombres, llega un momento en el que no se pueden mantener estas relaciones personales entre todos los miembros de la tribu, pero ésta permanecerá aún unida por una serie de relaciones entremezcladas. Los miembros de la banda A, por ejemplo, pueden no tener contacto directo con los de la banda C, cuyo territorio se encuentra a cierta distancia del suyo; pero los miembros de la banda A y C pueden tener trato con personas de banda B, que ocupa el territorio intermedio entre los de las otras dos. Mientras todas ocupen territorio contiguos, se mantendrán las relaciones sociales entre ellas y con éstas una comunidad general de lengua, cultura e intereses.

La tribu siempre es una unidad territorial. Si una de sus bandas se distancia del resto, los miembros de la nueva unidad no podrán mantener relaciones personales con sus compañeros de tribu y pronto se perderá el recuerdo de su origen común. Se desarrollarán diferencias culturales y lingüísticas y en pocas generaciones se perderá todo sentimiento de unidad entre las dos. Sabemos por ejemplo, que los shoshini y los comanches constituían originariamente una sola tribu. No puede fijarse la fecha de su separación, pero probablemente no ocurrió antes de 1600. Una banda o bandas de la unidad original se dirigió hacia el sur, perdió todo contacto con la unidad original y se convirtió en el grupo comanche. Para 1880 el grupo del sur se había olvidado totalmente de sus parientes del norte, y los jóvenes comanches que asistían a las escuelas indígenas se sorprendían al encontrarse allí con muchachos que

hablaban su propia lengua con sólo ligeras diferencias en vocabulario y pronunciación. Durante el tiempo que estuvieron separadas, la cultura de las dos ramas se había distanciado mucho más que su lenguaje, y cada división había adquirido los aspectos de una tribu distinta.

Lectura 2

EVANS-PRITCHARD, E. E. [1962] (1974). *Ensayos de antropología social*. México: Siglo XXI, pgs. 146-147.

Un europeo que viva entre los *azande* se encontrará de inmediato con la hermandad de sangre, que volverá a aparecer continuamente en muchas actividades sociales. Probablemente tropezará con la costumbre cuando esté aún sufriendolos primeros estadios del aprendizaje de la lengua, puesto que con frecuencia oirá la palabra *bakuremi*, mi hermano de sangre, usada como un término de referencia. En su significado primario este término hace mención de la persona que ha bebido la sangre del que habla, pero se extiende en su significado secundario para englobar a todos los miembros de su clan. De manera que si cambia sangre con ún miembro del clan *akowe* todos los demás miembros de este clan ascienden a la categoría de hermanos de sangre y se pueden nombrar correctamente como *bakuremi*, aunque este hecho depende de la variedad de los factores individuales, así como de las condiciones bajo las cuales se está hablando y el grado de intimidad que existe con el hombre de quien se hace referencia. En consecuencia, un hombre alcanza la posición de hermano de sangre de clanes cuyos miembros individuales han cambiado sangre con su grupo de parentesco. La palabra adquiere comúnmente un tercer significado cuando se refiere a personas con las que ni el que habla ni nadie de su grupo de parentesco ha cambiado sangre, como una forma cortés que implica familiaridad amistosa. Estos significados tienen la misma forma que la extensión de los términos de parentesco con objeto de abarca clanes enteros y aun personas relativamente poco relacionadas, y, en mi opinión, el significado sociológico y psicológico es el mismo en ambos casos. La extensión de las obligaciones de una hermandad de sangre por parte de los participantes hacia los miembros de sus clanes y el uso de sangre como materia de unión entre las dos partes ha dado lugar a teorías que consideran la naturaleza colectiva del pacto como una alianza entre los dos grupos emparentados.

En los días preeuropeos, cuando la hermandad de sangre y sus obligaciones eran más estimadas que en la actualidad, un individuo no podía realizar el pacto solamente por su propia iniciativa, dado que ello producía la unión también con su grupo de parentesco que quedaba sujeto a las sanciones. Debía en primer lugar consultar a su padre y tíos, y solamente llevaría a cabo el rito después de obtener su

consentimiento. Parece que en el pasado se objetaba frecuentemente en contra de la alianza propuesta, a causa, por lo general, de una enemistad tradicional largamente mantenida entre los dos clanes implicados. Hoy en día a la gente le importa menos las opiniones de sus parientes y muchas veces formalizan espontáneamente una hermandad de sangre sin informar siquiera a sus mayores del proyecto. De todas formas, no es raro que los hombres jóvenes actúen conforme a la tradición y que consulten a su grupo de parentesco antes de efectuar el rito, respetando a los ancianos y mostrando así que van a tomar en serio las obligaciones y sanciones del pacto. El punto a que ha llegado el deterioro de esta costumbre puede deducirse del caso de un zande a quien yo conocía bien. Un día me dijo que cuando era poco más que un niño había cambiado sangre con otro joven, y al preguntarle a qué clan pertenecía su hermano de sangre resultó que era totalmente ignorante al respecto. Dudo si sería fácil descubrir un caso igual, pero siquiera uno como éste hubiera sido inconcebible en época normal.

Lectura 3

MALINOWSKI, B. [1926] (1986). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Planeta-Agostini, pgs. 35-37.

Con objeto de adentrarnos más profundamente en la naturaleza de estas obligaciones, sigamos a los pescadores a la playa. Veamos qué sucede con el reparto de la pesca recogida. En la mayoría de los casos sólo una pequeña proporción de ella se queda entre los naturales de aquel poblado. Por regla general encontraremos a cierto número de habitantes de alguna comunidad de tierra adentro que están esperando en la playa.

Vemos cómo reciben sargas de pescado de manos de los pescadores y cómo se las llevan a casa, a menudo a muchas millas de distancia, corriendo tanto como pueden para llegar allí mientras el pescado está todavía fresco. Nos hallamos de nuevo ante un sistema de servicios y obligaciones mutuas basado en un convenio ya establecido entre dos poblados distintos. El poblado de tierra adentro suministra hortalizas a los pescadores, y la comunidad costera les paga con pescado. Este convenio es primariamente de índole económica. Tiene además un aspecto ceremonial ya que el intercambio ha de efectuarse de acuerdo con un ritual complicado. Asimismo, tiene su lado jurídico: un sistema de obligaciones mutuas que obliga al pescador a pagar cuando recibe un obsequio de su compañero de tierra adentro, y viceversa. Ninguno de los dos puede negarse a este compromiso, ninguno de los dos puede escatimar cuando devuelve el obsequio y ninguno de los dos debe retrasarse en hacerlo.

¿Cuál es la fuerza motivadora que respalda estas obligaciones? Los poblados costeros y los de tierra adentro tienen que contar respectivamente el uno con el otro para el suministro de alimentos. Los nativos de la costa nunca tienen suficientes hortalizas mientras que los de tierra adentro están siempre necesitados de pescado. Lo que es más: la costumbre requiere que en la costa todas las grandes exhibiciones ceremoniales y distribuciones de alimentos, que constituyen un aspecto sumamente importante de la vida pública de estos nativos, sean hechas con ciertas variedades de hortalizas especialmente grandes y sabrosas que sólo crecen en las fértiles llanuras del interior. Y en el interior, por otra parte, lo importante de una buena distribución y fiesta es el pescado. Así, a todas las demás razones de peso que valoran los alimentos respectivamente más raros, se añade una dependencia artificial culturalmente creada de un distrito para con el otro. De modo que, en conjunto, cada colectividad necesita mucho de sus asociados. Si previamente, en alguna ocasión, se han mostrado culpables de negligencia, saben que de una forma u otra las consecuencias son graves. O sea que cada comunidad tiene un arma para hacer valer sus derechos: la reciprocidad. Y ésta no está limitada al intercambio de pescado por hortalizas. Por regla general, estas dos colectividades dependen una de la otra también en otras formas de comercio así como en otros servicios mutuos. De este modo cada cadena de reciprocidad se va haciendo más fuerte al convertirse en parte y conjunto de un sistema completo de prestaciones mutuas.

Práctica del Tema 6. Antropología de las creencias

Lectura 1

LÉVI-STRAUSS, C. [1978] (2002). *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial, pgs. 45-48).

Vamos a considerar ahora un mito del Canadá Occidental sobre una raya que intentó controlar o dominar al Viento Sur y que tuvo éxito en su empresa. Se trata de una historia anterior en el tiempo a la existencia del hombre sobre la tierra, es decir, de una época en que los hombres, de hecho, no se diferenciaban de los animales; los seres eran mitad humano y mitad animales. Todos se sentían muy incómodos con el viento, porque los vientos, especialmente los vientos malos, soplaban permanentemente, impidiéndoles pescar o recoger conchas con moluscos en la playa. Por lo tanto, decidieron que debía luchar contra los vientos, para obligarlos a comportarse más decentemente. Hubo una expedición en que participaron varios animales humanizados o seres humanos animalizados, incluyendo a la raya, que desempeñó un importante papel en la captura del Viento Sur. Éste fue liberado luego de prometer que no volvería a soplar constantemente, sino sólo de vez en cuando, o en determinados períodos del año, o una vez cada dos días: durante el resto del tiempo la humanidad puede dedicarse a sus actividades.

Bueno, en realidad esta historia no sucedió nunca, pese a lo cual no podemos limitarnos a considerarla completamente absurda. Y a permanecer satisfechos tachándola de una creación imaginaria de una mente entregada al delirio. Tenemos que tomarla en serio y hacernos la siguiente pregunta: ¿por qué la raya y por qué el Viento Sur?

Cuando se estudia minuciosamente el material mitológico respetando la forma exacta en que ha sido narrado, se verifica que la raya actúa sobre la base de determinadas características, que son de dos tipos. La primera reside en que la raya es un pez, como todos sus congéneres escamados, blando por abajo y duro por arriba. La segunda es aquella según la cual la raya puede escapar con éxito cuando tiene que enfrentarse a otros animales: parece muy grande vista desde abajo o desde arriba y es extremadamente delgada vista de perfil. Un adversario podría pensar que es muy fácil disparar una flecha y matar a una raya, por el hecho de que es tan grande; sin embargo, mientras la flecha se dirige al blanco ella puede girar o deslizarse rápidamente ofreciendo apenas el perfil que, evidentemente, es imposible de alcanzar; y así puede escapar. Por lo tanto, la razón por la cual se escogió a la raya reside en que éste es un animal que, considerado desde uno u otro punto de vista, es capaz de responder –

empleando el lenguaje de cibernética- en término de “sí” y “no”. Es capaz de dos estados que son discontinuos, uno positivo y otro negativo. La función que la raya desempeña en el mito es –aunque, evidentemente, no pretendo llevar el paralelismo demasiado lejos –semejante a la que cumplen los elementos que se introducen en las computadoras modernas y que pueden ser utilizados para grandes problemas adicionando una serie de respuestas del tipo “sí” y “no”.

Obviamente, pese a que es erróneo e imposible (desde un punto de vista empírico) que un pez pueda luchar contra el viento, desde un punto de vista lógico es posible comprender por qué razón se utilizan imágenes extraídas de la experiencia. En esto consiste la originalidad del pensamiento mitológico, en desempeñar el papel del pensamiento conceptual. Un animal susceptible de ser usado como, diría yo, un operador binario puede tener, desde un punto de vista lógico, relación con un problema que también es un problema binario. Si el Viento Sur sopla todos los días del año la vida se vuelve imposible para la humanidad. Pero si sopla día por medio –un día “sí”, el otro “no”, y así sucesivamente- entonces se torna posible una especie de compromiso entre las necesidades de la humanidad y las condiciones predominantes en el mundo natural.

Lectura 2

DOUGLAS, M. [1966] (1991). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI, pgs. XXX-XXXI.

No es difícil ver cómo las creencias de contaminación pueden usarse en un diálogo de reivindicaciones y contra-reivindicaciones de una categoría social. Pero a medida que examinamos las creencias de contaminación descubrimos que la clase de contactos que se consideran peligrosos acarrean igualmente una carga simbólica. Este nivel es el más interesante; en él las ideas de contaminación se relacionan con la vida social. Creo que algunas contaminaciones se emplean como analogías para expresar una visión general del orden social. Por ejemplo, existen creencias de que cada sexo constituye un peligro para el otro, mediante el contacto con los fluidos sexuales. Según otras creencias, sólo uno de los dos sexos corre peligro por el contacto con el otro, habitualmente el masculino con respecto al femenino, pero a veces ocurre lo contrario. Semejantes configuraciones de peligro sexual pueden considerarse como expresiones de simetría o de jerarquía. Poco plausible sería interpretarlos como la expresión de algo que atañe a la relación auténtica entre los sexos. Creo que muchas ideas acerca de los peligros sexuales se comprenden mejor si se interpretan como símbolos de la relación entre las partes de la sociedad, como configuraciones que reflejan la jerarquía o simetría que se aplican en un sistema social más amplio. Lo que vale para la contaminación sexual vale

igualmente para la contaminación corporal. Los dos sexos pueden servir como modelo para la colaboración y la diferenciación de las unidades sociales. De igual modo los procesos de ingestión de alimentos pueden también retratar la absorción política. A veces los orificios corporales parecen representar los puntos de entrada o salida de las unidades sociales, o bien la perfección corporal puede simbolizar una teocracia ideal.

Lectura 3

MALINOWSKI, B. [1948] (1986). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta-Agostini, pgs. 18-19.

El carácter público y festivo de las ceremonias del culto es un rasgo evidente de la religión en general. La mayor parte de los actos sagrados tienen lugar en medio de una congregación; el cónclave solemne de los creyentes unidos en oración, sacrificio, súplica o acción de gracias es, de hecho, el prototipo mismo de una ceremonia religiosa. La religión precisa de la comunidad como de un todo para que sus miembros puedan adorar a una las cosas sagradas y sus divinidades, y la sociedad necesita la religión para el mantenimiento de la ley y el orden moral.

En las sociedades primitivas el carácter público de la adoración, el contacto entre la fe religiosa y la organización social, está, cuando menos, tan pronunciado como en las culturas superiores. Es suficiente que echemos una ojeada sobre nuestro inventario de fenómenos religiosos para ver que las ceremonias del nacimiento, los ritos de iniciación, las atenciones mortuorias a los difuntos, los funerales y los actos de conmemoración y luto, los sacrificios y el ritual totémico son todos ellos colectivos y públicos, afectan frecuentemente a la totalidad de la tribu y, durante ese tiempo, absorben todas sus energías. El carácter público, el agrupamiento de muchas gentes, esta primordialmente pronunciado en las fiestas anuales y periódicas que se celebran en tiempos de abundancia, en la cosecha o en el zenit de las temporadas de pesca o caza. Tales fiestas permiten que las gentes se regocijen, gocen de la abundancia de presas y productos del campo, se vean con sus amigos y parientes y que la comunidad entera se reúna en plena forma y haga todo esto en ánimo de felicidad y armonía. Hay ocasiones en las que en los festivales tienen lugar visitas de los desaparecidos: los espíritus de los antepasados y de los familiares muertos retornan, reciben ofrendas y libaciones sacrificatorias y se mezclan con los vivos en los actos de culto y en las alegrías de la fiesta. O bien, si los muertos no son los que propiamente visitan a los vivos, se ven conmemorados por ellos, por lo general en la forma del culto a los antepasados. También aquí estas festividades, cuya celebración tiene lugar con frecuencia, incorporan el ritual de las cosechas y de otros cultos de la vegetación. Pero, fueran las que fueren las demás manifestaciones de tales festividades, no hay duda alguna de que la religión

demanda la existencia de fiestas periódicas y de las estaciones con gran asistencia de gentes, con júbilo y vestiduras festivas, con abundancia de comida y con relajación de reglas y tabúes.