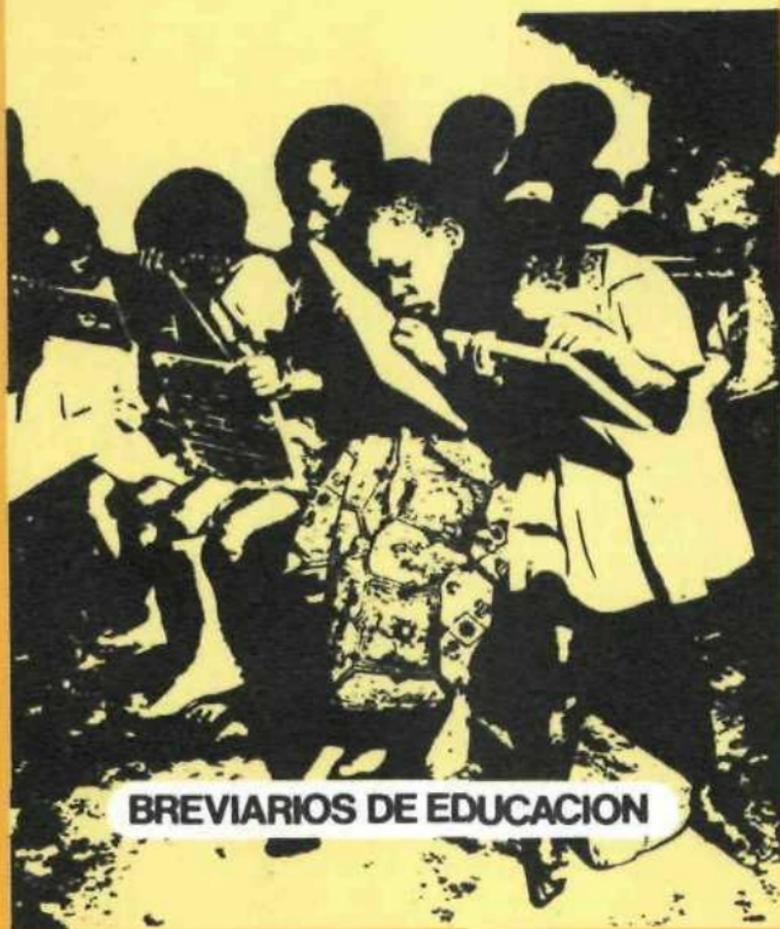


ANTROPOLOGIA CULTURAL

UNA APROXIMACION A LA CIENCIA
DE LA EDUCACION

Alfredo Jiménez Núñez



BREVIARIOS DE EDUCACION

ANTROPOLOGIA CULTURAL

**UNA APROXIMACION A LA CIENCIA
DE LA EDUCACION**

BREVIARIOS DE EDUCACION

1. Las lenguas de España
2. La narración infantil
3. Introducción al comentario de textos
4. Las artes plásticas en la escuela
5. Estructura y didáctica de las ciencias

EN PREPARACIÓN:

7. Educación social y protección civil

El INCIE acoge en su colección de Breviarios de Educación, todos aquellos textos que considera pueden ofrecer experiencias y conocimientos enriquecedores a los lectores preocupados por los temas educativos. Esta acogida no presupone la aceptación por el Organismo de los conceptos y teorías expuestos, que son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

ANTROPOLOGIA CULTURAL

**UNA APROXIMACION A LA CIENCIA
DE LA EDUCACION**

ALFREDO JIMENEZ

MINISTERIO DE EDUCACION Y CIENCIA
INSTITUTO NACIONAL DE CIENCIAS DE LA EDUCACION
MADRID, 1979

© SERVICIO DE PUBLICACIONES DEL MINISTERIO
DE EDUCACION Y CIENCIA

Edita: Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia

ISBN: 84-369-0697-7

Depósito Legal: M. 16.754 - 1979

Impreso en España

AGISA. Tomás Bretón, 51. Madrid - 7

A Beatriz, Gloria María, Lolita, Alfredo, Javier y Marina con el deseo y la esperanza de que su generación sabrá construir un mundo mejor sobre los aciertos y los errores de otras generaciones.

PROLOGO

Nunca como ahora hemos vivido bajo la sensación de una crisis que parece no ofrecer salida airosa a una humanidad cargada de problemas y temores. Nunca como ahora, la juventud —principal y primera destinataria de la educación— se ha mostrado más pesimista, más inconforme, más desesperanzada y hasta desesperada ante el futuro que se le anuncia. Parece que en la misma medida que han progresado las técnicas y los medios de comunicación, ha progresado también la incomunicación y la insolidaridad entre los hombres, entre las generaciones, entre educadores y educandos. La convivencia social se ha hecho más difícil cuando podría ser más fácil; la tecnología, que siempre estuvo dirigida por el hombre para adaptarse y dominar a la naturaleza, parece que se vuelve contra el hombre y empiezan a fallar nuestras relaciones con la naturaleza, nuestro equilibrio ecológico. Todos tenemos conciencia de que vivimos un momento crucial en la historia de la humanidad y de que nuestra crisis no es una más entre tantas; de que vamos hacia un mundo distinto, pero nos sentimos insatisfechos y hasta temerosos del rumbo que llevamos.

En estas circunstancias, no es sorprendente que de

forma razonada o por pura intuición, los hombres se vuelvan hacia las ciencias del hombre o ciencias sociales donde quizá pueda estar la clave de un mal que no ha sabido curar, sino más bien provocar, el puro progreso tecnológico. La antropología es una de estas ciencias que hoy despierta mayor interés y abre mayores esperanzas a los que quieren encontrar nuevos caminos y ensayar nuevas opciones desde un plano científico. Baso esta afirmación en mis años de experiencia como profesor de cursos de introducción a la antropología cultural en las Facultades de Letras y de Medicina de la Universidad de Sevilla, en la Escuela de Estudios Antropológicos de Madrid, y como coordinador en el Distrito Universitario de Sevilla para el área de «Antropología Cultural» en los programas de C.O.U.

También el hombre de la calle manifiesta un interés y una profunda curiosidad por todo lo que lleva el adjetivo de antropológico y ahí están las librerías con el incesante río de publicaciones sobre estos temas. No obstante, es asombroso el desconocimiento general sobre lo que es la ciencia antropológica hasta en los medios universitarios, así como la confusión con la «antropología filosófica» y otras «antropologías» que no pertenecen al campo de las ciencias empíricas. Quizás por todo ello me han planteado con frecuencia y en las circunstancias más diversas, preguntas ingenuas y curiosas como: ¿Qué es la antropología cultural o social? ¿A qué os dedicáis los antropólogos? ¿Para qué sirve la antropología?

Yo quisiera en las páginas que siguen dar respuesta a estas preguntas en forma sencilla y práctica y dejar abierta para el lector la oportunidad de desarrollar las muchas posibilidades que la antropología cultural ofrece en el análisis de la problemática actual y, muy en particular, el papel conjunto que la antropología y la ciencia de la

educación pueden desempeñar en el futuro. Este breviario no viene a sustituir ni a duplicar ninguno de los muchos manuales que existen sobre antropología. Este breviario quisiera ser una primera aproximación a la ciencia antropológica para aquellos que buscan una respuesta a su pregunta de qué es la antropología y la cultura, y cómo la primera define y analiza a la segunda. Hay numerosos libros de introducción a la antropología, algunos muy buenos, pero debido a su volumen y a su alto precio no resultan fáciles de adquirir ni de leer. Me sentiría muy satisfecho si después de la lectura de este breviario, el lector sintiera la necesidad de saber más y acudiera entonces con verdadero interés y no por simple curiosidad, a algunas de las obras recomendadas en la Bibliografía.

En cualquier caso, este breviario tiene una orientación y unos propósitos muy definidos que le separan del resto de los manuales. Lo he escrito pensando no tanto en los futuros estudiosos o profesionales de la antropología, sino en los educadores y educandos y en los simples ciudadanos que sienten la gran responsabilidad que pesa hoy sobre cada uno de nosotros y sobre nuestra sociedad. Lo he escrito pensando en las personas que son conscientes de la crisis cultural que atravesamos y de la necesidad de abordar con imaginación y generosidad el problema de la EDUCACION. La educación es, al fin y al cabo, el instrumento más poderoso y también más delicado que poseemos para transmitir aquella parte de nuestra cultura que puede ser útil y aceptable a las nuevas generaciones. Este libro está concebido y dedicado a todos los que pretenden una comprensión del hombre y su cultura desde una ciencia que labora por la eliminación de los prejuicios raciales, sociales y culturales que están poniendo en peligro una convivencia que es hoy,

nos guste o no, de alcance planetario. Si su lectura sirve para modificar positivamente algunas actitudes etnocentristas; si sirve para aumentar nuestra comprensión y nuestro respeto hacia todos los hombres y todas las culturas; si sirve, sobre todo, para que las distintas generaciones nos comprendamos mejor y nos ilusionemos en la tarea común de preparar una nueva e inédita fase de la historia de la humanidad, los objetivos de esta obra habrán quedado más que cubiertos.

Estoy convencido del valor educativo que la antropología cultural tiene por sí misma, y así lo han entendido en algunos países donde los planes de estudio incluyen cursos introductorios en antropología cultural y en sociología dentro del bachillerato e incluso en la enseñanza primaria. Entender científicamente la cultura o comportamiento social humano, como lo pretende y brinda la antropología cultural, es una de las mejores contribuciones que podemos hacer a la educación cívica y a la formación humana de nuestros estudiantes. Todo este propósito puede llevarse más lejos si los educadores sabemos comunicarnos con nuestros estudiantes hasta el punto de superar la mera transmisión de nuestros conocimientos y de una cultura en la que nosotros mismos —los adultos— no tenemos realmente gran confianza ni ilusión. El ideal sería que a partir de un conocimiento científico y objetivo del hombre y su cultura, tanto educadores como educandos fuéramos capaces de trabajar conscientemente en la construcción de una sociedad y una cultura que han de ser distintas, superando así el abismo entre una generación que se empeña en transmitir un legado que ha perdido una gran parte de su razón de ser, y otra generación que hasta con la violencia se empeña en rechazar y destruirlo todo, sin tiempo ni ilusión para renovar y crear.

CAPÍTULO PRIMERO

LA ANTROPOLOGIA COMO CIENCIA

Son muchas las ciencias y disciplinas que se ocupan del hombre. Decir, por tanto, que *antropología* significa «ciencia o estudio del hombre» es no decir nada. El término antropología se utiliza además en contextos tan diferentes y para significar cosas tan distintas, que no basta una simple definición para dejar bien claro desde un principio lo que nosotros vamos a entender con dicha palabra. Se pueden seguir varios procedimientos o caminos para lograr este fin y de entre ellos vamos a escoger dos. En los primeros capítulos nos fijaremos en la propia ciencia antropológica y, como fórmula práctica que nos brinde una imagen real y concreta de la antropología, acudiremos a sus divisiones o ramas que son el mejor exponente de la complejidad y del carácter comprensivo, globalizador, de esta ciencia.

En capítulos posteriores seguiremos otro camino que nos aproxime al mismo fin: analizaremos el concepto de *cultura* según lo ha objetivado la propia antropología. La relación entre antropología y cultura es en verdad tan estrecha y esencial, que bien podríamos definir a la primera como «ciencia de la cultura», pero tal definición no es útil hasta que hayamos analizado la cultura en la

forma y desde la perspectiva que lo hace la antropología. Será después de recorrer uno y otro camino cuando los términos habrán adquirido pleno significado y las definiciones ya no serán necesarias o casi cualquier definición resultará aceptable. En el capítulo final trataremos de elaborar una síntesis que tenga por eje un hecho fundamental como es la *educación*, y como escenario o trasfondo un fenómeno prácticamente hoy universal como es la crisis que vive nuestro mundo y que, en definitiva, es una crisis cultural.

La doble dimensión del hombre

El hombre ha hablado y escrito sobre el hombre extensamente y desde ángulos muy diversos. La filosofía, la teología, casi todas las ciencias y todas las artes han dicho algo o mucho sobre el origen, la naturaleza y el fin del hombre. Estos esfuerzos que empezaron con el mismo hombre y nunca quedarán plenamente satisfechos, responden a nuestra naturaleza inquisitiva y a nuestra capacidad de plantear interrogantes que no siempre encuentran respuesta o que pueden responderse de formas diversas y no necesariamente incompatibles. Desde un plano puramente científico, que no excluye otros intentos desde el plano de la fe o de la pura especulación, puede afirmarse la existencia en el hombre de dos dimensiones cuya suma da como producto su dimensión total.

Por un lado, el hombre es un *animal* cuya historia y cuyo lugar se explican dentro de la historia y del esquema total de los seres vivos. La naturaleza animal del hombre, su evolución a través del tiempo, su dependencia de las leyes que rigen la vida son incuestionables. De aquí la licitud y la necesidad de que las ciencias de la

naturaleza tomen al hombre como objeto de estudio y realicen comparaciones, experimentos y formulaciones en los que el hombre entra como un elemento más, como otro animal. El estudio en profundidad o las peculiaridades de nuestra especie han llevado al desarrollo de especialidades como la biología humana, la genética humana o la medicina, pero en la base de estas y otras disciplinas encontramos los mismos principios fundamentales que rigen en el reino animal marcado por las fases del nacimiento, el desarrollo, la reproducción y la muerte. El cumplimiento de este ciclo implica un comportamiento para cada especie que está determinado por los instintos, los cuales permiten conocer y predecir las respuestas o reacciones del animal ante los estímulos, así como las soluciones que cada especie dará a los problemas o retos que presenta la supervivencia en el concreto ambiente o nicho ecológico al que pertenece.

No se agota aquí sin embargo, la condición del hombre porque si es incuestionablemente un animal, no es sólo un animal o no es un animal como los demás. Hay algo que es *específicamente* humano; es decir, algo que sólo posee la especie humana y que no es exactamente su sociabilidad, pues son muchas las especies animales que viven en grupo, a veces de un elevado número de individuos, y cuya vida en comunidad está organizada según principios firmemente establecidos que se reflejan en la existencia de una jerarquía de poder o en un reparto de funciones o división de trabajo. Las hormigas y las abejas, entre los animales inferiores, o las distintas especies de simios y monos, entre los animales superiores y muy próximos ya zoológicamente al hombre, representan ejemplos elocuentes y usados con harta frecuencia. Si el

hombre fuera simplemente un animal social, aunque su organización social fuera mucho más compleja que la de otras especies, presentaría una diferencia solamente cuantitativa o de grado que no sería suficiente para distinguirlo y separarlo del resto de los seres vivos.

El hombre posee una segunda dimensión de carácter cualitativo que no anula su condición animal, pero que condiciona fuertemente los factores puramente biológicos y le abre posibilidades totalmente fuera del alcance de los demás animales. Aunque sujeto al poder de los instintos y al inexorable ciclo que va del nacimiento a la muerte, el comportamiento del hombre es en su mayor parte y sobre todo en su parte más significativa, un comportamiento no determinado por la biología sino creado por el propio hombre y transmitido por canales que no son los de la herencia biológica. Esta capacidad exclusiva del hombre de desarrollar y transmitir unas normas de comportamiento, unas formas de organización social, una visión del mundo y de sí mismo es lo que la antropología llama *cultura*. En definitiva, es la *dimensión cultural* la que define al hombre como tal hombre y da a su animalidad (su otra dimensión) unas características también únicas de tal manera que no es científico ni es posible estudiar al hombre como si fuera solamente animal o solamente humano. Lo cultural es algo tan consustancial a la naturaleza del hombre que sería antinatural y en cualquier caso infecundo, ignorar una de estas dos dimensiones. Sin embargo, esto se ha hecho muchas veces y no son pocas las teorías o las afirmaciones sobre el hombre que carecen de toda validez o entran en el terreno de lo absurdo, precisamente por ignorar algo tan elemental y evidente.

Una visión integral del hombre exige una ciencia capaz de abarcar la doble dimensión de que acabamos de hablar. No es suficiente la suma de los esfuerzos que realizan las diversas ciencias que se ocupan de algún aspecto del hombre, porque no se trata de reunir las respuestas parciales que nos da cada una de estas ciencias, sino de considerar al hombre como una unidad que se define por la articulación de sus dos dimensiones. Los problemas que plantea el estudio del hombre no son puramente biológicos o puramente culturales, como su *historia* no es tampoco una parte simplemente de la Historia Natural, ni de la Historia como conocimiento e interpretación de acontecimientos o fenómenos protagonizados por el hombre. Hace falta una ciencia que integre las aportaciones de otras ciencias que así resultarán más significativas al enriquecerse mutuamente; hace falta una ciencia que aborde el estudio del hombre con los métodos y las técnicas que se desarrollan y aplican a partir de una concepción integral del hombre, de manera que quede superada la dicotomía entre Ciencias Naturales y Ciencias Sociales e incluso el divorcio con las llamadas Humanidades.

La ciencia que por vocación y experiencia se plantea esta empresa tan formidable es la *antropología*. Ahora sí podríamos decir que la antropología es el estudio del hombre, pero del hombre integral, del hombre en su dimensión biológica y en su dimensión cultural. Es evidente que este objetivo es ambicioso y muy difícil de alcanzar. La antropología, mejor dicho, los antropólogos somos conscientes de esta dificultad y ninguno individualmente está ni se considera capacitado para trabajar en tan amplio frente. De hecho, la aparición de especia-

lidades y la dedicación a problemas y técnicas cada vez más limitados es una acusada característica de la moderna ciencia antropológica. Pero esta realidad, que es consecuencia de la limitada capacidad del propio hombre, no desvirtúa el principio más general de la antropología de estudiar al hombre de todas las épocas, al hombre de todos los lugares y a todo el hombre y no solamente algunos de sus aspectos o manifestaciones.

La ciencia que actúa desde esta perspectiva global la llamamos *antropología general*, aunque en la práctica no encontramos individuos que trabajen a dicho nivel. No obstante, la formación primaria de un antropólogo—cualquiera que sea más tarde su especialización—debe ser en antropología general de manera que esté mentalmente preparado para observar los problemas con la óptica adecuada y, al mismo tiempo, esté en condiciones de comunicarse con otros especialistas mediante un vocabulario y unos conceptos comunes. Así podrán integrarse los datos y conocimientos que cada uno adquiere desde su propia especialidad y podrá realizarse un trabajo realmente interdisciplinario dentro de esta amplísima antropología general. Como veremos más adelante, esto no es simplemente un principio ideal que se acepta, pero no se cumple en la práctica. El antropólogo está constantemente necesitando el auxilio de otras ramas o especialidades de la antropología y esta colaboración sólo es posible si entre los antropólogos existe un substrato común de conocimientos y, muy fundamentalmente, una misma actitud al enfrentarse con el estudio del hombre en cualquiera de sus muchos aspectos y problemas.

La antropología general se abre de inmediato en dos grandes divisiones o ramas que atienden, naturalmente, a cada una de las dos dimensiones ya comentadas: *an-*

tropología física (o biológica) y *antropología cultural*. Una vez que se ha aceptado el principio de que el hombre es simultánea e indivisiblemente un «ser físico» y un «ser cultural», resulta obligatorio en la práctica que el estudioso elija una u otra rama y que incluso dentro de su rama se especialice en determinados métodos y problemas. Pero ya hemos dicho que esto se debe a la incapacidad del hombre para dominar campos de conocimiento y técnicas cada vez más complejos. En algunas de estas especialidades se puede actuar como si no existiera en el hombre más que la dimensión física o la dimensión cultural, pero no estamos nosotros interesados aquí en el ejercicio práctico de este o aquel antropólogo, sino en los principios que sustentan la ciencia de la que cada uno aplica sólo una pequeña parcela. Por otra parte, son muchos y muy fundamentales los temas o aspectos en el estudio del hombre que requieren para su más completa explicación el recurso a este nivel en que se mueve la antropología general como nos mostrarán muy pronto algunos ejemplos concretos.

La antropología física estudia al hombre en su dimensión biológica y toma en consideración sus características somáticas. La imagen vulgar del antropólogo físico como un individuo que mide huesos y clasifica cráneos no es más que una pequeña parte de la realidad. La antropología física es bastante más compleja y sus objetivos tienen un alcance muy superior al que generalmente se le supone. En primer lugar podríamos distinguir un enfoque diacrónico de un enfoque sincrónico de esta disciplina. De acuerdo con el primero, el interés se centra en el aspecto evolutivo del hombre, en su historia y en su inserción dentro de la evolución de las especies, particularmente las más próximas que constituyen el orden de los primates. El enfoque sincrónico descarta el factor

tiempo y reduce la observación al hombre actual, como producto de una evolución que ha dado lugar a las características físicas que presenta hoy la humanidad, entre ellas las que sirven para establecer una tipología que ponga cierto orden en la enorme variedad humana y explique la existencia o ausencia, así como la distribución, de multitud de factores. Aquí entraría la clasificación de la humanidad en *razas*, aunque este concepto ha perdido mucho de su valor tradicional y más aún los elementos que le servían de base, tales como el color de la piel, la textura del cabello, la estatura del cuerpo o la forma y volumen del cráneo; otros factores se han añadido y poseen mayor valor objetivo como son los grupos sanguíneos y otros factores de la sangre.

Lo anterior habrá servido para ampliar la imagen vulgar y recortada de la antropología física; pero si esta disciplina fuera solamente eso, con ser mucho, habría que convenir que no es más que una especialización de la biología general basada en el hecho de estudiar una determinada especie animal entre las miles de especies que han existido o existen. La antropología física no es simplemente biología humana porque, como hemos subrayado en páginas anteriores, el hombre es la suma de dos dimensiones inseparables y ninguna disciplina antropológica puede manejar una sola de estas variables mientras ignora la otra. Desarrollaremos a continuación este argumento en relación con los dos enfoques —diacrónicos y sincrónicos— que hemos señalado.

El hombre actual es, hasta este momento, el producto final de una evolución que se mide en millones de años. Como animal que es, tiene unos antecedentes que a medida que retrocedemos más y más en el tiempo son comunes a un mayor número de especies, hasta llegar así al origen absoluto de la vida sobre la tierra ¹. Hoy es

un lugar común que las distintas especies no aparecieron sobre la tierra en su forma actual sino que son resultado de una evolución a partir de formas más sencillas. La radiación o diversificación —de acuerdo con las leyes y mecanismos de la evolución— ha hecho que de una forma determinada surjan otras con características diferentes y, al mismo tiempo, conservando parte de las características ancestrales comunes.

En palabras muy sencillas, existe un *parentesco* entre todos los animales y cuanto más próximo es este parentesco mayores son las semejanzas. El hombre presenta más afinidades con los demás vertebrados que con los invertebrados y más aún con los mamíferos que con las aves. Sus mayores afinidades aparecen en comparación con las especies que constituyen el orden de los primates, al que el hombre pertenece y que, a su vez, se subdivide en dos subórdenes: prosimio y antropoide. El hombre se incluye entre los antropoides, los cuales se clasifican en tres superfamilias: hominoidea (en la que figuran el propio hombre y otros antropoides no humanos como el gorila, el chimpancé y el orangután); la superfamilia cercopitecoidea (monos del Viejo Mundo) y la superfamilia ceboidea (monos del Nuevo Mundo). Esta clasificación refleja la situación actual de los pri-

¹ Hablamos en el terreno de la ciencia y nos atenemos exclusivamente a los hechos que proporciona la experiencia. Esta explicación natural, científica, del hombre no excluye ni es incompatible con las explicaciones que vienen del campo de la fe. Que el hombre es parte de la evolución general de las especies es algo que acepta plenamente la Iglesia católica; la existencia o no del alma, así como el momento y las circunstancias de su presencia en el hombre, no competen ni estorban las teorías científicas que se desarrollan en un plano distinto. En cualquier caso, el autor no encuentra contradicción ni dificultad entre la ciencia y su fe y espera que así se interpreten todas sus afirmaciones que de alguna manera impliquen ambos planos.

mates, pero no hay que olvidar que las mayores o menores semejanzas que hacen posible dicha clasificación son el resultado de unas ascendencias que cuanto más atrás nos lleven en el tiempo más nos acercan a unos antecedentes comunes.

Esto nos sitúa, finalmente, en el punto que nos interesaba alcanzar: la antropología física, en su enfoque diacrónico, tiene como objetivo fundamental reconstruir e interpretar la evolución del hombre desde la aparición de los primeros homínidos hasta el hombre actual. Ahora bien, el estudio de este proceso no puede hacerse como el de cualquier otra especie animal, porque la evolución del hombre no es sólo el resultado de unas leyes o principios que han actuado sobre todos los animales, sino que en ella ha intervenido su otra variable o dimensión: la *cultura*. Este proceso único que ha vivido el hombre lo conocemos con el término de *hominización*, por el cual entendemos las transformaciones y adaptaciones biológicas, sociales y culturales que de manera interdependiente se han producido en un período de dos o más millones de años y que ha culminado —repetimos *hasta ahora*, pues el proceso continúa— en el hombre actual.

La evolución del hombre —su marcha por el camino de una creciente hominización— se ha realizado por la vía biológica y por la vía cultural, pero estas dos vías más que correr paralelas lo han hecho de manera entrecruzada, de tal modo que un cambio biológico positivo estimulaba o facilitaba pasos o conquistas en el proceso cultural y viceversa. La base natural o biológica del proceso total de hominización está en el desarrollo del cerebro, tanto en su tamaño relativo como en la complejidad de su estructura y funciones. Este es el rasgo más fundamental y diferenciador del hombre en el terreno

biológico. En efecto, a pesar de ser un animal muy generalizado (es decir, sin apenas características que le sitúen en un plano de superioridad o especialización respecto de otros animales que poseen para su mejor supervivencia mayor fuerza o velocidad, la facultad de volar, o la potencia de garras, colmillos o cuernos), ha contado sin embargo con una superior inteligencia basada en el especial desarrollo de su cerebro. La consecuencia inmediata de esta conquista biológica ha sido la capacidad del hombre para crear la cultura, al principio en forma tan rudimentaria que el comportamiento y las habilidades de los primeros homínidos poco se diferenciarían de las de otros parientes. Lentamente, a lo largo de cientos de miles de años, esta cultura se hizo más compleja y diversificada hasta ofrecer el rico panorama que conocemos por la historia más reciente y por el presente de la humanidad.

Si consideramos este proceso desde la perspectiva biológica nos estamos refiriendo a los primeros seres de que tenemos constancia que actuaron de una manera inteligente al transformar y utilizar la piedra y, por supuesto, materiales perecederos como la madera; son los australopitecinos cuyos restos han aparecido en Africa meridional y que vivieron hace más de un millón de años. Otras formas más tardías y evolucionadas son los pitecantropoides, entre los cuales son famosos los hallazgos de Java y Pekín; los homínidos de Europa correspondientes al pleistoceno inferior y medio, representados entre otros por los hallazgos de Heildelberg y Swanscombe; o los restos ya relativamente próximos a nosotros, aunque situados todavía en una antigüedad aproximada a los cien mil años, del Hombre de Neandertal. Y así hasta el hombre de hoy que es miembro de una misma y única especie, a pesar de la diversidad

racial y de las diferencias más espectaculares que esenciales que separan, por ejemplo, a un pigmeo africano de un miembro de la raza nórdica europea.

Si el mismo proceso de hominización lo contemplamos desde la perspectiva cultural, utilizamos expresiones como paleolítico inferior, paleolítico medio, paleolítico superior, mesolítico, neolítico, etc., para indicar estadios por los que ha pasado la humanidad. Estas expresiones clasificatorias —elaboradas para ordenar la historia del hombre en Europa— tienen su correlación con la evolución biológica, pues el llamado Hombre de Neandertal, por ejemplo, es el autor de la cultura que clasificamos como Paleolítico Medio y que también conocemos como cultura musteriense. A su vez, el Paleolítico Superior en Europa —con una antigüedad de más de cuarenta mil años— es producto de la aparición del *Homo sapiens* (nuestra propia especie) que cuenta entre sus realizaciones más espectaculares las pinturas rupestres del norte de España y sur de Francia. Es obvio que los australopitecinos de hace más de un millón de años —aunque de inteligencia muy superior a la de todos los animales contemporáneos y a la de los simios de hoy— eran incapaces de una obra como las pinturas de Lascaux o Altamira o de la fabricación de las puntas de flechas y arpones de períodos más recientes.

Es, pues, evidente la relación e interdependencia de la evolución biológica y de la evolución de la cultura o, mejor dicho, de la creciente capacidad del hombre para desarrollar una cultura que le permitía cada vez una mejor adaptación al medio y una organización social más compleja. Como ejemplos a muy grandes trazos de este mutuo efecto entre lo biológico y lo cultural —más patente y crucial cuanto más al principio del proceso nos situemos —digamos que la facultad del hombre para

mantenerse erguido y sostenido sólo por las extremidades inferiores (proceso biológico) liberó sus brazos y manos de la función locomotora que tiene en los cuadrúpedos y cuadrumanos. Unas manos así liberadas podían desempeñar otras funciones que hasta entonces había ejercido en buena parte la dentadura como ocurre en tantos animales que tienen que defenderse, matar, transportar y trocear la presa con la boca y las garras antes de comenzar realmente a comer. La eliminación de funciones asignadas a la dentadura permitiría su reducción de tamaño (dientes, músculos y huesos sustentadores) en beneficio de un mayor espacio para un cerebro en expansión. Un cerebro mayor y más complejo permitiría, a su vez, un uso más inteligente y efectivo de las manos y de los materiales a su alcance, y así sucesivamente hasta que la cultura fue sustituyendo más y más a la naturaleza, a la dimensión biológica, en la gran tarea de la adaptación y la supervivencia.

Pero de estas cuestiones trataremos con más detalle en el capítulo cuarto, dedicado, precisamente, a la cultura. Aquí nos interesaba señalar la estrecha relación que en la historia del hombre han guardado la evolución biológica y el desarrollo cultural, hasta el punto de que su estudio tiene que ser necesariamente conjunto y de ahí la necesidad de una ciencia que actúe con este doble enfoque como es la antropología general a través de sus dos ramas de antropología física y cultural.

Para dejar mejor sentada esta idea que nos parece básica en nuestra aproximación a la antropología, vamos a recurrir ahora a la situación sincrónica que también contempla la antropología física. El estudio del hombre actual en relación con sus características puramente físicas y los fenómenos que aparentemente sólo tienen que ver con funciones y procesos biológicos, no puede rea-

lizarse sin tener en cuenta los factores socioculturales. También aquí el antropólogo físico tiene que recurrir a la otra rama, la antropología cultural, para encontrar la explicación última de muchas cuestiones; del mismo modo, el comportamiento cultural depende con frecuencia de factores biológicos. En definitiva, será la antropología general la que brinde el marco dentro del cual podamos contemplar la imagen completa de la problemática humana.

Empecemos con un ejemplo de lo más amplio y evidente como la pretendida clasificación racial de la humanidad en el momento presente. Aquella división y distribución de razas que aprendimos en la escuela, basadas en el color de la piel, no tiene hoy correspondencia con la realidad, aparte de que el criterio del color —sobre todo cuando se toma aisladamente— no es significativo. En América viven actualmente millones de negros y en Africa millones de blancos; también los amarillos aparecen en cualquier lugar del mundo formando grandes colonias. Pero hay algo todavía más importante como es el mestizaje, fenómeno fundamental en continentes como Iberoamérica, donde más que indios o blancos hay mestizos; también el cruce de blancos y negros ha creado enormes poblaciones de mulatos en muchos países. Es obvio que un antropólogo físico no puede abordar el tema de la clasificación y distribución de la humanidad según factores exclusivamente biológicos, pues en la población humana intervienen variables no biológicas que son las más influyentes. La presencia de millones de blancos y la aparición de millones de mestizos en América en los últimos siglos —unos minutos en la historia de la evolución humana que se cuenta por cientos de miles de años— es un fenómeno histórico (es decir, cultural), porque ha obedecido no a las leyes de la natura-

leza, sino a las leyes del comportamiento sociocultural: el descubrimiento, la conquista y la colonización de un continente por poblaciones procedentes de otros continentes. De igual modo, el hecho de que en unos países predomine la tendencia al mestizaje y en otros domine la segregación racial es un hecho cultural, no biológico. Son normas y valores culturales los que están operando en cada caso para producir unos u otros resultados biológicos que no se limitan a cambios o combinaciones de colores, sino a alteraciones en la distribución de grupos sanguíneos, a la aparición de resistencias o predisposiciones a determinadas reacciones, incluso patológicas, etcétera. Realmente no es ésta una cuestión de biología solamente, y poco o ningún sentido podría encontrar el antropólogo físico a estas situaciones si no tuviera en cuenta la variable cultural.

Otros muchos ejemplos de diversos órdenes podríamos traer a colación. Determinados códigos culturales prohíben o prescriben a un pueblo tomar ciertos alimentos. El tabú de consumir pescado puede producir carencias en la alimentación aunque el pueblo en cuestión viva en un medio abundante en pesca; lo mismo cabe señalar de la carne o de muchas bebidas y drogas cuya falta de consumo o cuyo abuso por «costumbre» o norma cultural, influyen en la fisiología, en el crecimiento y, más importante aún, en la selección natural y en la herencia. El mayor o menor desarrollo de ciertas partes del cuerpo —aunque no tengan valor hereditario— creará determinadas características o consecuencias físicas en una población; aquí podríamos incluir mutilaciones de dientes, escarificaciones en la piel, perforaciones, deformaciones de labios, nariz, orejas, reducción de los pies, aplicación de sangrías y otras muchas prácticas dic-

tadas por la cultura y de un efecto directo sobre el organismo y, a su vez, sobre el comportamiento social.

El problema no se limita a las poblaciones llamadas primitivas porque nuestra sociedad urbano-industrial también está sujeta a múltiples normas culturales, muchas de ellas impuestas por la fuerza de la publicidad. El consumo de alcohol y estimulantes, el uso del tabaco enormemente extendido hoy entre las mujeres, son algunos de estos casos que según la moderna investigación tiene a veces efectos sobre la descendencia cuando el abuso se ha producido en los meses de embarazo. Ciertas dolencias pertenecen también a ciertas épocas y a ciertas sociedades como ocurre con las desviaciones y trastornos de la columna vertebral provocados o aguzados por las posturas que adoptamos al sentarnos o al dormir y que están indicadas también por nuestra cultura, pues hay pueblos que para descansar se sientan en el suelo, otros permanecen en cuclillas y otros se sientan en las más variadas formas de sillas y sillones o se pasan varias horas al día al volante de un automóvil. Como también hay gentes que duermen sobre una estera en el suelo, otras en hamacas y otras en camas blandas. En cada caso la cultura está influyendo sobre el organismo de miles o millones de individuos que presentarán al antropólogo físico situaciones colectivas muy distintas.

Pero sin duda el caso más importante e ilustrativo de las estrechas relaciones entre el comportamiento biológico y el comportamiento cultural lo encontramos hoy en el campo de los fenómenos sicosomáticos. Aquí no se trata ya de una necesaria colaboración entre antropología física y cultural, sino entre antropólogos, sociólogos, médicos, sicólogos, etc. Ninguna de estas ciencias es capaz de encontrar plena respuesta o solución a muchos casos clínicos sin la contribución de la antropología general.

Un número creciente de estudios y proyectos están poniendo de manifiesto cómo determinadas enfermedades con síntomas físicos de dolor, parálisis y otras alteraciones fisiológicas, no tienen una base orgánica sino que responden a tensiones o frustraciones que sufre el individuo. A su vez, estos fenómenos tienen una causa *cultural* como puede ser la inadaptación o marginación de gentes desplazadas de su propio mundo sociocultural. En estos casos, el médico y el psicólogo pueden sentirse impotentes porque a lo más que a veces llegan es a conocer los síntomas de la «enfermedad» y señalar su origen no orgánico, pero necesitan de la antropología, como también de la sociología, para descubrir el origen del mal. El *choque cultural* es una de las causas más frecuentes; y una de las situaciones más dramáticas, por mejor conocida, es la de los puertorriqueños que se trasladan a Nueva York y se defienden o enmascaran inconscientemente sus problemas de lengua, cultura, falta de trabajo y vivienda, etc., con manifestaciones orgánicas, biológicas, que no pueden analizarse y tratarse exclusivamente desde una rama u otra de la antropología general y, menos aún, desde la medicina, la psicología o la psiquiatría, por no decir nada del código penal que es a veces la última palabra sobre el comportamiento «anormal» de estos individuos que, sin embargo, constituyen legión por su número.

El lugar de la antropología entre las ciencias

Es lógico que una ciencia que pretende estudiar a los hombres de todas las épocas y de todos los lugares y a la totalidad del hombre en su doble dimensión biológica y cultural, presente problemas de clasificación y

de relaciones. Las reacciones —explícitas o implícitas— a esta situación son muy diversas. Los hay que niegan la existencia de tal ciencia o, al menos, actúan como si no existiera; los hay que en su visión del problema o en la práctica de su profesión (hablo incluso de algunos antropólogos) consideran por una parte la antropología física y por otra la cultural, a la que dan también otros nombres más o menos equivalentes como «antropología social» o «etnología», de los que ya hablaremos. Hay, asimismo, quien eleva a la categoría de ciencia lo que no es más que una disciplina, un método o un conjunto de técnicas y colocan por separado, sin mucha o ninguna interrelación, la antropología física, la etnología, la arqueología, la etnografía, etc. Hay, por último, quien considera que la ciencia antropológica no tiene entidad propia sino que está formada por retazos de otras ciencias, algo así como una categoría residual o cajón de sastre donde cabe un poco de todo porque no hay mejor lugar donde situarlo, como ha ocurrido durante mucho tiempo con sectores de la humanidad de los que ninguna «ciencia» se consideraba responsable o directamente interesada. Uno de los objetivos de este libro es, precisamente, salir al paso de esta diversidad de posturas u objeciones para contribuir a dejar bien sentado el hecho histórico y científico de la existencia de una antropología que cumple todos los requisitos que define a una verdadera ciencia.

Vamos a intentar en este apartado avanzar en dicha tarea por medio del establecimiento del lugar y las relaciones que la antropología guarda con otras ciencias. No podíamos hacerlo sin antes dejar claro —como hemos pretendido en el apartado anterior— que nosotros estamos hablando de una *antropología general* y no de algunas de sus divisiones o métodos. Por otra parte,

nuestra argumentación resultaría más clara y tal vez más convincente cuando hubiéramos desmenuzado la compleja estructura de esta ciencia, cosa que haremos en el próximo capítulo; pero por alguna punta hay que empezar y como ya dijimos, será al final de la obra —cuando la trama esté completa— cuando también serán más comprensibles al lector nuestras ideas; eso al menos esperamos.

* * *

Tres grandes esferas podemos distinguir en la totalidad de los conocimientos que el hombre posee sobre el universo y sobre él mismo. Todo saber concreto, toda ciencia, se encuadrará en alguna de estas tres esferas y, en algún caso, en más de una de ellas. Tenemos por un lado las Humanidades, que en fecha temprana y durante mucho tiempo constituyeron el cúmulo de conocimientos formales logrado por la civilización preindustrial. La base del saber humanístico, dentro de la tradición occidental, está en el mundo clásico greco-romano; su época dorada corresponde al Renacimiento (siglos xv y xvi), pleno de manifestaciones y conquistas de todo tipo y que da lugar precisamente al Humanismo, como expresión de la actividad intelectual y artística de aquellos tiempos.

En esos veinte siglos que aproximadamente van del esplendor clásico griego al Renacimiento europeo, surgen fenómenos tan importantes como el monasterio y la Universidad, sedes del saber y de su transmisión a nuevas generaciones. Prácticamente nada escapa al interés de aquellos sabios que se dedican a los idiomas clásicos y a las nuevas lenguas romances, a la historia y a la literatura, a la filosofía y a la teología, pero tam-

bién a la astrología, la medicina, la física y la química. De todos modos, este complejo mundo de saberes tiene sus propias características y entre ellas destacan: la naturaleza especulativa, no experimental, de los conocimientos (lo que hace que prime el procedimiento filosófico sobre el empírico); el carácter subjetivo de las conclusiones, que están basadas más en juicios de valor que en explicaciones probadas por la experiencia; y el extraordinario interés por ciertas parcelas y problemas como son los relacionados con el mundo sobrenatural —frecuentemente confundido con los fenómenos del mundo natural— y con las llamadas artes como la pintura, escultura, arquitectura, música, literatura...

En toda esta esfera humanística —y así lo indica el propio término— el hombre ocupa un lugar preeminente que ha llevado a hablar del Renacimiento como un período antropocéntrico. Desde los historiadores griegos hasta los humanistas del Renacimiento, el hombre ha especulado mucho sobre el hombre y todos los historiadores de la antropología se remontan a esas épocas para indicar los comienzos de nuestra ciencia. Volveremos sobre el tema en un próximo capítulo, pero ahora nuestra intención es otra y por ello vamos a continuar con la delineación de las otras dos grandes esferas de que hemos hablado más arriba.

En el siglo XIX, tras el cambio de mentalidad y enfoques que habían supuesto la Ilustración y el racionalismo del siglo XVIII, surgen las que ya podemos denominar verdaderas ciencias. Se produce como un desgajamiento de las Humanidades que ven reducido y mejor perfilado su ámbito, al tiempo que comienza a desarrollarse el pensamiento científico y aparecen las ciencias de la naturaleza. El método empírico se impone a la intuición; la búsqueda de una verdad objetiva y universal

y el establecimiento de leyes que expliquen el comportamiento del mundo físiconatural se realizan por la vía de la experimentación repetida; el estudio del propio hombre es parte de esta actividad científica. Ya desde principios de siglo se apuntan, tímidamente y sin éxito, las primeras ideas sobre la evolución biológica; antes de la mitad de la centuria se ha formulado un esquema para la prehistoria europea, basado en los restos de piedras trabajadas por el hombre en épocas remotas. En el último tercio del siglo XIX las obras de Spencer y de Darwin hacen incuestionable para quien esté libre de prejuicios, los principios de la evolución de las especies. Con un mimetismo entonces explicable, algunos autores —que hoy se cuentan entre los padres de la antropología— explican el desarrollo de la cultura según los esquemas de la evolución biológica: es la época de oro del evolucionismo. La historia de la humanidad ha adquirido una profundidad hasta poco antes insospechada, que la ciencia antropológica demostrará algunas décadas más tarde que era todavía muy insuficiente. Pero quizás lo más importante es que el estudio del hombre (su origen, su distribución sobre la tierra, el desarrollo de su cultura, las mil y una formas de adaptación a un medio natural también cambiante), se realiza a partir de ahora desde una nueva perspectiva, desde la nueva plataforma de las ciencias o de la Ciencia. La explicación teológica, el ensayo filosófico, la interpretación literaria o artística, quedarán reducidos exactamente a eso: teología, filosofía o arte, con todo su valor intuitivo, con toda su belleza formal y con toda la altura o trascendencia de unos niveles que tratan de explicar lo inexplicable por la vía de la especulación.

La antropología —de la que haremos una breve historia en el capítulo tercero —nace estrechamente aso-

ciada a las ciencias naturales y, de hecho, los primeros «antropólogos» proceden con frecuencia de algunos de estos campos y están formados y entrenados en las técnicas de observación de fenómenos, en el planteamiento de hipótesis y en la comprobación; aunque vistos hoy a la distancia de un siglo nos parezcan como hombres muy de gabinete todavía.

Un estudio científico del hombre lleva pronto al reconocimiento más o menos explícito de la realidad que tratamos en el primer apartado de este capítulo: que el hombre es además de un organismo biológico, un ser social dotado con la capacidad de crear y transmitir cultura. Una nueva esfera del saber universal se desarrolla a partir de una sociología que en su principio estaría muy teñida, lógicamente, de las ideas y procedimientos propios de la filosofía, y que en su forma de expresión participaría más del ensayo que de la monografía científica. Poco a poco, sin embargo, se afirma el campo de unas ciencias del hombre que contemplen los fenómenos específicamente humanos, como son las instituciones sociales y el comportamiento de este animal que escapa en gran manera a las leyes del mundo puramente biológico. La individualidad del hombre es otra realidad que exige un estudio científico, experimental, pues cada uno de los millones de miembros de nuestra especie es un ser único en razón de una personalidad irrepetible y, por otra parte, moldeada en buena medida por la cultura del grupo y por la misma organización social que es expresión de esa cultura.

Para hacer frente a toda esta problemática se perfilan y perfeccionan en sus métodos y técnicas ciencias como la sociología, la propia antropología, la psicología social, y otras que consideran aspectos más concretos como son los que corresponden a la economía, la ciencia

política, la geografía humana; también entraría aquí la historia o determinada forma de historia, aunque en este punto ni los mismos historiadores están totalmente de acuerdo. Se trata, en resumen, del amplio e importante campo de las Ciencias Sociales, cada una de las cuales contempla una unidad complejísima desde un ángulo particular, que hace resaltar alguna de las varias facetas del hombre como miembro de una colectividad y como protagonista de un comportamiento que es susceptible de estudio, comparación y en cierto modo de predicción; todo ello en la medida que estas ciencias sean capaces de descubrir leyes o por lo menos pautas o patrones, así como comunes denominadores de valor universal.

Ya tenemos esbozadas las tres grandes esferas del saber: Humanidades, Ciencias Naturales y Ciencias Sociales. Si el panorama es completo, toda ciencia, toda disciplina, todo saber particular, deberán encontrar su sitio en alguna de estas esferas. Nuestra tarea consiste en este momento en situar a la antropología y salir al paso de las objeciones y dificultades que a veces presentan algunos autores respecto del lugar y del objeto de la ciencia antropológica.

Lo primero que debemos afirmar es que la antropología —entendida, insisto, como antropología general— no pertenece clara y exclusivamente a ninguna de estas esferas. No podría ser de otra forma y las posibles objeciones son el mejor argumento en favor de la verdadera naturaleza de la antropología y del alcance de sus objetivos. Solamente una disciplina que se ocupe de un aspecto concreto y aislado —aunque sea artificialmente aislado— del conjunto indivisible que es el hombre, puede ubicarse plena y exclusivamente en los límites de las Humanidades, de las Ciencias Naturales o de las Ciencias Sociales. Así podría ocurrir con la química, la física,

la zoología, la anatomía y otras disciplinas que ven en el hombre un ser vivo, un organismo sujeto a las leyes de la física y a los procesos de la química. Así puede ocurrir también cuando el interés se centra no tanto en el *hombre* sino en sus obras y, sobre todo, en determinadas obras que de manera subjetiva, no científica, hemos acordado considerar como bellas o superiores: las artes plásticas o las creaciones literarias de una minoría calificada como «cultas». Lo mismo cabe decir de los estudios de renta y mercado o de las instituciones parlamentarias —seguimos enunciando meros ejemplos— que son materia de estudio para la economía y la ciencia política, respectivamente.

Incluso cuando una ciencia se plantea el análisis total de la sociedad (como hace la sociología), pero esta sociedad se limita a la del tiempo presente o a la sociedad occidental —como ha sido tradicional en los estudios sociológicos—, su lugar queda bien definido dentro de las Ciencias Sociales porque los factores biológicos y hasta los históricos, y los niveles más simples pero también más humanos de las llamadas sociedades primitivas o elementales que aún hoy coexisten con el mundo urbano-industrial, quedan fuera del campo de observación del sociólogo clásico cuyo objeto de estudio es en todo caso el «*Homo sociologicus*», pero no el *Homo sapiens* que interesa a la antropología.

En resumen, el lugar de la antropología general ha de ser múltiple porque más que *una* ciencia es una manera de acercarse al hombre, de contemplarlo de cerca y en cada una de las varias facetas que el hombre posee. Es una concepción del hombre en su totalidad, aunque esta totalidad o nivel superior de interpretación y explicación se logre mediante el concurso de las diversas ramas de la ciencia antropológica y el auxilio de sus

diversos métodos, así como la contribución inestimable de las ciencias naturales, de las demás ciencias sociales y del esfuerzo imaginativo y creador de los humanistas. La antropología general está presente, pues, en cada una de estas esferas y el antropólogo ideal e imposible sería la persona que dominara cada una de estas tres grandes esferas. No se trata, consiguientemente, de una ciencia hecha de retazos o refugiada vergonzosamente en diversos campos que no son específicamente suyos; se trata de una ciencia globalizadora que para acercarse a su objetivo de comprender al hombre en su riquísima complejidad, tiene que saber integrar las aportaciones parciales de sus varias disciplinas y de todas las demás ciencias del hombre; tiene que saber elevar a un nivel superior de abstracción y generalización los logros parciales —pero no menos importantes— de muchos investigadores. Por su trayectoria histórica y por sus objetivos y métodos, ninguna expresión más feliz y más gráfica para subrayar la naturaleza y el lugar de la antropología que la de Claude Lévi-Strauss cuando afirma que la antropología tiene los pies plantados en las ciencias naturales, su espalda apoyada en los estudios humanísticos y los ojos dirigidos hacia las ciencias sociales.

Otra cosa es la relación directa e inmediata que las divisiones y métodos de la antropología general presentan con cada una de estas esferas y con cada ciencia o disciplina. Es obvio que el antropólogo físico tiene que contar en su formación académica y en la práctica de su profesión con conocimientos propios de las ciencias naturales: biología, fisiología, anatomía, paleontología, geología, etc.; tiene que estar familiarizado, al menos, con las técnicas de datación y análisis que desarrollan la física y la química, porque su materia de estudio es el propio cuerpo humano vivo o algunos de sus restos en

estado momificado o fósil, así como otros restos materiales asociados con el hombre: huesos de animales extinguidos hace miles de años, granos de polen fosilizado, composición y configuración de estratos geológicos o evolución y comportamiento de los animales más próximos, es decir, los antropoides que se incluyen con el hombre en el orden de los primates y cuyo estudio, en pleno auge, ha dado lugar a una especialización llamada primatología.

La dimensión sociocultural —tan unida como hemos visto en páginas anteriores a la naturaleza animal del hombre, pero hasta cierto punto separable a nivel de investigación individual— hace que la antropología cultural se defina, esencialmente, como una de las ciencias sociales a igualdad de nivel con la sociología, por ejemplo, pero conservando sus peculiaridades y, sobre todo, enfocando siempre su investigación desde esa perspectiva integral y globalizadora que le es propia. La inmensidad de la tarea que se abre ante la antropología cultural —tiempo, espacio y complejidad de la cultura— requiere la aplicación de diversos métodos y la utilización de técnicas que en muchas ocasiones nos llevan nuevamente a la esfera de las ciencias naturales, aunque sólo sea con un propósito instrumental. La antropología cultural, ciertamente, es una de las ciencias sociales porque en primer término se interesa por el comportamiento del hombre en sociedad; pero como tal comportamiento se organiza con arreglo a determinados imperativos como el económico, el político, el religioso o el expresivo, la antropología cultural se configura en una variedad de disciplinas o especializaciones que establecen particulares lazos de relación con cada una de las ciencias sociales y hasta con las Humanidades: economía, ciencia política, historia y análisis de la religión, lingüística, histo-

ria e interpretación del arte y la literatura, historia social, etc.

Lo mismo ocurre en cuanto a métodos y técnicas, y así la arqueología «antropológica» ofrece muchos puntos de contacto en técnicas y temas con la prehistoria como período de la Historia total de la humanidad, con el arte de las civilizaciones antiguas y hasta con la Historia Natural de la que el hombre forma parte en su dimensión biológica. Pero de esto hablaremos en el próximo capítulo. Baste aquí repetir, a modo de conclusión, que la complejidad de los intereses de la antropología general y su propósito de observar y explicar el fenómeno humano en la totalidad de sus manifestaciones, le obligan a estar presente y a recurrir a todas las esferas del saber y, prácticamente, a todos los métodos y técnicas desarrollados por las ciencias naturales y sociales, sin descontar en absoluto la aportación valiosísima de las humanidades. Aquí reside su última razón de ser; ésta es su gloria y su miseria, pues los objetivos ideales caen muchas veces muy lejos de los logros reales, aunque esta dificultad no es más que un reto, un incentivo para los cientos de antropólogos que desde la pequeña parcela de su especialidad y de su problemática trabajan en dirección a ese objetivo común. Y tratan de hacerlo con el rigor y los procedimientos de la ciencia, es decir, mediante la paciente y tediosa observación de los fenómenos; a través de la comparación que no conoce límites de espacio ni de tiempo; por medio de la formulación de hipótesis de trabajo que se intentan comprobar en el campo, en el laboratorio del antropólogo que es el mundo y es la vida; y esta tarea ha de realizarse con todas las limitaciones y todo el respeto que exige el ser humano que aunque esté compuesto de elementos físicos, sea un receptáculo de procesos químicos y zoológi-

camente lo definamos como un animal, posee una dignidad y una libertad de comportamiento que obligan a la antropología a ser, pese a sus múltiples conexiones con las ciencias, la más humana de ellas: la ciencia del hombre por antonomasia.

CAPÍTULO SEGUNDO

ANTROPOLOGIA CULTURAL

Según nuestros planteamientos, resultaba imprescindible el capítulo anterior porque mal puede entenderse lo que es y significa la antropología cultural en el amplísimo campo del estudio del hombre sin una referencia, aunque breve, a la antropología general y a su rama biológica. Sólo dentro de este marco general tiene pleno sentido esta división de la antropología que se ocupa de la dimensión cultural del hombre, pero que todavía no podemos considerar en relación con la cultura que analizaremos en próximos capítulos. De momento perfilaremos los objetivos y el alcance de la antropología cultural por medio de la consideración de sus diversos métodos y de las técnicas de trabajo que la hacen posible. Toda clasificación y ordenación de conceptos y hasta los propios conceptos dependen en antropología como en cualquier otro campo complejo, de muchas circunstancias de época, lugar, escuela, objetivos profesionales; dependen incluso de modas y gustos, por no hablar del prurito de algunos autores de decir lo mismo que los demás pero de otra forma o en otro orden para dar a su tratamiento un toque de aparente originalidad.

Nosotros vamos a seguir aquí un esquema simple,

bastante tradicional y ortodoxo —especialmente dentro de la antropología norteamericana— y al mismo tiempo completo en cuanto tratará de recoger todo lo fundamental dentro de la concepción integradora y totalizadora de la antropología que estamos propugnando. Oportunamente haremos mención de algunas discrepancias con otros esquemas y matizaremos el valor de algunos conceptos, no tanto para salvar grandes diferencias —que en el fondo no existen— como para dejar claras las ideas y contribuir a un mejor entendimiento que a veces se ha entorpecido por razones más personales que académicas.

Los métodos de la antropología cultural

El estudio del origen, desarrollo, naturaleza y diversidad de la *cultura* es el objeto de la antropología cultural. Más que por el hombre, la antropología cultural se interesa por el comportamiento social de ese hombre; en definitiva, esta división de la antropología general trata de objetivar y sistematizar algo abstracto cuya causa o autor es el ser humano. Para llevar a cabo esta tarea ha desarrollado varios métodos que atienden a algún aspecto o faceta del fenómeno total. En muchos manuales de antropología cultural —particularmente de autores norteamericanos— estos métodos son la *arqueología*, la *etnología* y la *lingüística*. La continua búsqueda de nuevos caminos, de nuevas bases de conocimiento que hagan más completo el panorama cultural de la humanidad, así como la creciente especialización y consiguiente alejamiento entre algunos procedimientos y métodos, han ampliado y en cierto grado modificado este esquema. Hoy consideramos más realista y más didáctico

—aspecto este último que no podemos olvidar en una obra introductoria y de divulgación— un primer esquema de la antropología cultural estructurado en la siguiente forma:

Antropología cultural	{	Arqueología
		Etnohistoria
		Etnología

Lo primero que nos interesa destacar de este esquema es que lo que aparece recogido dentro de la llave son métodos y no ciencias. Los mismos términos entendidos en otro contexto o desde una perspectiva que no sea la antropología general, son susceptibles de una distinta calificación y de hecho muchos autores hablan de la arqueología o de la etnología como ciencias. Para llegar a un acuerdo o a un pleno entendimiento de lo que cada parte quiere decir en cada caso, habría que empezar por definir qué entendemos por ciencia y qué son disciplinas, métodos, etc. No nos interesa ni es necesario en estos momentos entrar en tales disquisiciones. No nos preocupa tanto el valor absoluto de los términos como su significado relativo y su congruencia dentro del cuadro general que en esta obra estamos trazando. Por ello insistimos en que la arqueología, la etnohistoria y la etnología tienen para nosotros, aquí y ahora, el valor de métodos de la antropología cultural, lo que en nada les hace desmerecer de su importancia.

Arqueología

El interés de la antropología cultural por el hombre de todos los lugares y también de todas las épocas ha

llevado al desarrollo del método arqueológico como fuente de conocimiento e interpretación de las culturas del pasado. La base de este método es la «cultura material», es decir, los restos materiales en los que el hombre ha dejado huellas de su comportamiento. Puntas de flechas, trozos de cerámica, restos de construcciones, objetos de adorno o vestido, etc., son algunos de los muchos elementos elaborados por el hombre a partir de muy diversas materias primas. Los propios restos humanos, fosilizados o momificados, son fuente de conocimiento para la arqueología, que en este campo establece una estrecha relación, como ya dejamos indicado anteriormente, con la antropología física. La huella del hombre puede también encontrarse de forma indirecta en las transformaciones producidas sobre el propio paisaje, ya que la utilización de recursos naturales y la misma ocupación de un territorio dan lugar a la extinción de especies animales y vegetales o a la alteración del equilibrio ecológico en otras muchas formas. La domesticación de plantas y animales que el hombre logra en determinadas épocas y áreas es un fenómeno de capital importancia para la evolución de la cultura y la interpretación de los procesos de complejidad sociocultural que abren la posibilidad de la vida sedentaria y más tarde la aparición de la civilización y de la vida urbana. Los restos de estos animales y plantas son, asimismo, datos valiosísimos para la arqueología, que ha de recurrir en estos casos al auxilio de las ciencias naturales y de sus técnicas para la identificación de especies y para la fijación de zonas naturales de distribución y de fechas.

Una arqueología entendida como parte de la antropología cultural se plantea, en principio, todos los problemas y cuestiones propios de la ciencia antropológica. Le interesa no sólo los productos o restos del hombre

del pasado sino, por encima de todo, el mismo hombre y su comportamiento social según puede inferirlo del análisis de tales restos. Se abre aquí una clara diferencia en la práctica ¹ entre una arqueología de orientación antropológica y lo que podríamos llamar una arqueología tradicional o clásica. Mientras esta última se ha interesado fundamentalmente por las civilizaciones del Viejo Mundo y ha centrado su atención en determinadas manifestaciones, la arqueología antropológica (por llamarla de alguna forma) permanece abierta a toda la problemática humana y considera el hallazgo de restos y su organización en tipologías y secuencias temporales como una fase previa para una interpretación sociológico-cultural de los autores de dichos restos materiales. En otras palabras, esta arqueología trata de elevar al nivel de antropología cultural (organización social, economía, política, creencias, etc.) la información directa y cruda suministrada por los materiales.

Generalmente la arqueología tradicional, que podemos considerar como parte de la tradición humanística, es mucho más selectiva y también más limitada en sus planteamientos. Por un lado, esta arqueología se confunde en la práctica, y con suma facilidad, con una «historia del arte clásico» en cuanto que los intereses y motivaciones van por el camino del hallazgo y reconstrucción de objetos de «arte» y de una arquitectura monumental, dejando a un lado otras manifestaciones más comunes como son las que corresponden a la vida diaria y total de los grupos humanos. Por otro lado, una arqueología basada en áreas y épocas donde floreció la civilización

¹ JOSÉ ALCINA FRANCH ha tratado esta cuestión en diversos trabajos. Ver, entre ellos, el siguiente: «La arqueología antropológica en España: situación actual y perspectivas.» *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, págs. 47-62. Sevilla, 1975.

y para las cuales disponemos de información escrita, no tiene que hacer a los restos materiales las preguntas que el arqueólogo-antropólogo tiene que hacer a sus materiales. De hecho, la religión, la organización política, el comercio, el sistema de valores y otros aspectos de la cultura total se pueden conocer mejor a través de los textos escritos que por medio de las inferencias y analogías que utiliza la otra arqueología. No es sorprendente, en consecuencia, que la arqueología antropológica se haya desarrollado especialmente en el continente americano y en relación con las culturas prehispánicas tan pobres o tan absolutamente carentes de información documental. Pero no es sólo una cuestión de área lo que define al método arqueológico como parte de la antropología cultural, sino el interés último que mueve a estos arqueólogos, que no es otro que el conocimiento lo más completo posible en cuanto a tiempo, espacio y problemática del comportamiento humano. De esta forma, la arqueología actúa como método complementario de los demás y contribuye a la realidad de una antropología cultural como nivel superior para la interpretación de los fenómenos socioculturales.

Etnohistoria

El más reciente de los métodos de la antropología cultural es la etnohistoria². En muchos de los manuales a que hacíamos referencia anteriormente ni siquiera apa-

² La personal dedicación del autor a este método y su interés por desarrollarlo y aplicarlo desde una perspectiva netamente antropológica, le han llevado a ocuparse repetidamente del tema. Las ideas que siguen están tomadas esencialmente de diversos trabajos personales que aparecen en la *Bibliografía*.

rece y hasta hace unas décadas la generalidad de los antropólogos, particularmente los pertenecientes a la escuela de la antropología social británica, miraban con desconfianza y hasta con hostilidad todo lo referente a la historia, empeñados como estaban en hacer de la antropología una ciencia y, además, una ciencia lo más próxima posible en sus métodos y técnicas a las ciencias naturales. Toda reconstrucción histórica, toda conjetura sobre el pasado que no era verificable por la observación directa de los fenómenos, resultaba de dudoso o nulo valor científico. En este clima intelectual difícilmente podía prosperar un método que aunque no es parte ni una forma de historia, se remontaba en su análisis a un pasado que sólo podía conocerse indirectamente a través de la tradición oral o de la tradición escrita. Esta actitud está hoy plenamente superada; incluso entre autores funcionalistas que tanto influyeron en la década de los años treinta en contra de una profundidad temporal en la investigación antropológica, surgieron tardíamente las posturas de rectificación y comenzó a allanarse el camino para el desarrollo del método etnohistórico.

Hasta ahora el concepto de etnohistoria ha sufrido limitaciones en parte semejantes a las de la propia antropología cultural. En efecto, todavía tiene bastante vigencia la opinión de que la antropología es el estudio de sociedades con culturas «primitivas» o, en cualquier caso, muy lejanas y distintas a la tradición cultural occidental; de manera correlativa, la etnohistoria se ha definido con frecuencia como la «historia» de esas mismas sociedades. Para nosotros, la etnohistoria no es una parte o una forma de historia y añadimos que cualquier relación habrá de establecerse sobre niveles semejantes; es decir, que podemos comparar, relacionar o diferenciar la antropología cultural y la historia, porque ambas son

ciencias que actúan a un mismo nivel, pero no podemos mezclar la etnohistoria, que es un método al servicio de una ciencia; y para nosotros esa ciencia es la antropología cultural y no la historia.

Podemos decir que la etnohistoria ha surgido en las últimas décadas como una necesidad, como una consecuencia directa de los objetivos finales de la antropología que, como hemos dicho repetidas veces, consisten en conocer e interpretar el comportamiento en sociedad del hombre de todas las épocas y de todos los lugares. Para el pasado remoto o para el pasado que sólo podemos conocer por los restos de cultura material, utilizamos el método de la arqueología como acabamos de señalar en páginas anteriores; para el presente, que el antropólogo puede observar directa y personalmente, contamos con el método etnológico del que hablaremos en próximas páginas. En esta situación es obligado concluir que la antropología debe también contar con un método que le permita conocer los períodos intermedios entre estos dos extremos y para los cuales existan abundantes documentos escritos. El método encargado de cubrir este segmento del desarrollo de la humanidad es la etnohistoria.

La documentación que hace posible una auténtica etnohistoria —es decir, que permite trabajar como antropólogo con sociedades del pasado— es aquella que surgió *espontáneamente* de la interacción social; que no se produjo pensando en el futuro (como ocurre con las historias o crónicas de autores antiguos), ni tampoco constituía un material ya elaborado que en mayor o menor grado distorsionaba los hechos o nos transmitía la visión o los prejuicios de su autor, que podía ser un misionero, un funcionario o un militar, interesados todos ellos en mostrar una imagen positiva de su actua-

ción o de la institución a la que servían. La mejor fuente de información para la etnohistoria es la masa de documentación que en su momento se cruzó entre individuos e instituciones como parte del sistema de comunicación de la época. Para que la labor del etnohistoriador sea efectiva y realmente *antropológica* debe acercarse a los documentos con una actitud semejante a la del etnólogo que se introduce en una comunidad y trata de ver y escuchar lo que dicen y hacen los miembros de la comunidad que así se convierten en sus informantes. Esto requiere, a su vez, que la documentación disponible sea abundante, repetida, detallada y diversa en su contenido. Censos, legislación, juicios, correspondencia oficial y privada, actas de corporaciones civiles y religiosas, testamentos, publicaciones, diarios, memorias, inventarios y balances de instituciones mercantiles, públicas, benéficas, etc., etc., son las fuentes propias de la etnohistoria.

Que estos documentos contengan errores o falsedades es algo de esperar, pero que no debe preocupar excesivamente al etnohistoriador, que no está buscando la exactitud del dato ni el conocimiento preciso de un hecho aislado, sino que intenta penetrar en el sistema de valores, en el lenguaje sociocultural del grupo y época que investiga para poder interpretar *antropológicamente* esta información que le llevará, en un paso siguiente, al conocimiento del sistema sociocultural. A diferencia del historiador, para el cual la veracidad de los datos es esencial, el etnohistoriador puede encontrar como algo realmente significativo en el comportamiento de un grupo, el uso sistemático de la mentira, de la exageración o la crítica que, si aparecen en la documentación escrita, también debieron existir en las relaciones verbales de esos mismos individuos.

En términos prácticos y elementales, el etnohistoriador se plantea en principio los mismos problemas y los mismos intereses que mueven al etnólogo e incluso al arqueólogo. En este sentido, la investigación etnohistórica utiliza los conceptos fundamentales de la antropología cultural y trata de convertir una información documental o histórica en información *etnográfica*; en otras palabras, en información que supone un primer nivel descriptivo de la realidad observada. Este nivel etnográfico es esencial para la concepción de la etnohistoria como método de la antropología cultural y algo distinto de la historia, de tal manera que puede considerarse una monografía etnohistórica como la interpretación de una situación sociocultural en un momento dado, según el estilo tradicional de la etnología, aunque las mayores posibilidades del método etnohistórico se encuentran en el enfoque diacrónico y de media o larga duración de los fenómenos socioculturales.

Hasta ahora la mayor parte de los trabajos etnohistóricos se han referido a sociedades elementales que, a su vez, habían entrado en contacto con el mundo occidental en una situación de dominación definida por el colonialismo. Más concretamente aún, la mayoría de los estudios se han dedicado a los indios americanos. No están aquí las mejores posibilidades de la etnohistoria que, como ya hemos dicho, requiere documentación abundante y diversa que es propia de las sociedades complejas y con larga tradición escrituraria. Será en el Viejo Mundo donde el método etnohistórico podrá rendir sus mejores frutos y la etnohistoria podrá tender un puente entre el pasado arqueológico y el presente. Nuestro panorama del comportamiento humano a lo largo del tiempo se completará entonces notablemente y la base empírica sobre la que actúa y se elabora la teoría antropológica

lógica se verá muy enriquecida. Mencionemos a título de ejemplos, la aparición de las estructuras sociales y culturales que han caracterizado la etapa preindustrial de la civilización actual y el desarrollo de estructuras específicas —extinguidas e irrepetibles— como la «feudal» o la «imperialista» y «colonial» de los siglos pasados. El conocimiento etnohistórico ofrecerá, además, las bases imprescindibles para una interpretación más correcta de los fenómenos socioculturales que definen nuestro mundo de hoy, cuya crisis podría resumirse como el esfuerzo a escala universal por superar las estructuras sociales y culturales heredadas de ese pasado reciente y a las cuales no se ha aplicado todavía el análisis antropológico de manera sistemática y a base de información documental primaria.

En otro lugar³ hemos afirmado que concebimos la tarea del antropólogo en un archivo de acuerdo con la orientación más tradicional de esta ciencia y en relación con sus dos métodos más caracterizados: la arqueología y la etnología. Consideramos que el etnohistoriador que tiene delante de sí los documentos de archivo está en una posición semejante a la del arqueólogo que se enfrenta en el laboratorio al material recogido en sus excavaciones. Asimismo, el etnohistoriador puede considerar «lo que le dicen» los documentos como las noticias que le comunica el «informante» al antropólogo de campo y, de hecho, es posible y muy interesante concebir a ciertos individuos que repetidamente escribieron cartas y otros documentos en el pasado, como auténticos informantes a los que llegamos a conocer como si los hubiéramos tratado personalmente.

³ ALFREDO JIMÉNEZ: «El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana.» *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 7, págs. 172-73. Madrid, 1972.

Etnología

La etnología, en su sentido más amplio, es para algunos autores y en algunos países sinónimo de antropología cultural. En su momento haremos las oportunas precisiones y aclaraciones sobre éste y otros términos. Aquí, no obstante, entenderemos la etnología en sentido restringido y con el valor de método de la antropología cultural, al mismo nivel que la arqueología y la etnohistoria.

La etnología es sin duda el método más caracterizado y de mayores posibilidades de la antropología cultural. Puede afirmarse que la antropología comenzó siendo etnología. Es decir, interés, atención, estudio por el comportamiento del hombre en sociedad, por sus instituciones sociales, por sus normas y sistema de valores, pero todo ello referido al hombre actual, a las sociedades contemporáneas, al investigador. En los primeros tiempos la relación de los etnólogos con los grupos objeto de estudio no fue muy directa, como tendremos ocasión de comentar al trazar la historia de la antropología. Además, la atención de los etnólogos durante muchas décadas se limitó a las sociedades más elementales que como «reliquias» del pasado aún subsistían en lugares remotos y de difícil comunicación respecto del mundo occidental. Esta es una de las varias limitaciones de origen que la antropología ha superado, aparte de que esas sociedades elementales o «primitivas» cada vez son más escasas, bien porque se han extinguido sus miembros o porque su cultura se ha transformado. La etnología ha ampliado hoy su interés a la totalidad de la humanidad, aunque todavía persista un notable desequilibrio en el número de estudios disponibles y en la

influencia que esas sociedades menos complejas y evolucionadas todavía ejercen sobre la teoría antropológica.

Hoy la etnología se ocupa indistintamente de estas sociedades marginales (que en buena parte se han incorporado a las influencias y presiones de la civilización urbano-industrial por la vía del colonialismo), por las sociedades campesinas que en gran medida coinciden con el llamado Tercer Mundo, y por la propia sociedad urbano-industrial. El etnólogo, sin dejar de ser el estudioso de «otras culturas», es cada día más el estudioso de su propia cultura, de su propio mundo. Indudablemente que los problemas de método y técnica que plantea una u otra situación son muy diferentes; citemos, por ejemplo, el dominio previo de una lengua extraña, la distancia al lugar habitual de residencia, la dificultad de acceso y permanencia que supone convivir durante un año o más con una comunidad primitiva o campesina, situadas a veces en otro continente y en un medio natural hostil. Por otra parte, el investigador que actúa en su propio mundo sociocultural tiene que vencer otro tipo de obstáculos y, en cualquier caso, es principio básico en la formación del etnólogo el pasar por la experiencia de conocer *otra* cultura, de sufrir el *choque cultural* que le haga conocer en su propia carne la diferencia de modos de vida de donde podrá obtener ese grado de objetivación del fenómeno cultural que es esencial en la ciencia antropológica. Pero no pretendemos aquí elaborar sobre los problemas o requisitos en la preparación del etnólogo, sino perfilar lo que es la etnología dentro del marco total de la antropología cultural; en tal sentido queremos reiterar la idea fundamental de que este método se aplica en situaciones que el investigador conoce directamente porque le son contemporáneas y en las

que se introduce, hasta donde le es posible, como un individuo más.

La etnología, pues, ha aplicado tradicionalmente un enfoque claramente sincrónico, ignorando y a veces desdénando —como hiciera la antropología social británica— la profundización, aunque fuese mínima, en el pasado. La evolución del método en cuanto a temas, problemas, técnicas, escuelas, etc., constituye, precisamente, la historia de la antropología cultural. Por otra parte, la etnología en cuanto método se explica y define según su propia práctica, que se conoce en antropología como *trabajo de campo*, y cuenta como primera fase de elaboración con el *nivel etnográfico* que es consustancial con la ciencia antropológica. Ambos conceptos nos servirán para mejor definir el método etnológico que completa el esquema básico que estamos utilizando⁴.

A la etnografía le corresponde la obtención y ordenación de datos para la descripción de la estructura social y de la cultura de un grupo humano o de algunos de sus aspectos. En este sentido no constituye una rama o división de la antropología, sino una fase de la actividad total de esta ciencia que para la formulación de sus hipótesis y teorías necesita de los datos empíricos que le proporciona el etnógrafo. El término etnografía se generalizó hacia la mitad del siglo XIX, pero el concepto se ha ido modificando al mismo tiempo que se desarrollaba la antropología cultural y se sucedían escuelas y autores. Sus antecedentes pueden remontarse a las obras de algunos autores clásicos o a los textos de los historiadores, misioneros y viajeros de la época de los

⁴ Los párrafos que siguen están tomados básicamente de nuestro artículo «Etnografía», publicado en la *Gran Enciclopedia Rialp*, volumen 9, págs. 457-460.

grandes descubrimientos geográficos. Si bien estos autores carecían del marco teórico más tarde elaborado por la antropología, muchos suplieron en parte esta carencia con un profundo y largo contacto con los pueblos que describían. Por el contrario, los antropólogos de fines del siglo XIX realizaron una etnografía de gabinete a base de correspondencia y cuestionarios o de brevísimas visitas a los lugares objeto de estudio.

Otras características de la etnografía en sus primeros tiempos —y una vez más e inevitablemente incidimos en la historia de la antropología— fue el interés por la recopilación de datos o rasgos que venían a constituir un inventario de la cultura más que un intento de elaboración de un modelo para analizar e interpretar la realidad observada. Asimismo, la atención se fijaba exclusivamente en la cultura de pueblos muy elementales (denominados a veces como «salvajés» o «bárbaros»), hasta el punto de que esta especial dedicación llegó a crear una imagen todavía no superada por completo de lo que es la antropología. Esta parcial orientación de la etnografía en sus primeros tiempos puede entenderse mejor si tenemos en cuenta la importancia concedida entonces a los problemas de los orígenes y difusión de la cultura y al deseo, loable, de salvar para la posteridad el conocimiento de pueblos próximos a extinguirse física o culturalmente. Marca un hito en el desarrollo de la etnografía el antropólogo británico de origen polaco Bronislaw Malinowski (1884-1942), quien con su actuación profesional superó muchas de las deficiencias de la etnografía y sentó ejemplo para las siguientes generaciones de antropólogos.

La etnografía establece su relación más directa con la etnología por cuanto los otros métodos de la antropología cultural, como son la arqueología, la etnohisto-

ria e incluso la lingüística, requieren técnicas muy particulares para la obtención de sus propios datos que son, además, de naturaleza muy distinta⁵. Esto no quiere decir que el arqueólogo y más aún el historiador no puedan o no tengan que partir para sus interpretaciones de un nivel etnográfico que es básico y consustancial con toda elaboración antropológica. Aunque en principio la etnografía se considera como mera descripción objetiva de la realidad que se observa, resulta imposible e inadmisibles en la práctica el prescindir de toda orientación o interés teóricos, con lo cual es difícil mantener la separación efectiva entre la fase etnográfica y los niveles superiores que aquí estamos denominando como método etnológico y ciencia antropológica. Por lo común, una misma persona (también un equipo de investigadores) recoge los datos que le interesan de un grupo humano, tribu, comunidad rural, habitantes de una región, ciudad, área, etc., y con ellos elabora una monografía o informe etnológico cuyas conclusiones pueden verificar o no sus hipótesis de trabajo, establecer, reforzar o rechazar unas teorías. En la primera fase de su trabajo, esa persona se ha comportado como etnógrafo, en la segunda como etnólogo y, en todo momento, como antropólogo cultural, porque su formación profesional y su actividad intelectual corresponden y van encaminadas según los principios de la ciencia antropológica.

La etnografía como actividad profesional se basa en el llamado *trabajo de campo*, es decir, en la obtención de información sobre el mismo lugar donde vive la pobla-

⁵ En nuestro libro *Biografía de un campesino andaluz* hemos ensayado una aproximación entre la historia oral y la etnografía; se trata de la visión de una comunidad a través de un informante y de un intento de dotar a la etnografía de una dimensión diacrónica para conseguir una «etnografía histórica».

ción objeto de estudio. En la actualidad, la investigación antropológica ya tiene desde esta primera fase una orientación problemática en el sentido de que la información que se busca no pretende acumular datos con vistas a un conocimiento total y exhaustivo de una cultura —lo que además de imposible sería bastante inútil—, sino verificar una hipótesis de trabajo, aplicar o desarrollar una determinada teoría o formular explicaciones sobre una base empírica sólida, todo ello en relación más directa con algún aspecto del sistema total que puede ser, por ejemplo, la organización social, el comportamiento político o las creencias. Estos planteamientos exigen una adecuada selección de la realidad que se va a estudiar, así como la determinación previa del alcance del trabajo, que puede limitarse a un pequeño grupo humano o abarcar una comunidad muy compleja e incluso todo un área cultural. La situación vuelve aquí a ser semejante a la del arqueólogo y del etnohistoriador, pues todos ellos han de establecer previamente la estrategia de su investigación y los focos o puntos en que han de centrar sus esfuerzos; no se trata solamente de saber plantear las hipótesis de trabajo y los interrogantes de la investigación, sino de saber también seleccionar los lugares donde será más rentable —intelectualmente hablando— excavar, desempolvar documentos o introducirse personalmente para establecer contacto con la sociedad viva.

El volumen de la población, la extensión del área a cubrir o la complejidad de los problemas planteados, pueden requerir que el trabajo de campo se haga en equipo y con un enfoque interdisciplinario. La colaboración puede establecerse entre los diversos métodos de la antropología cultural e incluso de la antropología general, o ampliar esta participación para dar entrada a especia-

listas de otras ciencias. Este tipo de investigación de área y con enfoque multidisciplinario o interdisciplinario se hace más frecuente cada día y de estos proyectos cabe esperar los mejores resultados en el futuro ⁶.

En cualquier caso, el etnólogo necesita del auxilio de otras disciplinas y antes de dirigirse al *campo* se familiariza con la bibliografía de la región en sus diversos aspectos: geografía, historia, censos y, por supuesto, los trabajos antropológicos que puedan existir. Se considera también fundamental el conocimiento de la lengua utilizada por el grupo en cuestión, ya que la investigación etnográfica no puede basarse en el uso de intérpretes. Una vez en el *campo*, el etnólogo tiene que hacer frente al difícil y decisivo problema de explicar su *presencia*. Por una parte, procura que dicha presencia cause la menor perturbación posible en la situación que va estudiar y que la vida siga desarrollándose según sus cauces normales; por otra parte, su inserción en la comunidad no debe vincularse a ningún individuo, grupo o clase que le impidan la necesaria libertad de movimientos y su contacto con el resto de la comunidad. Como el etnólogo debe adquirir un conocimiento general de la cultura que le sirva de contexto a su propia parcela de

⁶ Son muchos los ejemplos que podríamos aportar sobre esta forma de investigación; una vez más citamos un caso en el que está implicado el autor. Nos referimos al Proyecto *Cambio cultural en Guatemala* iniciado en 1976, que pretende articular de manera continua y sobre una misma área (el Occidente de Guatemala) los tres métodos de que venimos tratando. José Alcina (Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad Complutense de Madrid) es director del programa arqueológico; Alfredo Jiménez (Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad de Sevilla) dirige el programa etnohistórico; Claudio Esteva (Departamento de Antropología Cultural de la Universidad de Barcelona) dirige el programa de etnología.

estudio, su estatus dentro del grupo debe permitirle una variedad de roles a desempeñar que hagan natural su presencia y actuación en las situaciones más variadas. A veces el etnólogo va acompañado de su cónyuge e incluso de sus hijos, y en este caso la unidad familiar que componen puede insertarse más fácilmente en la comunidad, aparte de que si el investigador es un hombre, su esposa puede tener acceso a ciertos aspectos de la cultura que están vedados al hombre, y viceversa⁷.

Las técnicas para la obtención de datos etnográficos son varias y en la práctica muy difíciles de separar. Analíticamente podemos distinguir, en primer lugar, la *observación*, mediante la cual la mente entrenada del etnólogo recoge todo lo que se produce a su alrededor y descubre elementos, aspectos, matices y significados que quedarían ocultos a cualquier observador no profesional y que generalmente sólo conocen los protagonistas de manera subconsciente, en virtud de la propia naturaleza de la cultura. La forma más natural y efectiva de observar una situación es a través de la *participación*, de tal modo que la técnica básica de la investigación etnológica es la llamada observación-participación.

Para aquellos datos que por las razones que sean el etnólogo no puede observar personalmente o necesite más tarde verificar o completar, recurre a los *informantes*, que son elementos fundamentales en todo trabajo

⁷ Hemos tenido ocasión de comprobar la utilidad de estas afirmaciones con motivo de nuestro trabajo de campo en Nuevo México, donde vivimos dentro de una comunidad como una familia más (matrimonio, dos hijas y una tercera que nació durante la campaña de investigación); de esta experiencia hacemos amplia referencia en nuestra obra *Los hispanos de Nuevo México*. La unidad formada por un matrimonio, ambos etnólogos, es la unidad mínima ideal para la investigación de campo en la mayoría de los casos y la bibliografía existente es buena prueba de ello.

de campo. Todo miembro de la comunidad o grupo estudiados es en potencia un informante, pero el investigador utiliza de forma sistemática a una o mejor varias personas que por razón de su edad, sexo, estatus, etcétera, y de sus cualidades personales de memoria, sinceridad y otras semejantes, son una fuente valiosísima de información y comprobación. El uso de varios informantes por separado pero que nos hablen sobre los mismos temas, tiene la ventaja adicional de descubrir los distintos matices de un problema, los diversos puntos de vistas y, en definitiva, las contradicciones reales o aparentes que se producen en toda situación sociocultural. No hay que olvidar que el etnólogo tiene que manejar tres niveles diferentes en toda situación y descubrir la relación entre ellos y el significado de cada uno. Tales niveles vienen constituidos por lo que los informantes dicen *que es* (verdad subjetiva), por lo que ellos creen *que debe ser* (verdad ideal), y por *lo que realmente es* ⁸.

Aunque sólo fuera por este hecho que aquí comentamos, una *etnografía* no puede ser nunca una descripción puramente objetiva de la realidad como podría tomarla una cámara fotográfica; no hay pura neutralidad ni absoluta fidelidad a la imagen real, aunque se intente, pues entre la situación y el observador se interponen muchos elementos y circunstancias que en lo posible debe dominar y depurar el investigador con su preparación profesional. En realidad, hasta la fotografía depende del punto de observación, de la distancia, de la am-

⁸ Hemos tratado en parte esta cuestión dentro de una situación histórica: la existencia de testimonios contradictorios que aparecen en los documentos. (Ver nuestro artículo: «El testimonio contradictorio en etnohistoria. Actitudes españolas ante los indios de Guatemala»). Igualmente ocurre en las conversaciones del etnólogo con sus informantes.

plitud de campo, de la luz y de tantas otras circunstancias que hacen que tampoco la fotografía sea necesariamente el reflejo fiel y cien por cien objetivo de lo observado. Será, pues, la estructuración e interdependencia de los datos y de los hechos (nivel que ya no es puramente etnográfico, sino etnológico), las que nos ofrezcan no tanto la verdad absoluta, sino la explicación y la relación de los hechos entre sí. Por ello, y como decíamos más arriba, la etnografía es imprescindible pero insuficiente y, por otra parte, no todo el mundo está preparado para ser etnógrafo, condición que falta o es deficiente incluso en muchos etnólogos profesionales que tienden, hoy más que en otras épocas de la antropología cultural, a sustituir con rebuscadas hipótesis y con alambicados modelos teóricos la base empírica, la relación directa y profunda con los fenómenos socioculturales que proporciona la fase etnográfica.

Los datos, las impresiones personales y las sugerencias teóricas y prácticas que producen el trabajo de campo se registran cuidadosamente para su utilización en el momento oportuno. Un diario consigna todos los datos y circunstancias que más tarde coloquen en la necesaria perspectiva y en el contexto apropiado los sucesos y la información correspondiente a cada día. Las notas de campo registran la información procedente de la observación y de los informantes. Normas prácticas de la actividad del etnólogo en el campo son, entre otras, el anotar cuanto antes, y siempre antes de un nuevo día, la información de la jornada, así como planear con flexibilidad la actividad del día siguiente o de otro período breve de tiempo, de manera que por una parte la información se recoja de forma sistemática y no al azar y, por otra, no se desaproveche ninguna situación imprevista y que tal vez no vuelva a producirse. Otras técnicas

para el registro de información son las gráficas y las sonoras, es decir, el dibujo, la foto fija y la película y el magnetófono para entrevistas, textos y música.

Una vez finalizado el trabajo de campo, cuya duración puede oscilar entre varios meses y uno o dos años —aunque el tiempo mínimo ideal es un ciclo anual completo con permanencia y residencia ininterrumpida del investigador— viene la tarea de laboratorio o de gabinete para la elaboración de la información y su publicación en forma de uno o varios artículos (que pueden constituir trabajos parciales y preliminares) y de una monografía con categoría de libro. Entre la redacción preliminar del trabajo y su forma definitiva puede ser conveniente y hasta necesario volver al campo por períodos breves, con el objeto de cubrir algunas lagunas que se hayan observado en la información o para comprobar determinados aspectos. Una posibilidad intermedia es la redacción de un primer borrador de la monografía mientras todavía se permanece en el campo, lo que soluciona el grave problema de volver desde la residencia habitual al campo, que puede estar en otro continente y a miles de kilómetros de distancia. La bibliografía antropológica cuenta ya con varios títulos que son consecuencia de un estudio realizado años más tarde por el mismo autor o por otro sobre la misma comunidad. Esto permite una mejor verificación de los datos y conclusiones, al mismo tiempo que atiende al importante aspecto dinámico de la cultura en una época de rápidos cambios en las sociedades primitivas y en las campesinas, por no hablar de las regiones y países en proceso acelerado de desarrollo.

De todo lo dicho se deduce claramente la importancia y dificultad del trabajo de campo y del nivel etnográfico en la antropología cultural. Ello debería bastar

para superar una opinión un tanto peyorativa acerca de la figura del etnógrafo, que existe incluso entre los antropólogos, como si este último pudiera existir sin la contribución del primero. Tanto por las durísimas y hasta peligrosas condiciones bajo las cuales se desenvuelve con frecuencia el trabajo de campo (selva, puna, lugares insalubres, poblaciones hostiles, etc.) como por la depurada técnica y la profunda formación teórica y técnica que se requiere, la fase etnográfica merece y exige un lugar de honor en la antropología cultural, la cual no habría alcanzado nunca el lugar que hoy tiene dentro de las ciencias sociales de no haber contado con el precioso material acumulado por varias generaciones de etnógrafos.

Es evidente que en la práctica la etnografía, entendida fundamentalmente como trabajo de campo, se presentará con una problemática muy distinta según las características del grupo humano que se considere. De la exclusiva atención a sociedades pequeñas y elementales se ha pasado al estudio intensivo de comunidades rurales o campesinas de Europa y América, sin descuidar tampoco otros continentes donde la sociedad campesina todavía predomina sobre la cultura urbano-industrial. Un área especialmente interesante y muy prometedora es Iberoamérica, donde el nivel socioeconómico encuadrado por el concepto de campesino se complica con la existencia de problemas de mestizaje biológico y cultural como consecuencia del contacto entre lo indio y lo europeo, especialmente la aportación hispánica. También el problema de las relaciones entre estas comunidades campesinas y los niveles sociopolíticos superiores de la nación constituyen un campo de estudio de gran valor etnográfico. España —en particular algunas de sus regiones— ha despertado en los últimos años

un gran interés entre los etnólogos españoles y de otros países por un conjunto de razones no solamente científicas. El mundo campesino es todavía muy importante y significativo en España; los inconvenientes de una investigación aquí son menores que los que presenta para los etnólogos franceses, ingleses o norteamericanos introducirse en una comunidad de América del Sur, África o Asia. Por otra parte, el notable interés de Europa y los Estados Unidos por Hispanoamérica o Latinoamérica, encuentra en España un campo ideal de entrenamiento y un primer paso antes de enviar a los estudiantes graduados y a los ya profesionales a investigar a la América española. Por último, hay que considerar también como fase etnográfica la que de forma creciente realizan los antropólogos en ambientes tales como un barrio o ghetto de una gran ciudad, una industria u otro sector de la sociedad urbana, aunque en estos casos las técnicas de investigación se confunden más fácilmente con las de la sociología y puede llegar a imperar el uso de encuestas escritas y estadísticas oficiales sobre la observación personal y el uso de informantes.

Un último aspecto que podría mencionarse en relación con la actividad del etnólogo en el campo, es el problema ético que plantea la obtención y la utilización de los datos. El respeto a la dignidad humana y a la propia seguridad de las personas debe conjugarse prudentemente con los intereses de la ciencia. Esto quiere decir que tanto los procedimientos utilizados para conseguir información como la difusión posterior, no han de ofender a la persona o grupo que los suministró, ni les debe perjudicar dentro de su comunidad o en relación con otros poderes superiores que podrían hacer uso de una información ofrecida ingenuamente y con la mejor voluntad. La situación política de muchos países donde tra-

bajan habitualmente los etnólogos exigen la mayor discreción y el más exquisito respeto a la integridad de aquellas personas que le acogieron y se confiaron sobre la base de una amistad sin llegar a entender lo que es la antropología cultural y los intereses de la ciencia, que nunca deben estar por encima de los derechos e intereses de las personas. También el etnólogo ha de tener en cuenta que otros profesionales pueden acudir más tarde al mismo lugar y necesitarán para su propio trabajo de campo la mejor disposición por parte de la población.

Otros métodos y disciplinas

Queremos completar en la última parte de este capítulo el esquema básico que venimos trazando de la antropología cultural como rama o división de la antropología general. Habíamos dicho que la arqueología, la etnohistoria y la etnología componen los métodos fundamentales de la antropología cultural puesto que sucesivamente —en un panorama diacrónico de la historia del hombre— nos permiten conocer sin lagunas (hablamos en términos ideales y de objetivos) el desarrollo de la cultura y los distintos niveles y formas de comportamiento humano desde los orígenes de la humanidad hasta el presente.

Tradicionalmente se cuenta también entre los métodos o especialidades de la antropología cultural a la *lingüística* que, sin embargo, no habíamos incluido en nuestro primer esquema. La razón fundamental para esa exclusión momentánea es la naturaleza especial de este método que no supone el análisis integral de la cultura en una época u otra, en un nivel de complejidad social

mayor o menor, sino que atiende a un aspecto muy concreto —y por otra parte absolutamente fundamental— como es el hecho de la expresión oral y del comportamiento lingüístico del hombre. No puede concebirse la cultura, su origen, su condición de atributo humano, su posibilidad de transmisión de una generación a otra, ni la compleja y variada organización social del hombre, sin la existencia del lenguaje. Cuando tratemos de la cultura tendremos que decir algo sobre el lenguaje y las lenguas. Ahora nuestro propósito se limita a señalar el valor de método que la lingüística tiene para la antropología cultural y su lugar dentro de esta ciencia.

El antropólogo lingüista no se interesa por el lenguaje en la forma que desde hace muchos siglos lo hace el filólogo, porque su atención no se centra en la historia de las lenguas (gramática histórica), ni se limita a las llamadas lenguas clásicas. Sus investigaciones se han concentrado —siguiendo la línea general de la antropología de cubrir sectores no atendidos por las humanidades y por otras ciencias sociales— en las lenguas de los pueblos sin escritura o de pueblos no pertenecientes a la civilización occidental. La estructura de estas lenguas ha sido el foco de atención de los antropólogos lingüistas. La posibilidad que tiene el lenguaje de ser estudiado en sí mismo, en su propia estructura que puede aislarse de la estructura social y de la cultura de los pueblos que lo hablan, es la razón principal de que la antropología lingüística tenga una entidad propia y una independencia mayor respecto de los demás métodos antropológicos. No obstante, existe una significativa conexión entre lengua y cultura, entre comportamiento oral y comportamiento social, y éste es otro criterio para incluir la lingüística dentro de la antropología cultural, a veces bajo la expresión de etnolingüística o sociolingüística.

El estudio profundo y minucioso de centenares de lenguas y dialectos que han realizado los antropólogos lingüistas ha enriquecido de manera notable nuestro conocimiento sobre la estructura del lenguaje y, sobre todo, ha establecido de forma empírica la enorme importancia del comportamiento verbal y del valor de las palabras dentro del contexto sociocultural en que se pronuncian. El interés de la antropología lingüística por las lenguas de pueblos sin escrituras —que en cuanto a número de lenguas han sido hasta hace bien poco los más numerosos— ha completado en grado impresionante nuestro panorama lingüístico mundial y ha servido para desarrollar esquemas y criterios clasificatorios que hoy nos permiten poseer un conocimiento más preciso y mucho más completo de la distribución de lenguas. Tómese como ejemplo el caso del continente americano, en el que tan escaso desarrollo tuvo la escritura antes de la llegada de los españoles, pero en cuya inmensidad geográfica existía también un inmenso mosaico de lenguas que hoy ya han podido reunirse en unas cuantas grandes familias que comprenden miles de lenguas y dialectos más o menos emparentados.

La lingüística ha servido a la antropología cultural —aparte del valor en sí mismo del estudio de la estructura lingüística— para apuntar y a veces confirmar teorías sobre desplazamientos y distribución de pueblos en épocas pasadas, cuyos movimientos y contactos se puede intentar reconstruir a través de la huella que suponen los idiomas y variantes que hablan los pueblos actuales. Asimismo, el etnólogo ha necesitado aprender la lengua del pueblo o grupo que estudia en el campo para poder llevar a cabo la investigación de su cultura y de su estructura social. Por este doble camino, la antropología cultural ha preservado de la ignorancia total multitud

de lenguas y dialectos que han desaparecido en las últimas décadas al extinguirse física o culturalmente sus hablantes. Se trata de una labor muy semejante a la que los misioneros, especialmente españoles, realizaron en América tras su descubrimiento por Europa. También entonces fueron la necesidad de comunicarse con los nuevos pueblos y el interés por conocer sus creencias y prácticas los que estimularon el estudio y elaboración de las llamadas «gramáticas», que tan útiles han resultado modernamente para la lingüística a la que la antropología cultural ha dado un enfoque y un alcance realmente universal en contraste con el sentido humanista y literario que tenía la filología, prácticamente limitada como ya hemos dicho, a los idiomas clásicos y «civilizados».

* * *

El estudio de diversos aspectos del comportamiento humano, es decir, de determinadas manifestaciones de la cultura —sobre todo cuando se refieren a las sociedades simples o «primitivas» o a las llamadas culturas tradicionales como son las campesinas—, ha dado lugar al desarrollo de varias disciplinas dentro de la antropología cultural. Tales estudios no tienen la entidad o condición de métodos básicos de la antropología cultural que aquí venimos considerando porque, precisamente, se fijan en un aspecto parcial y no en la totalidad de la cultura como es el objetivo de cada uno de los grandes métodos de la ciencia antropológica. Además, estas disciplinas tienen a veces antecedentes muy claros en el campo estricto de las humanidades y en muchas ocasiones la diferencia entre ellas es sólo la línea artificial

que separa los pueblos más simples o primitivos de los más complejos o de aquellos sectores menos evolucionados de la compleja sociedad moderna. De todas formas, debemos hacer alguna mención de estas actividades que afortunadamente van adquiriendo cada vez mayor rigor científico y van depurando sus técnicas para salir del ámbito de los eruditos locales y de los aficionados con más sobra de tiempo y de medios materiales que de formación profesional. En la medida que este proceso avance, las distinciones entre disciplinas irán desapareciendo y asentaremos mejor cada día las bases para una gran ciencia del comportamiento social del hombre, no sólo al nivel de las ciencias fundamentales, sino también de estas disciplinas menores que son del mayor interés si se aplican con un mínimo de seriedad y dentro de un necesario marco teórico.

El término más amplio —y por lo mismo más ambiguo y sujeto a los más dispares juicios— es el de *folklore*, de tanta tradición en Europa y en España, en particular, donde la carencia hasta hace bien poco de una antropología cultural dejaba en manos de los folkloristas el terreno que en otros países cubría el etnólogo. No cabe duda que las cosas que interesan al folklorista le interesan también a la antropología cultural, pero, como siempre que comparamos ciencias sociales con humanidades, el grado y el propósito de ese interés son distintos. La antropología cultural no busca necesariamente —más bien todo lo contrario— formas, expresiones, costumbres raras (mal llamadas «típicas») y si las busca no es para formar una colección de rarezas o elementos a punto de desaparecer, sino para ampliar la base empírica que ayude a explicar mejor la sociedad y la cultura; esas piezas coleccionadas con tanto mimo e interés por los folkloristas, no tienen verdadero sentido ni

valor científico hasta que no se colocan en el contexto total al que pertenecen. Por tanto, hay que decir sí al folklore pero con el significado literal de «saber popular», de formas de pensamiento y expresión del grupo, que pueden ser la clave de otras muchas cosas.

Como especializaciones de este mundo abigarrado y un tanto caprichoso del folklore, tenemos el interés por la música y por el arte, entre otras manifestaciones. En el primero de los casos, la antropología cultural va mostrando un creciente interés y en forma semejante a lo que ocurre con la lengua, hay etnólogos que se ocupan de la música en su aspecto técnico, instrumental, y en su condición de lenguaje social al que se le puede añadir la danza. Esto ha dado lugar a una disciplina como la *etnomusicología*, que ya forma parte de los estudios de antropología cultural. Lo mismo puede decirse del estudio del arte llamado «popular» por los folkloristas y que para la antropología supone otra forma de expresión y comunicación social digna de análisis científico y de interpretación dentro de la totalidad del comportamiento del grupo. Todavía el estudio del arte por parte de la antropología cultural se circunscribe a las realizaciones plásticas de las sociedades más simples, empezando por el arte de los pueblos prehistóricos —lo que lleva nuevamente a las consiguientes conexiones con el método y los objetivos de la arqueología—, y el arte de las sociedades simples o tribales del presente. Algo muy semejante ocurre con la etnomusicología, que no ha rebasado todavía el ámbito del mundo campesino o de las sociedades más tradicionales. Pero llegará un día, también, en que toda manifestación plástica y toda manifestación musical serán objeto de análisis e interpretación por parte de la antropología cultural, aunque para entonces quizás no hablemos ya de antropología cultural

sino de esa gran ciencia del hombre a la que ya nos hemos referido anteriormente.

De otras especializaciones surgidas directamente de la antropología cultural, como resultado natural del interés de esta ciencia por la totalidad del fenómeno humano, trataremos al final de este libro; nos referimos a nuevos aspectos que presenta el mundo de hoy u otros que no habían cobrado hasta ahora la importancia que merecían en una ciencia cada vez más implicada en la problemática del hombre no sólo a nivel académico sino también práctico y aplicado: antropología médica, antropología urbana, antropología industrial, etc.

Antropología cultural - antropología social

No podemos terminar este capítulo dedicado a la antropología cultural según los métodos, técnicas y disciplinas que la constituyen, sin unos párrafos sobre un concepto que el lector sin duda habrá echado de menos o sobre el que se habrá preguntado incluso antes de abrir este libro. Nos referimos a la «antropología social». ¿Qué relaciones, qué diferencias y semejanzas existen entre antropología cultural y antropología social? ¿Son una misma cosa, son dos cosas muy distintas o simplemente distintas pero muy relacionadas? ¿Es una de ellas parte de la otra y cuál de ellas contiene a cuál? No es posible una respuesta única y rotunda porque hay un poco de todo y es necesario distinguir y matizar, no porque el problema sea grave sino para evitar inútiles equívocos y enojosos distanciamientos dentro de la misma antropología.

Parece ser que el nacimiento de la expresión «antropología social» se debió a una cuestión tan accidental

y anecdótica como la necesidad de dar nombre en 1908 a una cátedra honoraria concedida por la Universidad de Liverpool a sir James Frazer. Desde años antes se venía enseñando en Oxford y Cambridge bajo los títulos de «antropología» y de «etnología». Con el tiempo, esta distinción, más administrativa que científica, tomó carácter propio y la antropología que se realizaba en Gran Bretaña —mejor dicho, en África, Asia y Oceanía por parte de los antropólogos británicos— adquirió unas orientaciones muy definidas. Mientras la arqueología seguía más bien las huellas de la arqueología tradicional nacida de las Humanidades o las líneas de investigación de la prehistoria, la antropología británica tomaba la forma de una etnología muy peculiar. A esta «etnología» no le interesaba o le interesaba muy poco, la cultura material (vivienda, vestido, instrumental...); no le interesaba en absoluto la profundidad temporal y los procesos históricos de difusión y contacto, excepción hecha de la escuela difusionista británica que conoció un rotundo y rápido descrédito; a la antropología social británica tampoco interesaba —estamos ya refiriéndonos a la década de los años treinta— un estudio total y por menorizado de la cultura, tipo inventario-cultural o descripción de los diversos aspectos culturales entonces muy en boga en otros países.

Los antropólogos británicos se sintieron atraídos, bajo el magisterio de algunas notables figuras, por la estructura social más que por el sistema cultural, por las formas de organización de los individuos, por el esquema de sus instituciones, particularmente el parentesco y la organización política. Esta distinción analítica entre *sociedad* y *cultura*, que es básica para entender este enfoque británico de la antropología, resultará más clara al lector cuando en el capítulo cuarto hablemos,

precisamente, de una y otra; también el próximo capítulo, dedicado a la historia de la antropología, nos hará volver sobre el tema. Evans-Pritchard, eminente antropólogo británico fallecido en 1976, afirmó a través de lo que podemos considerar una definición, que la antropología social estudia comportamiento social, generalmente en formas institucionalizadas, tales como la familia, los sistemas de parentesco, la organización política, los procedimientos legales, los cultos religiosos y temas semejantes, y las relaciones entre tales instituciones. Otra antropóloga británica, más próxima todavía a una orientación sociológica de la antropología en detrimento del enfoque culturalista, ha afirmado que la antropología es una rama de la sociología (Lucy Mair). En resumen, y tras el nacimiento anecdótico de la expresión a principios de siglo, podemos decir que una de las formas de entender o catalogar a la antropología social es la que corresponde a una corriente o escuela de investigación y análisis con especial desarrollo en Gran Bretaña y con un carácter que le lleva a ocuparse fundamental o exclusivamente de la estructura social, haciéndola en la práctica una especie de sociología de las sociedades no occidentales. Se trataría, pues, de una especialización de la antropología o de la sociología, según se quiera mirar.

Más sentido y mayor vigencia va teniendo en nuestros días la consideración de la «antropología social» como un mero equivalente o sinónimo de «antropología cultural». De hecho es tan difícil (mejor dicho, imposible) separar lo social de lo cultural, que sólo a nivel analítico puede realizarse tal separación. Aunque el antropólogo se inclina por lo cultural mientras el sociólogo lo hace más por lo social, para ambos llegar, en definitiva, a los mismos fenómenos y procesos, la antro-

pología tiene que ser al mismo tiempo cultural y social, y ya un prestigioso antropólogo norteamericano, Alfred Kroeber, apuntó la expresión de «antropología sociocultural». Esto es lo que hoy entendemos la gran mayoría de los antropólogos, aunque la expresión resulta demasiado larga y engorrosa. La elección entre «cultural» y «social» se convierte en la práctica en una cuestión de gusto y, en gran parte, en una cuestión de moda, como ocurre a algunos antropólogos a los cuales «cultura» les suena como un concepto demasiado conectado al nivel de las ideologías, mientras que «social» tiene una connotación muy en línea con las preocupaciones socio-políticas del momento, y de ahí su preferencia. Como se ve, nada realmente serio como para establecer abismos ni rivalidades y dar por buena cualquiera de las dos expresiones.

CAPÍTULO TERCERO

MUY BREVE HISTORIA DE LA ANTROPOLOGIA

No hay manual de antropología que no dedique un capítulo a la historia de esta ciencia. Es comprensible que así sea porque la trayectoria de la antropología a través del tiempo es una magnífica ilustración de los objetivos, teorías y métodos que la configuran. Existen también obras que son exclusivamente «historias» de la antropología, como puede comprobarse en la bibliografía. De hecho, seguir el curso de esta ciencia desde su nacimiento hasta el presente es mucho más que una simple narración para convertirse, en el mejor de los casos, en un análisis crítico de las diversas escuelas, posturas, teorías, etc., que los antropólogos han sostenido o elaborado en su incesante esfuerzo por comprender y explicar el comportamiento social del hombre. Dónde situar el capítulo dedicado a la historia de la antropología dentro de un libro general sobre esta ciencia es siempre una opción difícil y discutible. Hablar de desarrollo histórico de esta ciencia supone hablar de las diversas aproximaciones al concepto de cultura, de su naturaleza y función, lo cual requiere la posesión previa de un concepto de «cultura». Por otro lado, un análisis de la cultura se hace más difícil sin una referencia pre-

via a los intentos múltiples que en los últimos cien años han realizado escuelas y autores en este sentido. A través del *Indice* el lector puede comprobar cuál ha sido nuestra decisión al respecto, pero, insistimos una vez más que la estrecha interdependencia de los temas y conceptos que dan cuerpo a este libro solamente alcanzarán un más pleno entendimiento cuando se llegue a su final y se disponga del conjunto de elementos que el propio lector deberá o podrá entonces sintetizar.

Verdadero significado de unos antecedentes

Casi todas las historias de la antropología comienzan muy atrás con la mención de autores como el griego Herodoto y el latino Tácito; sigue alguna referencia a los viajeros cristianos y musulmanes de la Edad Media; se hace hincapié en los grandes descubrimientos geográficos de los siglos XV y XVI, para pasar a los filósofos de los siglos XVII y XVIII y desembocar, finalmente, en los evolucionistas del siglo XIX, que ya utilizan dos términos fundamentales para nosotros como son «antropología» y «cultura». Sin negar las dotes de observación, la curiosidad, el afán comparativo y el interés de los autores anteriores al siglo XIX por dejar constancia de sus experiencias y especulaciones sobre el hombre y su diversidad de «costumbres», creemos que no es posible ni conveniente acudir a unos antecedentes tan remotos, ni subrayar demasiado el supuesto valor antropológico de estos textos tan antiguos. Que el hombre observe y especule sobre el hombre nos parece de lo más natural; que el hombre se sorprenda y admire al comprobar que otros hombres son y hacen cosas muy distintas a las propias, también parece natural y lógico. Sin embargo, in-

ferir de estas actitudes y testimonios que estamos en los principios de una ciencia, puede resultar hasta negativo para el común deseo de presentar a la antropología como una ciencia sólidamente asentada entre las ciencias del hombre, que es lo que pretenden esos capítulos dedicados a su propia historia.

Creemos, por el contrario, que la antropología tiene unos comienzos muy definidos dentro de la segunda mitad del siglo XIX y que todo lo anterior es pura anécdota y lo mismo podríamos retrasar muchos siglos el origen de la física, la química, la astronomía, la economía o la ciencia política. Nos parece que los requisitos que definen a la Ciencia, en general, y a cada una de las ciencias, son más precisos y rigurosos y que la distinción entre los eruditos, exploradores, viajeros, humanistas y filósofos, por una parte, y los verdaderos antropólogos, sociólogos, economistas, etc., por otra, es más clara y rotunda. De no ser así, tendríamos que tomar al pie de la letra la afirmación de que todo hombre es un «filósofo», un «antropólogo» o un «sociólogo», por el hecho de que piense y se preocupe por los grandes temas humanos. También habría que aceptar la confusión —que no es lo mismo que la aproximación o la colaboración interdisciplinaria— entre filosofía, historia, antropología o sociología, porque todo vendría a ser más o menos una misma cosa o a tener unos mismos orígenes. Las técnicas, el método, los problemas planteados y la teoría que explica los fenómenos son esenciales para que exista ciencia y para distinguir una ciencia de otra, y todos o casi todos estos requisitos faltaron en esas grandes figuras de otros siglos que generalmente se califican como los «primeros antropólogos».

Nos parece más cercano a la realidad y más fecundo enfocar la cuestión desde otro punto de vista. Se trataría

de considerar cómo la antropología es una ciencia *necesaria*, en el sentido de que en algún momento de la historia de la humanidad tendría que surgir y comenzar a desarrollarse porque sus objetivos científicos y los fenómenos que trata de descubrir, comprobar y explicar acerca del hombre, forman parte de una manera implícita o subconsciente, de manera vaga e intuitiva (con toda su carga de prejuicios y estereotipos) de la mente de todos y cada uno de los hombres. De ahí que muchos siglos antes de que naciera la ciencia antropológica, muchos siglos antes de que el término de «antropología» se utilizara para designar una actividad científica y profesional, el hombre reaccionaba, actuaba y a veces dejaba testimonio escrito de datos, instituciones y procesos *a la manera* en que luego lo haría sistemática y rigurosamente la antropología. Sin este interés del hombre por el hombre, sin esta curiosidad, sin esta necesidad de encontrar respuesta a los grandes interrogantes, sin ese hábito por la comparación... la antropología no hubiera nacido nunca.

Por otra parte, las circunstancias históricas han favorecido también el nacimiento de la antropología y han contribuido a que su nacimiento lo fuera en una época y no en otra. Primero fueron los contactos de los griegos con otros pueblos que vivían más allá de sus fronteras culturales; posteriormente, el panorama se amplió al extenderse el imperio romano. En la Edad Media, Europa tuvo conocimiento directo del Extremo Oriente. Por fin, ocurrió la expansión de españoles y portugueses con el descubrimiento de lo que hubo que llamar un Nuevo Mundo, con la circunvalación de África y con la primera vuelta al mundo. Con estos antecedentes, el hombre europeo del Renacimiento —el hombre que profundizaba en sus raíces grecolatinas— tiene ante sí una

realidad, hasta entonces solamente intuida y mitificada, de otros continentes y de otras gentes tan distintas que durante algún tiempo se dudó de la humanidad y racionalidad de los seres que poblaban esos nuevos mundos descubiertos por Europa. Las bases empíricas para el desarrollo de la antropología quedaron entonces sentadas, pues la futura ciencia actuará en su día mediante el estudio preciso y concreto de grupos humanos muy diversos —etnografía— que comparados entre sí harán posible distinguir lo particular de lo general y elaborar una teoría que explique el comportamiento social del hombre a escala universal.

En esos siglos de descubrimientos y contactos directos e íntimos con nuevas razas y con nuevas culturas, destaca un personaje que como ningún otro anterior al siglo XIX, podría merecer el título de «etnólogo». Es el español fray Bernardino de Sahagún (1500-1590), que vivió en México casi sesenta años de su larga vida. Sahagún fue mucho más allá que todos los autores de la antigüedad y que tantos otros misioneros y funcionarios que nos dejaron relatos con información etnográfica todavía hoy útil cuando se hace pasar por el tamiz de la moderna teoría antropológica. Este fraile se adelantó en siglos a las técnicas del trabajo de campo, aunque careciera del nivel conceptual y teórico que más tarde aportaría la antropología. Interesado por las costumbres y creencias de los indios de México, los observó en su comportamiento autóctono, todavía en gran parte mantenido a pesar de la conquista; aprendió y dominó su lengua; utilizó a los más viejos como *informantes*, que de manera sistemática le hablaron de sus instituciones y prácticas; instruyó y trabajó con otros más jóvenes y todo este cúmulo de información etnográfica de primera mano lo redactó en la propia lengua de los indios,

crítica de que es objeto. También parece oportuno advertir que aunque cada escuela o período cuente con una o dos figuras que lo encarnan y representan, pocas ideas importantes son el fruto de una sola mente o surgen como por generación espontánea; lo más frecuente es que exista algún autor olvidado o no citado que ya en tiempos anteriores apuntó y abrió el camino para que en mejores circunstancias florezcan y se diseminen sus ideas. Con estas advertencias creemos que es ya el momento de iniciar nuestro breve recorrido por la historia de la antropología.

Evolucionismo cultural

En la primera mitad del siglo XIX se dan pasos importantes hacia la concepción de la historia del hombre como un largo recorrido en el tiempo que había quedado marcado por los restos fósiles y por restos de cultura material, esencialmente instrumentos de piedra. La arqueología se había adelantado a la etnología, y la prehistoria comenzaba a dar sentido a la aventura humana. La piedra servía para marcar períodos y poner un cierto orden al más largo período de la vida del hombre. Iniciada la segunda mitad del siglo XIX se produce un interesante fenómeno, al que ya hemos aludido, representado por la afirmación de las ideas sobre la evolución biológica y los intentos de aplicación de un esquema evolutivo, en cierto modo análogo, a la *cultura* que por entonces comenzaba a objetivarse y a ser tema de interpretación científica por los que hoy consideramos los verdaderos padres de la antropología.

De la misma manera —se razonaba por los evolucionistas culturales— que las especies han evolucionado

desde formas sencillas a formas complejas, la cultura y las instituciones sociales han evolucionado desde formas primitivas y muy próximas a la animalidad, hasta formas muy complejas cuya fase final era la propia civilización a la que pertenecían los investigadores. Esta idea de la evolución de la cultura, que esencialmente es cierta y que forma parte de la teoría general antropológica, presentaba sin embargo aspectos y especificaciones que hoy resultan inaceptables y totalmente superados. Los evolucionistas clásicos distinguían tres grandes estadios (cada uno de ellos subdividido en otras tantas fases) a los que dieron los nombres de salvajismo, barbarie y civilización. El paso de la humanidad por estos estadios había sido necesario y *unilíneal*, y la existencia en las décadas finales del siglo XIX de grupos humanos que no correspondían al estadio de civilización se explicaba por regresión y, sobre todo, como formas supervivientes, no evolucionadas todavía, de otros estadios anteriores. En todo este esquema explicativo estaba muy presente la idea de progreso continuo, de tal manera que resultaba inevitables una visión peyorativa de todas las formas anteriores a la civilización, visión que era más negativa cuanto más lejos estuviera del perfeccionamiento y la complejidad de la civilización occidental de la que tan orgullosos se sentían los propios evolucionistas.

El formidable intento de explicar la evolución de la humanidad en términos universales mediante un solo esquema rígido y unilíneal por el que necesariamente cada grupo humano había pasado o tendría que pasar, contó con un obstáculo no menos formidable: la escasez de trabajos de campo, la parquedad del conocimiento etnográfico de una antropología que estaba naciendo y cuyas principales figuras —con alguna excepción parcial como la de Lewis Henry Morgan— ejercían una activi-

dad de gabinete, sin contacto directo con la variedad de niveles culturales que entonces —como todavía hoy— coexistían en nuestro mundo. Estos evolucionistas especulaban sobre la *cultura* como atributo o categoría de la humanidad y daban de lado a la multitud de variantes culturales que a un mismo nivel o estadio de evolución, y mucho más a distintos niveles, se han dado y se dan en el mundo. La adaptación cultural de cada grupo a un medio natural concreto y a unas determinadas circunstancias históricas producen esa infinita variedad que no puede encerrarse en el esquema rígido de los evolucionistas del siglo pasado.

Un fenómeno tan frecuente como el contacto entre grupos humanos y la difusión de elementos culturales de un grupo a otro pueden trastornar esa trayectoria unilineal y, de hecho, la historia y el presente están llenos de estas situaciones que permiten a un grupo saltar fases y estadios culturales. Aunque haya sido generalmente por la vía del colonialismo, muchas sociedades simples, «salvajes» o «bárbaras» como las hubieran llamado los evolucionistas del siglo pasado, han visto transformarse su tecnología desde un estadio paleolítico o neolítico hasta la fase industrial de la sociedad moderna y han pasado de golpe de una economía cazadora a una agricultura plenamente desarrollada (aunque no haya sido para su propio beneficio, que ésta es otra cuestión); o han adquirido de repente un sistema de escritura fonética sin la transición de la pictografía o de un sistema jeroglífico.

Las objeciones, que ya se encargó de subrayar la siguiente generación de antropólogos, no han impedido que los defensores del evolucionismo unilineal tuvieran y mantengan hoy el prestigio y el lugar de honor que les corresponde en la historia de la antropología y de otras

ciencias más o menos afines. Carecieron de una formación profesional antropológica a la que hoy tienen acceso en muchos países cientos y miles de estudiantes y tuvieron que ser autodidactas; se enfrentaron a las dificultades y prejuicios de su época y, lógicamente, también fueron víctimas de sus propios prejuicios y limitaciones. Sus nombres, sin embargo, han quedado para siempre y de algunos de ellos haremos mención seguidamente.

Dos figuras destacan en las décadas doradas del evolucionismo cultural, una en Estados Unidos y otra en Inglaterra. Lewis Henry Morgan (1818-1881) era un abogado de Nueva York que todavía pudo conocer la vida de algunos grupos indígenas de América del Norte, en particular los indios iroqueses de su propia región. Intervino activamente en la defensa de sus intereses y su éxito como abogado en la industria le proporcionó los medios necesarios para dedicarse por completo a sus investigaciones etnológicas que realizó mediante observación directa de campo, en algunos casos, y por medio de una correspondencia sistemática y de cuestionarios que le facilitaron información de muy lejanos y diversos lugares del mundo. Su principal preocupación fue la descripción y análisis de los sistemas de parentesco que desde fecha tan temprana se convirtieron en uno de los focos de atención de la antropología. Su obra más famosa es *Ancient Society*, publicada en 1877, y no poca de celebridad y de su vigencia en determinados países y sectores ideológicos se deben a que las ideas básicas de Morgan sobre la evolución lineal (especialmente las referentes al origen de la familia, la propiedad privada y el estado) las utilizara Friederich Engels (1820-1895) para apoyar las teorías de Marx y las suyas propias. La conversión de unas teorías antropológicas, muy brillantes para su época y circunstancias, en afirmaciones

dogmáticas que no admitían crítica y revisión, no ha dejado de tener su influencia en el desarrollo y estado actual de la antropología soviética.

Edward B. Tylor (1832-1917) produjo una obra más ponderada y diversa. Se interesó por la cultura material, por la lengua, el parentesco y la institución matrimonial y en sus esfuerzos explicativos no ignoró la importancia de la difusión. Su obra trascendió más allá de Gran Bretaña y del campo estricto de la etnología al interesar a otros científicos. *Primitive Culture* (1871) es sin duda su libro más conocido en el que se contiene la que podemos considerar la primera definición de «cultura» formulada por un antropólogo. Otros autores correspondientes por su tiempo y más o menos por sus enfoques a este primer período que se cierra, prácticamente, con el siglo fueron: Maine (1822-1888) y J. G. Frazer (1854-1941), ambos en Inglaterra y el segundo de ellos autor de una voluminosa obra, *La rama dorada*, que aún sigue publicándose y captando el interés de un público no especializado. A esta misma generación pertenece el suizo J. J. Bachofen (1815-1887), jurista por su formación e interesado por las culturas de la antigüedad clásica y por los pueblos «primitivos» contemporáneos.

Es digno de notar que España no era ajena por estas fechas de la segunda mitad del siglo XIX al movimiento general que en Europa y los Estados Unidos estaba representando el nacimiento de la ciencia antropológica, aunque después se produjeran no menos notorios y lamentables vacíos. En efecto, en Madrid se funda la «Sociedad Antropológica Española» y sólo unos años más tarde, en 1871, lee Antonio Machado y Núñez su «Discurso Inaugural de la Sociedad Antropológica de Sevilla». Tan ilustre apellido sevillano tendrá su continuidad

en la obra de Antonio Machado y Alvarez, hijo del anterior, quien traduce el libro de Edward B. Tylor, *Antropología*, obra pionera y clásica cuya última edición española es de 1973.

Franz Boas y la reacción contra el evolucionismo

Un antropólogo de origen alemán, que desarrolló su actividad en los Estados Unidos y se convirtió en la figura más influyente de la antropología norteamericana de las primeras décadas de este siglo, fue también el primero y más contundente crítico del evolucionismo. Franz Boas (1858-1942) estudió física en Alemania y sus primeras investigaciones tuvieron que ver con la geografía. Muy joven todavía, conoció directamente la cultura esquimal y antes de final de siglo ya había presentado un trabajo que constituía un ataque directo al evolucionismo todavía imperante. No aceptaba el determinismo geográfico para explicarse la diversidad de las culturas; se mostró escéptico ante los grandes esquemas evolucionistas y sus pretendidas leyes universales que el estudio de culturas individuales iban progresivamente debilitando hasta quedar invalidadas. En contraste con la antropología de gabinete de los evolucionistas, defendió con el ejemplo personal la importancia del trabajo de campo y la necesidad de elaborar etnografías que dieran a conocer en detalle y hasta con profundidad histórica la cultura de grupos concretos que, además, urgía conocer porque la influencia occidental estaba poniendo en peligro su supervivencia como tales culturas. Uno de sus postulados fundamentales era el conocimiento de la lengua del grupo estudiado y la recogida de información

y textos orales en la propia lengua como garantía de exactitud en la información.

El estudio particular de una cultura y la búsqueda de explicaciones en sus circunstancias históricas y no en la influencia del medio (que para Boas sólo era limitativa pero no determinante), le llevó a un enfoque que ha recibido nombres como «historicismo» o «particularismo histórico», aunque su atención principal estuviera en el conocimiento minucioso de la cultura presente. Boas supo sintetizar su interés por la reconstrucción histórica de culturas concretas con su obsesión por el trabajo de campo, uniendo así tal vez las influencias de sus orígenes alemanes con el interés etnográfico de la antropología norteamericana que contaba todavía con numerosos grupos indígenas que eran todo un campo de experimentación. De hecho, Franz Boas no mostró prisa alguna por formular leyes generales sobre la cultura —al contrario de lo que habían hecho los evolucionistas— e insistía en la necesidad de estudiar muchas culturas particulares y reunir una abundante información etnográfica antes de aventurar ninguna ley universal. Para el estudio detallado de una cultura se intentó operar con unidades aislables (rasgos) capaces de agruparse en complejos y patrones culturales. La distribución de estos elementos sobre un espacio geográfico daría lugar a la delimitación de áreas culturales y al estudio de las relaciones de los grupos dentro de un área, lo que ya implicaba el concepto de difusión.

En resumen, la personalidad de Franz Boas, su capacidad para despertar entusiasmo entre sus discípulos y su propia fidelidad a los métodos y técnicas que propugnaba, le valió un gran prestigio y una gran influencia en la antropología norteamericana del primer tercio del siglo xx. Por esas fechas, el evolucionismo ya no

merecía ni siquiera la atención de los antropólogos norteamericanos y algo semejante, aunque por distintos caminos, se había producido en Europa. El carácter empírico de la antropología se había afirmado ya definitivamente y algunos antropólogos, como los británicos, estaban más dispuestos a considerarla una ciencia natural que una ciencia social.

Difusionismo

Coincidiendo en parte con esta cronología, se desarrolló otro episodio importante de la historia de la antropología: el difusionismo. Es un hecho abundantemente comprobado que las culturas de diferentes sociedades o grupos humanos se ponen de alguna manera en contacto y los elementos de una pueden difundirse y ser aceptados por la otra. Sin embargo, no nos referimos aquí a este fenómeno de difusión sino a un intento que tuvo su auge especialmente en Europa alrededor de los años veinte, para explicar el origen y desarrollo de la cultura. Si los evolucionistas del siglo XIX habían elaborado un esquema organizado en estadios, los difusionistas partían de la idea básica de que la humanidad es muy poco inventiva y que la mayor o menor distribución de los rasgos culturales se debían a su difusión desde unos centros determinados.

La posición más extrema, menos científica y, por tanto pronto y rotundamente desprestigiada, fue la de un pequeño grupo de antropólogos británicos asociados con la Universidad de Manchester (Elliott Smith y W. J. Perry, principalmente), que defendieron la hipótesis de que la civilización había surgido en Egipto y desde allí se había difundido por el Viejo Mundo y América. Más

rigurosa y compleja en su planteamiento fue la escuela difusionista representada por autores alemanes y austriacos y comúnmente conocida como la escuela histórico-cultural de Viena, cuya figura más prominente fue el padre Wilhelm Schmidt (1868-1954). Concepto fundamental para estos difusionistas fue el de «círculo cultural» como foco o complejo desde donde se difunden los elementos de la cultura, los cuales pueden encontrarse con otros procedentes de otros círculos, produciendo así una serie de posibilidades de rechazo, aceptación o mezcla en distinto grado. Estos intentos, aunque llenos de erudición y de trabajo por parte de su autores, no sirvieron tampoco para explicar en términos universales y probados la evolución de la cultura, pues, entre otras cosas, quedaba pendiente de explicación el origen de los propios círculos. El difusionismo, entendido a este nivel tan ambicioso, dejó de atraer la atención de la generalidad de los antropólogos, para quedar reducido a unos límites más modestos pero más fecundos dentro del problema más amplio de la dinámica de la cultura.

Funcionalismo y estructuralismo

Los evolucionistas y los difusionistas, así como Franz Boas y sus seguidores, habían tenido en común —a pesar de las profundas diferencias existentes entre estas tres escuelas o tendencias— el interés por lo histórico. Descubrir los orígenes y reconstruir el desarrollo de la cultura a través del tiempo fueron preocupaciones de todos ellos. Un mismo gran interrogante había estimulado sus esfuerzos investigadores, aunque los métodos y enfoques fueran muy distintos en cada caso; ¿cómo la

cultura y las instituciones sociales han llegado a ser lo que son? La evolución de la cultura, su distribución en el espacio, la reconstrucción de lo que había sido su desarrollo fueron los grandes temas que acapararon la atención de la antropología desde sus comienzos hasta el final del primer tercio del siglo xx. Pero no se agotaban aquí las preocupaciones de esta ciencia, pues otros antropólogos enfocaban su interés desde otros ángulos y ensayaban métodos distintos de análisis desde las primeras décadas del siglo, aunque su magisterio y su influencia no se dejaron sentir con toda su fuerza hasta los años treinta. Los orígenes de esta escuela que pasaría a llamarse *funcionalista* se remontan a los trabajos del francés Emile Durkheim, nacido en el mismo año que Franz Boas (1858), pero de trayectoria científica muy diferente pues, entre otras cosas, se definió netamente como un sociólogo. Sin embargo, su influencia fue enorme y en cierto sentido supuso la conexión entre los filósofos sociales franceses de épocas anteriores y la nueva antropología que toma forma y auge en Gran Bretaña en las primeras décadas del siglo xx.

Los conceptos de función y estructura son fundamentales para entender el nuevo método. Las analogías con el mundo orgánico son evidentes; la función hace referencia al proceso —a la fisiología, podríamos decir, del organismo—, mientras la estructura implica la forma, lo permanente. En la base del funcionalismo está también la idea básica de que la cultura y la sociedad son sistemas o conjuntos de partes relacionadas e interdependientes, de modo que si una parte o sector se altera por cualquier causa, se alterarán también los demás. La cultura en su conjunto, así como sus diversos elementos o partes, tienen como *función* satisfacer las necesidades que la vida presenta. Desde otro punto de

vista —y estamos aludiendo a la distinción analítica entre cultura y sociedad—, el sistema social, o conjunto de relaciones establecidas entre los individuos y entre las diversas instituciones, debe mantenerse en un sano equilibrio que garantice la supervivencia del propio sistema. Esta aproximación al estudio de la cultura y de la sociedad descartaba por completo —hablamos del funcionalismo de la primera época— la cuestión de lo que había ocurrido en el pasado porque, entre otras cosas, era algo no observable directamente ni verificable con el mínimo de rigor científico que aquellos funcionalistas se imponían. La oposición, por tanto, del funcionalismo a las posturas extremas de los evolucionistas y de los difusionistas era total, aunque compartía con los postulados de Franz Boas el profundo interés por el trabajo de campo, hasta el punto de que a esta época pertenecen algunas etnografías que se han convertido en modelos para las siguientes generaciones de antropólogos.

El método, que podría calificarse más exactamente como estructural-funcional, presentaba muchas más posibilidades en el orden de la investigación y de la explicación científicas que todos los anteriores, aunque en sus formas más tempranas y radicales no dejara de presentar sus limitaciones y sus parcialismos. Con independencia de su fuerte anti-historicismo —que más tarde superaría, pues en un pasado reciente se encuentran muchas explicaciones que no ofrece el presente—, el funcionalismo exageró la anaología del sistema sociocultural con los organismos vivos o con las máquinas que también funcionan pero son cosas, realidades concretas. Por el contrario, la cultura y la sociedad son abstracciones y el investigador de campo lo que tiene ante sí son individuos que se relacionan entre así y se comportan

según unas normas culturales y no según las leyes naturales del mundo orgánico y menos del mundo físico.

La búsqueda de la función que cada rasgo o complejo cultural cumple dentro del sistema total, el establecimiento de las relaciones entre las diversas funciones y la búsqueda de leyes generales que explicarán el funcionamiento y mantenimiento del sistema social — todos éstos fueron significativos e importantes objetivos de los primeros funcionalistas— se realizaron además dentro del campo limitado de sociedades simples y extrañas a la tradición cultural occidental. Tales sociedades ofrecían unas condiciones de «laboratorio» que hacían más factible la investigación, pero también las teorías elaboradas sobre una experiencia tan limitada tenían que sufrir las lógicas consecuencias. Además, prevalecía en algunos autores una visión un tanto ingenua sobre estas sociedades a las que, al menos implícitamente, se consideraban como eminentemente estáticas en el tiempo, aunque internamente dinámicas, y eminentemente estables y equilibradas, como si el conflicto, la desintegración o el cambio no entraran entre sus posibilidades.

Los pontífices máximos de la escuela o método que estamos comentando son Malinowski y Radcliffe-Brown², ambos pertenecientes a la antropología social británica y maestros de prestigiosos discípulos, muchos de ellos todavía en activo. Malinowski (1884-1942) era de origen polaco, realizó sus estudios de antropología en Inglaterra y enseñó en la London School of Economics y en la universidad norteamericana de Yale. Realizó

² En los últimos años se han publicado en español varias obras de estos autores, ya clásicas, que fueron el resultado de sus investigaciones de campo a principios de este siglo. Figuran en la *Bibliografía* por lo que significan para la historia de la antropología y por lo que tienen de ilustración práctica de lo que es la etnografía.

trabajo de campo en Melanesia y en Australia; durante la primera guerra mundial y a causa de su origen polaco, fue internado y vivió entre 1915 y 1918 en las islas Trobriand, próximas a la costa de Nueva Guinea. Malinowski subrayó en sus trabajos la idea de «función» y de «necesidad», así como la interrelación de las partes que componen el todo. Su contribución más duradera ha sido, muy probablemente, su técnica de trabajo de campo reflejada en sus famosas monografías. Arthur Radcliffe-Brown (1881-1955) nació en Inglaterra y se formó en Cambridge. También el trabajo de campo le llevó a Australia y otros remotos lugares y sus ideas tuvieron un amplio eco a través de sus enseñanzas en Africa del Sur, Australia, Estados Unidos y la Universidad de Oxford. Para Radcliffe-Brown su foco de atención fue el concepto de «estructura social» y la importancia del mantenimiento de esta estructura a través de la función que cumplen las instituciones. Cuando se habla de la «antropología social británica» como un enfoque particular o una rama de la antropología con un especial interés por las relaciones sociales, hay que tener muy en cuenta la influencia de este autor, quien en gran parte fue también responsable del desprecio o la desconfianza por la historia que durante varios lustros ha caracterizado a la antropología británica.

La influencia de Durkheim en Radcliffe-Brown es especialmente notable y su derivación desde el funcionalismo que viene a satisfacer las necesidades del individuo (Malinowski) hasta el interés primordial por la estructura social, se transmite a sus discípulos cuya obra nos sitúa ya, prácticamente, en el momento presente de la antropología, aunque también ahora surgen o resurgen otras tendencias que constituyen el complejo panorama

de la antropología actual que esbozaremos en el siguiente apartado.

Panorama actual

La falta de perspectiva, el gran número de universidades que en el mundo ofrecen un programa en antropología, los centenares de antropólogos que hoy investigan y enseñan, la facilidad y abundancia de los contactos entre estudiantes graduados y antropólogos profesionales que estudian o enseñan dentro y fuera de su país, la abundancia de congresos y reuniones, etc., son factores que hacen que al hablar de la antropología de los últimos años y del momento presente no podamos señalar o destacar nítidamente —como hemos hecho hasta ahora— una escuela o método ni unas cuantas figuras que posean el carisma y la autoridad prácticamente indiscutible que en su tiempo gozaron los autores ya mencionados. Resulta muy difícil, por tanto, presentar dentro de la brevedad y objetivos de este libro una panorámica de la situación actual de la antropología; muchos problemas y muchos nombres deberán quedar necesariamente fuera y el lector tendrá que recurrir más que nunca a la *Bibliografía* para completar esta visión esquemática. Existen, ciertamente, métodos o escuelas que como en el pasado cuentan con notables autores con los cuales comúnmente se identifican determinadas posiciones teóricas y metodológicas, pero la masa de los antropólogos no se siente especialmente vinculada o comprometida a una u otra posición, sino más bien a una selección de aquellos elementos que en cada caso y en relación con su investigación particular tienen

significación y parecen más eficaces. Esta actitud general ya constituye una tónica de la antropología actual.

Una rápida enumeración de las tendencias actuales podría empezar con la que empalma, precisamente, con la más antigua de las escuelas en la historia de la antropología. Naturalmente, nos referimos al evolucionismo que ha resucitado después de la segunda guerra mundial y vuelve a tener predicamento en su nueva forma conocida como «neoevolucionismo». Ya en la década de 1930, el antropólogo norteamericano Leslie White (1900-1975) se opuso al particularismo histórico de Boas y salió en defensa de Morgan y Tylor. White se interesó nuevamente por el descubrimiento de leyes universales sobre la cultura y su desarrollo y propugnó una «ley básica de la evolución». Para White la relación de la cultura con su medio natural es una cuestión básica que supone, en otras palabras, un problema de adaptación que él considera como el factor más importante en su desarrollo. La mera «historia» no es evolución ni tampoco cualquier cambio cultural dentro de una sociedad. Lo que determina la verdadera evolución y el paso de un estadio a otro es la mayor disponibilidad de energía que el hombre puede conseguir y poner a su servicio; la cultura evoluciona en relación directa con el desarrollo o progreso de la tecnología. Julián H. Steward, otro antropólogo norteamericano, se ha interesado también profundamente por los esquemas evolucionistas, aunque su interés se ha fijado en el estudio y comparación de culturas específicas. Su búsqueda se centró en el hallazgo de regularidades o semejanzas en el desarrollo de determinadas culturas, lo que le llevó a comparar la evolución de las civilizaciones del Viejo Mundo y de América. Esta historia de la cultura en su

relación con el medio es lo que Steward llamó «ecología cultural».

Tanto White como Steward —a los que han seguido unos cuantos y notables discípulos que actualmente están en plena madurez— se han visto encuadrados en un enfoque que ha venido en llamarse «materialista cultural» en razón de la importancia primordial concedida al medio, como el factor más determinante de la cultura, y a los niveles tecnológicos y económicos. Si el evolucionismo clásico del siglo XIX se llamó «unilineal», el evolucionismo de Leslie White ha recibido el calificativo de «universal», mientras que la posición y las pretensiones de Julian H. Steward se denominan como «evolución multilineal». No faltan —como ocurre siempre— los críticos de este nuevo evolucionismo, mucho más atemperado y científico que el clásico, y entre las objeciones más firmes hay que contar el hecho de que lo puramente cultural tiene una notable y a veces poderosa influencia sobre el desarrollo y evolución de la propia cultura, no pudiéndose reducir todo al plano de lo material o a las influencias del medio que harían caer en un determinismo inaceptable para muchos.

* * *

En la década de 1930 se inicia una nueva tendencia que se reforzará en la siguiente y que está constituida por los estudios llamados de «cultura y personalidad». Una vez más advertimos al lector la simultaneidad de tendencias y cómo cada una de ellas es como una curva ascendente que en algún momento llega a su cumbre para después iniciar un descenso que nunca es una desaparición absoluta, pues siempre quedan incorporadas

a la corriente general de la antropología elementos útiles que la van enriqueciendo. Emile Durkheim había rechazado todo intento de explicar los fenómenos sociales desde la sicología; esta postura radicalmente sociologista tuvo su influencia —como ya hemos hecho notar— en buena parte de la antropología británica a través, especialmente, de Radcliffe-Brown.

En pleno auge del funcionalismo estructural surge entre algunos discípulos de Boas, en particular Ruth Benedict y Margaret Mead³, el interés por el individuo y por la influencia que en la vida adulta y en la sociedad en general tienen los primeros años de vida, cuando el niño se entrena, se prepara o educa bajo la influencia de sus mayores y según las normas y circunstancias de su cultura específica. Las experiencias positivas y negativas de los primeros años, una educación permisiva o represiva, la escasez permanente de alimentos o una subsistencia asegurada por un medio próspero, son factores determinantes de la personalidad de los miembros de esta sociedad a partir de su experiencia en la infancia y adolescencia. Unos seminarios organizados en la Universidad neoyorquina de Columbia al final de la década de 1930 y en la siguiente, a cargo de Ralph Linton (antropólogo) y Abram Kardiner (sicoanalista) estaban en esta misma tendencia de acercamiento entre la antropología cultural y la sicología o, en otras palabras, entre la cultura y la personalidad. El comportamiento indivi-

³ Ver en la *Bibliografía* las obras más significativas de RUTH BENEDICT y MARGARET MEAD, elaboradas hace más de cuarenta años y tardíamente traducidas al español. Estos trabajos siguen reeditándose en muchos idiomas por el atractivo que tienen para un público que rebasa, con mucho, a los directamente interesados en la antropología cultural. Despiertan especial interés entre los educadores por su atención a los procesos de aprendizaje y enculturación.

dual, y la suma de los comportamientos individuales venían a cobrar su significación en la sociedad; la cultura se reconocía como moldeadora, a su vez, de la personalidad de cada individuo y de la colectividad. Kardiner nos brindó el concepto de «estructura de la personalidad básica» entendida como los aspectos comunes de la personalidad que comparten los miembros de una sociedad determinada; o en palabras de Ralph Linton, «El tipo de personalidad básica de cualquier sociedad es la configuración de la personalidad que comparte la masa de los miembros de la sociedad como consecuencia de las tempranas experiencias que tienen en común».

La antropología —definida en esencia como la ciencia de *cultura*—, veía ahora ampliado y completado su campo de estudio tras haber establecido las íntimas relaciones con la estructura social según la tradición de Durkheim y la posición de los funcionalistas, y con la *personalidad*, que le ponía en contacto con las psicología. El trabajo de campos de estos antropólogos representativos de los estudios de «cultura y personalidad» se realizó una vez más sobre sociedades elementales y muy ajenas a la tradición cultural occidental. Este foco de estudio no está agotado e incluso puede predecírsele un importante futuro por sus íntimas relaciones con los problemas de la *educación* en nuestra sociedad compleja en la que el niño está sujeto a tantas influencias, unas universales y de siempre y otras específicas de nuestra cultura, que exigen el estudio interdisciplinario y en equipo de antropólogos, sociólogos y psicólogos.

En cierto modo relacionado con el enfoque sicologista que acabamos de comentar, aparece en estos últimos años con gran fuerza y con especial impacto el «estructuralismo», representado por Claude Lévi-Strauss, autor francés difícil de clasificar, pues tanto puede considerár-

sele un filósofo como un sociólogo o un antropólogo. Su obra está produciendo un fuerte eco entre los científicos sociales de la presente generación, que le dedican los mayores elogios y las críticas más acerbas. Todo ello coincide con la boga del estructuralismo como método de investigación surgido en el campo de la lingüística y hoy aplicado a la generalidad de las ciencias sociales. No se trata en el caso de Lévi-Strauss exactamente del estructuralismo que ya implantara hace varias décadas la antropología social británica, sino de algo más personal, aunque no faltan en su obra trabajos muy en línea con esa tradición y que recoge en un volumen que lleva por título, precisamente, *Antropología estructural*.

Lo más significativo de la aportación de Lévi-Strauss parece estar en su atención al nivel inconsciente de la cultura y a las analogías entre cultura y lenguaje, sometiendo a la primera al tipo de análisis de la lingüística moderna, sin que falte la utilización de las matemáticas en los intentos de establecer conjuntos de oposiciones binarias (cielo y tierra, frío y calor, norte y sur, izquierda y derecha) y el tratamiento estadístico de los datos. El método ofrece sus mejores resultados en relación con sociedades «primitivas» o «arcaicas», o al menos es en este ámbito donde Lévi-Strauss lo ha aplicado hasta ahora. Lo que se intenta es descubrir las estructuras mentales que subyacen en el comportamiento humano, y temas favoritos de este autor han sido los mitos (observe la estrecha relación entre cultura y lenguaje en este tema) y el tabú de incesto, donde la relación entre lo puramente biológico y lo cultural es también fundamental. *El totemismo en la actualidad* y *El pensamiento salvaje* son dos obras de Lévi-Strauss cuyos títulos ya reflejan claramente las inclinaciones del autor.

Como expresión cada vez más fuerte de los inten-

tos de la antropología por conocer las culturas desde dentro, a través de los ojos y de la mente de sus portadores, tenemos un campo de investigación que viene desarrollándose en los últimos años bajo el nombre de «etnosemática», también conocido como «la nueva etnografía». La lengua vuelve a tener aquí una gran importancia porque el objetivo esencial es evitar la distorsión que siempre se produce al trasladar o traducir un sistema sociocultural a las categorías mentales del propio sistema del investigador. Toda sociedad encuentra en su cultura un medio de observar, clasificar y categorizar el mundo que le rodea y sus experiencias sociales. Descubrir estas categorías y estos conceptos y utilizarlos en la descripción de los fenómenos que se observan es lo que constituye la llamada «nueva etnografía».

Como decíamos al principio, el panorama actual de la antropología es muy complejo y no se puede hablar de la supremacía de un enfoque o tendencia sobre otro. El antropólogo de hoy es generalmente más ecléctico y en la combinación de distintos enfoques encuentra un instrumental de análisis más rico, más objetivo y más ponderado. Esta situación resulta todavía más fecunda cuando la antropología se muestra muy bien dispuesta a establecer relaciones con otras ciencias sociales y cuando los antropólogos se abren más a la tarea interdisciplinaria y en equipo.

Estas nuevas posiciones y actitudes de la antropología no se han limitado al nivel de los métodos, sino que se han producido también novedades y progresos en cuanto a la temática. Al mismo tiempo que la ciencia antropológica amplía su óptica y cubre un espectro más amplio del fenómeno humano, el antropólogo como individuo se especializa más y más y perfecciona sus técnicas de trabajo a las que incorpora cualquier instru-

mento útil de las ciencias físiconaturales. Así ocurre al arqueólogo en sus análisis y datación de materiales o al etnólogo con la cuantificación de sus datos y el establecimiento de correlaciones. El uso de computadoras se va hacinedo algo normal en antropología y mientras las interpretaciones tratan de ser más comprensivas y más «humanizadas», las técnicas son progresivamente más científicas y exigen una mayor cooperación de la física, la química o las matemáticas.

Hay un interés creciente por el estudio de la sociedad moderna urbano-industrial que da lugar a la aparición de especialidades como la «antropología urbana», la «antropología industrial» o la «antropología médica», todas ellas muy dentro de la vertiente que conocemos como *antropología aplicada*. El interés por las sociedades campesinas sigue en aumento tras varias décadas de una atención que vino a sustituir la que durante mucho tiempo prestó la antropología a las sociedades simples o «primitivas». Otra característica de hoy (más notable allí donde la ausencia había sido más ostensible) es la mayor importancia dada a lo *cultural* por los llamados antropólogos sociales. Lo ha observado muy certeramente un antropólogo británico, John Beattie, al afirmar que durante muchos años la «cultura» había sido considerada, en el mejor de los casos, como interés marginal de los antropólogos sociales de orientación estructuralista, mientras que en la actualidad es casi general la opinión que reconoce en el antropólogo social su preocupación directa y legítima por ambas dimensiones⁴, con lo cual ha venido a cerrarse una importante brecha abierta durante algún tiempo dentro de la antropología.

En resumen, podemos hablar de un desarrollo en

⁴ JOHN BEATTIE: *Otras culturas*, pág. 91.

sentido horizontal que conecta cada vez más unos métodos con otros, unas escuelas con otras, y a todas las ciencias sociales entre sí. Asimismo, un desarrollo de la dimensión temporal que vuelve a la antropología cultural su interés por la totalidad de la «historia» humana, por la evolución de la cultura, por la dinámica o el cambio cultural, por el enfoque diacrónico al que tanto puede contribuir la etnohistoria como el más joven de los métodos de la antropología cultural. Igualmente se observa un incremento de las relaciones entre la antropología cultural, la antropología física y las ciencias naturales a través de enfoques tan interesantes como el que supone la *ecología* en cuanto estudio de las relaciones adaptativas del hombre con el medio.

* * *

El resurgir, por no decir el nacimiento, de la antropología en España después de manifestaciones tan tempranas como significativas en el siglo pasado, es un hecho que no puede dejar de mencionarse en esta breve historia de esta breve obra dirigida especialmente al lector español. Probablemente el hecho más expresivo del entusiasmo actual y del afianzamiento de la antropología dentro de la Universidad, haya sido la Primera Reunión de Antropólogos Españoles, celebrada en Sevilla en 1973 y seguida por una Segunda Reunión en Segovia (1974), y el Primer Congreso Español de Antropología, celebrado en Barcelona en 1977. Un volumen editado por el autor del presente libro puede dar idea bastante

exacta de la situación actual y de las perspectivas de la investigación antropológica en España en todos sus campos⁵.

⁵ *Primera Reunión de Antropólogos Españoles. Actas, Comunicaciones, Documentación.* (Alfredo Jiménez, editor). Universidad de Sevilla, 1975. Ver también los siguientes artículos: Claudio Esteva Fabregat: «La etnología española y sus problemas»; JOSÉ ALCINA FRANCH: «La antropología americanista en España: 1950-1970».

CAPÍTULO CUARTO

CONCEPTO ANTROPOLOGICO DE CULTURA

Este capítulo y los siguientes están especialmente dedicados a la *cultura* como el concepto más fundamental para la antropología y el que más puede ayudarnos a comprender y evaluar lo que es esta ciencia. Hemos utilizado repetidas veces el término en los capítulos anteriores y el orden de exposición podría haber sido distinto al que nosotros hemos elegido, pues ya quedó advertido que sólo al final de este libro podríamos estar en condiciones de entender cabalmente— aunque a un nivel elemental— nuestros dos grandes conceptos de «antropología» y «cultura». La dependencia mutua entre ambos conceptos es tan profunda y esencial que uno solamente se entiende y se explica por el otro. Qué entiende la antropología por cultura; qué función cumple la cultura; qué relaciones y efectos tiene la cultura respecto de la sociedad y la personalidad; cómo ha evolucionado la cultura a lo largo de la historia de la humanidad; qué supone la educación dentro del sistema cultural, son los que temas que a partir de aquí componen el resto de la obra.

Diversos conceptos de «cultura»

Pocos términos tienen un uso más amplio y frecuente que el de cultura. Podríamos hablar, en primer lugar, de la acepción vulgar y corriente del término, según lo entiende y utiliza el hombre de la calle en la conversación diaria. «Cultura» en estas situaciones se refiere a los conocimientos adquiridos de manera formal en la escuela, el instituto, la academia o la universidad o, de manera informal, a través de la lectura, los viajes o por otros medios similares.. De esta concepción de la cultura surgen expresiones muy comunes como: «Fulano posee una gran cultura general». Es evidente que esta cultura de que aquí se habla está formada por una diversidad de conocimientos y de niveles que van desde saber leer y escribir, más las cuatro reglas, hasta la formación que se buscaba no hace mucho todavía en ciertas facultades universitarias. Aprender aritmética, gramática, literatura, arte, historia, geografía, etc., era adquirir cultura y esta adquisición servía para conseguir un trabajo o para distinguirse ciertas personas o clases de la masa. Dentro de esta misma acepción del término se producen otras expresiones como las siguientes: «Fulano tiene muy poca cultura», o «Este pueblo es muy atrasado y no tiene cultura».

La cultura se ha entendido también, y se sigue entendiendo, como un campo más restringido y exquisito al que sólo tiene acceso una minoría. Es algo semejante a lo anterior, pero de nivel superior y presupone no solamente conocimientos sino además una manera de ser y de estar, unas formas y un estilo de vida. Esta segunda acepción que tratamos de delinear aquí tuvo especial fuerza y sentido en otros tiempos, especialmente en el Renacimiento europeo cuando surge esa manifestación

que llamamos Humanismo. Poseer cultura significaba cultivar el espíritu, adornarse con una serie de elementos y de formas de vida que se convirtieron en un ideal y dieron lugar a un prototipo de persona: el caballero. Como eran tiempos de «renacimiento», lo que la sociedad europea de entonces valoraba era aquello que tenía sus raíces en el mundo greco-romano: las lenguas clásicas, la literatura, la filosofía, la música, las bellas artes... La época imponía también la necesidad de saber montar a caballo, manejar las armas, ser cortés con las señoras, ser valiente, generoso y leal... A este conjunto de conocimientos y a este ideal de vida es lo que aquí clasificamos como concepto *humanístico* de la cultura que ha persistido hasta nuestros tiempos, aunque cambiando en sus formas externas.

Evidentemente el concepto resulta muy restringido y selecto, pues en pleno Renacimiento empezaba por excluir a las señoras, que si bien eran objeto de las atenciones y galanterías de los caballeros, les estaba prácticamente negado el acceso a una «cultura» eminentemente masculina. Esta discriminación no ha desaparecido por completo y en tiempos no muy lejanos todavía dominaba la idea de que la universidad no era ámbito apropiado para las mujeres; poco a poco, esta institución fue abriendo sus puertas, empezando, curiosamente, por esas facultades humanísticas donde parece que no se aprendía nada práctico y la presencia allí de la mujer no ofrecía peligros para un mundo dominado por el hombre. Por supuesto que si la discriminación se daba entre sexos de una misma clase social, esta cultura humanística quedaba también totalmente negada en la práctica para la masa de la población, que ni siquiera se planteaba la posibilidad de alcanzarla. La cultura humanística que empezó siendo una cultura de *sexo* fue, y todavía es

—como se diría en lenguaje de hoy—, una cultura de *clase*.

Ninguno de estos dos conceptos de cultura que acabamos de señalar satisfacen los objetivos de la antropología. No son más que una parte del concepto que la antropología ha tenido que descubrir, que objetivar y convertir en un instrumento para el estudio y la comprensión del hombre. La cultura, en términos científicos, es mucho más. Es tanto que podemos decir que la cultura hace al hombre, que sin cultura no hay humanidad sino pura animalidad. En el terreno de la fe se dice que el hombre es hombre porque está dotado de alma; en el terreno de la ciencia, que es en el que nos estamos moviendo ahora, repetimos que el hombre es hombre porque a lo largo de un proceso de cientos de miles de años ha sumado a su dimensión biológica su dimensión cultural y a este proceso lo llamábamos en otro lugar *hominización*.

También hemos dicho repetidas veces que esta cultura de la que ahora hablamos es un concepto que debemos a la antropología, ciencia que sólo tiene algo más de cien años. Y en este punto, la pregunta inevitable es la siguiente: ¿Cómo es posible que algo tan trascendental, tan significativo y crucial para definir la específica naturaleza del ser humano, no se haya objetivado y definido hasta prácticamente ayer, después de milenios durante los cuales todas las grandes tradiciones culturales del mundo se han venido planteando el problema del hombre? ¿Cómo es posible que el hombre no haya tenido antes conciencia de un atributo que le distingue del resto de los seres vivos? Por supuesto que el vulgo, el filósofo y el historiador han atisbado la existencia de esta dimensión, la han intuido, pero no la han hecho explícita y mucho menos no la han sometido a un estu-

dio sistemático ni la han convertido en un instrumento de análisis con los requisitos propios de la ciencia.

Pero intentemos responder a los interrogantes que hemos planteado. La respuesta tiene que ser múltiple porque son diversos los factores que llevaron a esta situación. En primer lugar, hay que tener en cuenta la propia naturaleza de la *cultura*, que no es una realidad tangible sino una abstracción que el propio hombre debe realizar, debe elaborar, ya que el fenómeno cultural no es como un fenómeno natural (la lluvia, la reproducción biológica, la reacción de dos sustancias químicas...) que puede observarse directamente, medirse, y en muchos casos repetirse y controlar en el laboratorio. La cultura es algo tan nuestro, tan unido a nuestra naturaleza y, más que unido, generador y conformador de nuestra naturaleza, que es explicable que el hombre no llegue a reparar en su propia existencia o que confunda hombre y cultura como la misma cosa que sólo en cierto modo son. La cultura es algo así como nuestro propio rostro, que llevamos siempre consigo pero que no vemos; cada uno de nosotros necesita un espejo para verse y darse cuenta de sus propias facciones, para tener conciencia de su propia imagen. Un antropólogo ha utilizado también la idea de que la cultura es como el aire en el que vivimos; nos es vital su existencia, pero llegamos a olvidarnos de que vivimos rodeados del aire que respiramos. Tiene que ocurrir algo a este aire, faltarnos o enrarecerse como ocurre en una habitación cerrada donde todos fuman, para que empecemos a hablar del aire, a tenerlo en cuenta y echarlo de menos.

Y aquí viene otra respuesta parcial a la misma pregunta. Mientras el hombre vivió encerrado en pequeños mundos, no se daban las circunstancias propicias para alcanzar una objetivación del fenómeno cultural.

Y un pequeño mundo era el mundo mediterráneo, cuna de nuestra tradición intelectual que con el tiempo daría nacimiento a las ciencias y entre ellas a la antropología. Ya mencionamos a Herodoto y Tácito como dos autores de la antigüedad que al entrar en contacto con gentes extrañas a su propio mundo, sufrieron el impacto consiguiente y lo reflejaron en sus obras. El hecho se habrá repetido muchas veces en otras áreas culturales del mundo y de algunos casos también tenemos constancia escrita. Pero hacía falta algo más para que se rebasara el puro y limitado interés de unos cuantos autores y sacudiera, por así decirlo, a toda una sociedad encerrada en sí misma y que había bautizado un cabo de la Península Ibérica como el «Fin de la Tierra». Esta es la aportación empírica que supuso la era de los grandes descubrimientos geográficos iniciados por españoles y portugueses en el siglo xv. A ello aludíamos en su momento y esto sí que fue una sacudida para la conciencia europea, muy superior a la que nuestra generación ha vivido con la llegada del primer hombre a la Luna. Se descubrió entonces un Nuevo Mundo, en realidad se descubrieron muchos «mundos» poblados por gente de razas muy ditsintas y de culturas muy diferentes.

Las bases estaban sentadas, pero había que esperar todavía otro acontecimiento: el nacimiento de las ciencias naturales y sociales que supieran encontrar sentido a esa multitud de fenómenos que se presentaban a nuestra observación. Porque durante siglos las reacciones oscilaron entre la simple curiosidad o el desprecio por esas nuevas gentes, hasta el punto de que se dudó si eran realmente seres humanos, individuos con razón iguales que nosotros. El avance de las ciencias fue venciendo prejuicios y, como hemos visto en el capítulo tercero, ya en la segunda mitad del siglo xix la cuestión comenzó a

plantearse y responderse en términos científicos. Por lo que a nuestros intereses respecta, había nacido la antropología, la ciencia del hombre y su cultura.

La cultura según la antropología

Tal vez sea ya el momento de que digamos algo sobre el concepto antropológico de cultura, pues hasta ahora no hemos pasado de afirmar lo que no es. Nos hemos resistido a la fácil tentación de *definir* la cultura, porque creemos que ninguna definición hace justicia realmente a lo que es y significa. Esta es una de las tareas permanentes de la antropología y probablemente hay tantas definiciones de cultura como antropólogos. Ya en los años cincuenta, dos antropólogos recopilaron y comentaron doscientas definiciones con el propósito de llegar a un consenso, a una definición común que pudiera sintetizar lo que había detrás de tantos intentos. Definir con unas cuantas palabras la cultura puede resultar vano o, en el mejor de los casos, de muy limitada utilidad. No es por el camino de la definición formal como podemos llegar realmente a captar lo que es la cultura; sin embargo, una definición puede ayudarnos y si es así cómo no empezar por la primera definición que un antropólogo nos dio de la cultura. El evolucionista Tylor la definía así: «Ese conjunto complejo que incluye conocimiento, creencias, arte, moral, ley, costumbre, y cualquier otra facultad o hábito adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad».

Esta es una definición que se sitúa en el grupo de las que tratan de ser exhaustivas, de no dejar fuera nada de lo que puede formar parte del concepto, de ahí esa larga enumeración de elementos y la expresión «y cual-

quier otra...», con la que el autor quería suplir cualquier omisión. La definición de Tylor tiene, aparte de ser la primera en la historia de la antropología, otra precisión muy interesante cuando subraya lo de «adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad». En efecto, la cultura es algo *aprendido*, no heredado genéticamente, sino transmitido en el seno de la sociedad, que se convierte en el requisito indispensable para que se produzca el fenómeno de la cultura, de su evolución y de su transmisión de una generación a otra, y a veces, de una sociedad a otra.

En un mínimo de palabras, *cultura es comportamiento aprendido*. Son formas y maneras de actuar, de hacer las cosas, de preverlas, de pensarlas, de evaluarlas; formas y maneras de tomar decisiones, de resolver problemas, de encontrar respuesta y solución para las cosas pequeñas y para los grandes problemas y misterios que sólo el hombre se plantea: su origen y destino, la vida y la muerte, la existencia de fuerzas que están más allá del control humano, pero actuando sobre el hombre para bien o para mal. Cada sociedad tiene su manera de contemplar y explicarse el universo (su cosmovisión); tiene su sistema de valores para jerarquizar las opciones que en los momentos críticos deben sopesarse para rechazar unas y tomar otra. Todo esto lleva a los miembros de una sociedad a actuar colectivamente y habitualmente de una manera sistemática, no caprichosa, tampoco rígida, sino siempre dentro de unos límites de tolerancia y aceptación por parte de la comunidad, del grupo. Este comportamiento colectivo, social, no obedece a los instintos que, como en los demás animales, también existen y funcionan en el hombre; este comportamiento lo aprende el hombre a partir de su nacimiento y se convierte muy pronto en la parte más significativa, con mucho, de

su comportamiento total. Los instintos quedan como encubiertos, en buena medida dominados, regulados, por las normas culturales; el hombre siente los impulsos de sus instintos pero generalmente los controla y satisface según las normas y hábitos de su cultura.

Los estudios cada vez más sistemáticos que se realizan sobre el comportamiento de los animales (en particular los primates no humanos como el gorila y el chimpancé), parecen indicar que también existe en ciertos animales una capacidad para aprender y una habilidad para utilizar instrumentos (aunque sean tan simples como un palo) y una actividad de grupo para defenderse y obtener alimento. También entre los animales existe la comunicación y entre los primates no humanos se han identificado un número de gritos o sonidos cada uno con un significado determinado y constante. No sabemos lo que la etología (estudio del comportamiento animal) y la primatología o estudio de nuestros parientes más cercanos, podrán revelarnos en el futuro sobre la conducta animal, pero creemos poder asegurar que la definición de cultura como «comportamiento aprendido» es y será aplicable solamente al hombre. Lo que observamos en algunos animales son atisbos de «cultura», simples indicios de la existencia de una inteligencia que está al comienzo de un camino que el «hombre» comenzó a recorrer hace millones de años. La diferencia es tan enorme en lo cuantitativo y en lo cualitativo, entre la capacidad de aprendizaje y comunicación simbólica del hombre y la capacidad que puedan poseer los animales que, una vez más, podemos concluir que el hombre es el único animal que posee cultura. Y, a la inversa, podríamos ahora definir la cultura como todo aquello que el hombre realiza y que no pueden realizar los demás animales.

La cultura así entendida —que se nos aparece ya

como algo muy lejos y muy por encima de los conceptos estrechos de cultura que al principio comentamos— la podemos contemplar en dos niveles. En primer lugar, podríamos hablar de Cultura, con mayúscula, para referirnos a esta dimensión exclusivamente humana, pero, al mismo tiempo, universal en cuanto que es atributo de *todos* los hombres, de toda la humanidad. Esta afirmación es particularmente cierta a partir de la aparición del *Homo sapiens* y la desaparición de cualquier otra especie humana. Todos los hombres que hoy pueblan la tierra —como ya apuntábamos en el capítulo primero— son miembros de una sola especie y las diferencias que apreciamos entre unos grupos y otros son de nivel racial, lo cual significa muy poco en zoología, que es adonde pertenecen estos conceptos. En cuanto seres humanos, en cuanto miembros de la especie *Homo sapiens*, todos los hombres y todos los grupos poseen cultura y potencialmente pueden alcanzar y realizar los mismos objetivos; otra cosa es que las circunstancias ambientales o históricas hayan producido o mantenido una serie de estadios o fases en la evolución cultural que clasifica todavía hoy a unos grupos como nómadas cazadores y a otros como miembros de sociedad urbano-industrial; o que una mezcla de historia, prejuicios, intereses económicos, etc., haya convertido a unos grupos en dominantes y explotadores y a otros grupos en dominados y explotados y además queramos justificar esta situación con alusiones a una supuesta inferioridad racial. Es obvio, en definitiva, que concebida la cultura en los términos que lo hace la antropología, no tiene sentido hablar de «pueblos sin cultura» o afirmar de alguien que es «inculto», porque sería como negar su condición humana.

Ahora bien, si hay una cultura con mayúscula, hay

también muchas culturas con minúscula. Es decir, muchos conjuntos o sistemas de comportamiento que son propios de un grupo o sociedad que se distingue de otros, precisamente por su peculiar comportamiento. Este es el otro nivel que nos interesa destacar porque a fuerza de ser evidente, lo dejamos de ver y lo olvidamos en la práctica. La pluralidad cultural es enorme y podemos considerarla como una riqueza de la humanidad; variedad que se da en estratos verticales cuando hablamos de la cultura de sociedad simples o de sociedad complejas; o en sentido horizontal cuando dentro de un mismo nivel cultural apreciamos una diversidad de formas que pueden manifestarse en las distintas lenguas de un continente o de un país, en las distintas formas de vestir, en los distintos gustos al comer o en las diversas formas de entender y practicar la religión, incluso dentro de una misma fe.

Este hecho de la pluralidad cultural está magníficamente recogido en una definición de cultura, plenamente aceptable por la antropología, que nos diera Ortega y Gasset hace cincuenta años. Decía este pensador: «La vida es primeramente un conjunto de problemas esenciales a los que el hombre responde con un conjunto de soluciones: la cultura. Como son posibles muchos conjuntos de soluciones, quiere decirse que han existido y existen muchas culturas... la cultura no consiste en otra cosa que en hallar una ecuación con que resolvamos el problema de la vida».

Si volvemos por un momento a las dos acepciones de cultura que manejamos al principio de este capítulo, será fácil concluir que el concepto antropológico de cultura es inmensamente más amplio que lo que allí se

entendía. Ciertas cosas que se aprenden en determinados centros son parte, indudablemente, de la cultura porque el mecanismo de transmisión no ha sido genético sino social y porque esos conocimientos formales también pertenecen al conjunto total de conocimientos y experiencias de esa sociedad. Pero hasta en las sociedades más simples, sus miembros saben y aprenden muchas cosas que también son «cultura».

En la mayoría de los casos lo que separa una cultura de otra es la mayor o menor efectividad o complejidad de sus tecnologías, pero el individuo que sabe fabricar su choza, cultivar su campo, cazar con sus rudimentarias armas, etc., no es inculto en absoluto; simplemente posee una cultura distinta que en otros aspectos como la organización familiar o sus creencias, puede ser mucho más compleja que la cultura de quien aprende a construir viviendas en una Escuela de Arquitectura. Asimismo, las formas de actuar y pensar de un caballero del Renacimiento no eran más que una subcultura o sector de la cultura total de una época y de un país o área cultural. También el miembro de la naciente burguesía de aquella época, el artesano y el campesino poseían cultura y participaban de la cultura europea del siglo XVI que no era patrimonio exclusivo de un estamento. Si componer versos, montar a caballo y manejar las armas eran manifestaciones *culturales*, también lo son para la antropología el fabricar los tejidos que vestían aquellos caballeros, asistir a la pequeña iglesia del pueblo, formar una familia, trabajar los campos y hablar a su manera una lengua que quizás nunca aprendieran a escribir. Pero no por eso dejaban aquellos estamentos de la sociedad de ser cultos, es decir, de poseer cultura.

Las ciencias sociales, en su propósito de ser *científicas*, utilizan con frecuencia métodos y conceptos propios de las ciencias naturales. En antropología, la escuela funcionalista de Radcliffe-Brown incluso concebía a la antropología social como una «ciencia natural». Sin traspasar los límites y las posibilidades que siempre han de separar las ciencias físiconaturales de las que se ocupan de algo tan peculiar como es el comportamiento humano, es positivo que los científicos sociales pretendan actuar con el rigor de sus colegas que contemplan y manipulan el mundo natural, y que traten de aproximarse lo más posible a la formulación de leyes generales sobre el comportamiento sociocultural. Dentro de este espíritu de acercamiento entre ambas esferas científicas, han resultado de gran utilidad algunos conceptos como el de *sistema* empleado por las ciencias físiconaturales para concebir y explicar la existencia y funcionamiento de «universos» tan distintos como el sistema solar o el sistema atómico. La palabra sistema nos trae la idea de un conjunto de elementos o partes que son interdependientes, de tal modo que los efectos producidos en alguna de las partes repercutirán en el resto. Esta idea de «sistema» ha servido para crear una imagen de esas dos abstracciones que constituyen el fundamento de las ciencias sociales: el sistema cultural y el sistema social, o «cultura» y «sociedad».

Es muy importante a nivel analítico tener una idea clara y distinguir entre cultura y sociedad, aunque en la práctica no sea fácil por la íntima unión que existen entre ellas. La sociedad supone un conjunto de individuos que actúan y viven de manera organizada y cuya observación hace posible para el investigador el abstraer

o construir un modelo de estructura o sistema en el que pueden observarse diferencias en la posición o función que cumple cada individuo y cada subgrupo dentro del grupo total. En este sentido, son numerosas las especies animales, superiores e inferiores, que «viven en sociedad», por lo que la organización social no es el atributo que distingue al hombre de los demás animales, aunque por supuesto la sociedad humana es de una complejidad muy superior y además se rige por unas normas que no son las puramente instintivas.

La sociedad es un requisito indispensable pero no suficiente para la existencia de la cultura. La combinación de los dos sistemas (el social y el cultural) en la vida de una misma especie es la que da lugar a la singularidad del hombre. Los primates no humanos como el gorila y el chimpancé se constituyen en grupos estables con jerarquía reconocida por todos sus miembros, con una distribución de funciones, aparte de las biológicas, con una disposición sobre el terreno para la consecución del alimento y la defensa del grupo, etc., que permiten hablar de una pequeña sociedad, de un sistema en el que cada miembro tiene su lugar y su papel. Pero en estos animales su organización social es básica o exclusivamente instintiva y, por lo tanto, es limitada y siempre la misma dentro de una misma especie. Cuando la superior inteligencia del hombre, gracias a su superior cerebro, produce la cultura, tenemos una sociedad cuyos individuos actúan y se relacionan entre sí de acuerdo con las normas emanadas de su cultura y, muy en segundo lugar, de sus instintos. De no existir la sociedad, el ser humano sería incapaz de sobrevivir, y en el caso de mantenerse dentro de los límites estrictos de la familia, las posibilidades de desarrollo de la cultura serían mínimas. No sólo es la sociedad el ámbito donde la

cultura se desarrolla y se transmite de una generación a otra, sino que la evolución cultural necesita en la práctica —como la historia demuestra— el contacto entre «sociedades» que se fecundan mutuamente con ideas y soluciones que surgen en una y pasan a otras.

Pero precisamente porque en el hombre es inconcebible la cultura sin la sociedad, tendemos de hecho a confundir ambos conceptos, lo que no deja de ser peligroso en las ciencias sociales, cuya misión es analizar en profundidad este intrincado mundo de lo humano. Cultura y sociedad son como las caras de una misma moneda; sin cara o sin cruz, no hay moneda. La moneda es la cara y la cruz, pero cara y cruz son distintas. En la práctica profesional podríamos decir que la sociología ha subrayado en sus investigaciones el aspecto social del hombre, el sistema social; la antropología, por su parte, se ha centrado en el sistema cultural. Pero ni el sociólogo puede dejar de tener en cuenta la dimensión cultural, ni el antropólogo puede ignorar que la cultura que él observa y analiza es, en realidad, el conjunto de relaciones que mantienen unos individuos con otros; estas relaciones, a su vez, reflejan la existencia de una red o estructura que es la organización social. Tan unidas aparecen en la práctica estas dos dimensiones, que ya hemos visto cómo alguna escuela antropológica se centraba en el análisis de la estructura social, con lo cual borraba prácticamente la distinción entre antropología y sociología, pues no quedaba más diferencia que en cuanto antropólogos estudiaban sociedades muy simples y utilizaban determinadas técnicas en el trabajo de campo.

No obstante, la auténtica naturaleza de la organización social humana y su enorme variedad de niveles y formas se deben a la cultura. La relación y la diferencia

las ha expresado muy bien Raymond Firth, antropólogo británico, al declarar: «Si la sociedad se considera que es un conjunto organizado de individuos con una forma determinada de vida, la cultura es esa forma de vida. Si la sociedad se considera un conjunto de relaciones sociales, entonces la cultura es el contenido de esas relaciones...»¹. En efecto, la cultura es la que colorea, la que moldea y crea la imagen de la sociedad que contemplamos.

Lo que hacen los individuos, en cuanto miembros de una sociedad; el tipo de relaciones que establecen entre sí, desde la forma de matrimonio y la organización familiar hasta la organización política y económica; la jerarquía de valores y las creencias que determinan gran parte de su comportamiento colectivo; todos los estatus ocupados por los individuos o conjuntos de individuos (grupos de sexo o de edad, estamentos, clases sociales...), y todos los roles o papeles correspondientes a sus status, están dictados por la cultura específica de esa sociedad. Podemos hablar de la universalidad de la familia como institución que aparece en todas las sociedades humanas, pero la variedad de formas en que se organiza y actúa la familia en cada sociedad es de orden cultural; lo mismo cabe decir de las instituciones políticas o económicas o de cualquier otra. Si el hombre es animal social por sus instintos, la sociedad humana es una variedad prácticamente ilimitada y el nivel de complejidad social está íntimamente ligado al nivel de complejidad cultural, y viceversa. Si cultura y sociedad son *sistemas* distintos, no son sistemas independientes sino que entre ellos existe como a un nivel superior la misma interdependencia que actúa dentro de cada sistema.

¹ RAYMOND FIRTH: *Elements of social organization*, pág. 27.

Aspectos del sistema cultural

El análisis del sistema cultural permite y exige la delimitación de una serie de aspectos, niveles o subsistemas que tomados en conjunto constituyen la enorme complejidad de lo que estamos llamando cultura. El antropólogo no puede abarcar la totalidad cultural a un mismo tiempo, aunque un principio fundamentalísimo de su ciencia sea la naturaleza *sistémica*, integradora, de la cultura. No sólo a efectos de análisis —que supone la división en partes—, sino a efectos prácticos de especialización, el antropólogo generalmente se concentra en uno de los varios aspectos o subsistemas del sistema total. De ellos vamos a hablar en los párrafos siguientes y así daremos un paso más en la comprensión del concepto.

Cualquier división, aunque sea de carácter analítico, de algo que por definición no es divisible ni separable en la realidad, tiene que tener mucho de convencional y depender bastante de la posición teórica o de los intereses concretos que cada persona o escuela mantengan. A principios de siglo los antropólogos mostraron gran preocupación por recoger la mayor cantidad posible de información sobre culturas a punto de transformarse o desaparecer; estaban además guiados por la idea de establecer áreas culturales que abarcaran culturas semejantes; en este sentido se utilizó mucho el concepto de «rasgo cultural» como unidad pequeña y fácilmente identificable. Una prenda de vestir, un tipo de arma, una clase de alimento, una norma para establecer la ascendencia-descendencia y decenas y decenas de rasgos de semejante categoría, llevaban a la confección de un inventario cultural. Un conjunto de rasgos constituía un

complejo y así, sucesivamente, podría llegarse a la contemplación de la totalidad cultural.

Esta división en partículas culturales o rasgos —generalmente referidos a lo que en próximas páginas llamaremos «cultura material»— quedó completamente superado por la concepción estructural-funcional de la cultura que ha dado lugar a la delimitación de subsistemas y a subrayar la importancia de descubrir la relación causa-efecto entre todos los subsistemas y su contribución al funcionamiento del sistema total. Si se toma cualquiera de los manuales de antropología cultural e incluso la mayor parte de las etnografías elaboradas por los antropólogos, encontraremos en sus índices una serie de capítulos que responden, esencialmente, a esta concepción de la cultura como divisible en aspectos que se van estudiando por separado para después establecer la relación entre ellos. En otros tiempos, los antropólogos se han referido a estos aspectos localizables en todas las culturas como «universales» o «comunes denominares».

He aquí, como ilustración práctica, la enumeración de tales aspectos en uno de estos manuales² utilizados por miles de estudiantes en los Estados Unidos; cada uno de dichos aspectos figura en el libro como un capítulo: «Cultura material», «Organización económica», «Organización social», «Organización política», «Control social», «Cosmovisión: conocimiento y creencia», «Arte y juego», «Lengua». Cualquier otra enumeración se parecerá bastante y las diferencias pueden ser puramente superficiales, tales como usar un término distinto pero sinónimo o presentar estos «aspectos» en un orden diferente. Ya hemos dicho que para alguna escuela de

² FÉLIX M. KEESING: *Cultural anthropology. The science of custom.*

antropología el capítulo más importante era el llamado «organización social» o «estructura social», cuya sutil distinción también se han encargado de hacer algunos antropólogos. Pero de acuerdo con la naturaleza sistémica de la cultura, que anteriormente hemos destacado, ningún aspecto puede entenderse cabalmente sin relación a los otros, ni tampoco uno es más fundamental que otro. En realidad, se puede empezar por cualquiera de ellos con la seguridad de que nos llevará a todos los demás; también es cierto que algún aspecto puede poseer un especial significado o fuerza en una cultura determinada; descubrir esa función predominante es parte de la tarea del antropólogo y ayudará a definir y conocer mejor esa cultura. Aunque si no somos prudentes y avisados podemos caer en los estereotipos y en las falsas simplificaciones tan abundantes en la Historia que llevan a pensar y admitir, por ejemplo, que lo fundamental y casi lo único importante en la cultura griega era el arte y la filosofía, olvidando que también la economía, la organización social y política y todos los demás aspectos de la cultura estaban presentes y operantes.

La integración e interdependencia de los diversos aspectos del sistema cultural es un hecho universal que se hace evidente al antropólogo en su trabajo de campo y que puede apreciar también cualquiera que sepa observar inteligentemente. Miles de ejemplos tomados de las más diversas culturas pueden ilustrar este hecho; tomemos nosotros uno muy próximo a nuestra propia realidad como es la «fiesta» que los pueblos o comunidades campesinas de muchos países de Europa celebran anualmente. Esta fiesta contiene elementos y actividades muy comunes como los siguientes: actos religiosos en honor de un santo patrón o ceremonia de acción de gracias y petición de favores, con especial relación al

campo o al mar según sea el tipo de economía predominante; feria con compra-venta o intercambio de productos, como puede ser el ganado; montaje de alguna estructura o fabricación de objetos que aluden o sirven de exorno a la fiesta; bailes con exhibición de trajes y acompañamiento de música, todo ello de carácter «tradicional»; tal vez renovación de cargos públicos (profanos y religiosos); intensa relación social entre individuos, familias y grupos que particularmente en ese día intercambian visitas y obsequios, establecen compromisos de noviazgo o matrimonio o celebran bodas, etc., etc. Al final de la jornada sería muy difícil, si no imposible calificar la fiesta como «religiosa», «económica», «política» o «social», porque todos estos aspectos de la cultura y además el «arte», el «control social», la «estratificación social» mediante el mayor o menor rango y protagonismo de los asistentes, han actuado interdependientemente para configurar ese acontecimiento complejo que denominamos como un «día de fiesta» o la «fiesta anual».

* * *

En este punto es oportuno aclarar un concepto que ya hemos utilizado en otros momentos y que podría parecer contradictorio con lo que hemos venido afirmando anteriormente sobre la naturaleza de la cultura. Nos referimos a la expresión «cultura material» con la que significamos el reflejo o la huella del comportamiento en la materia transformada por el hombre. No existe, realmente, una *cultura material* pero no cabe duda de que una parte considerable de nuestras actividades se materializan y resultan observables incluso después de haber ocurrido el hecho social. Un hombre que corta un

árbol, lo ahueca y le da forma conveniente hasta transformarlo en una canoa ha actuado, se ha comportado, y ha dejado una constancia de todo el proceso en el producto terminado. Esta canoa es parte de su instrumental y sirve una función de transporte y de pesca, que es parte esencial de su economía. La canoa puede tener grabado en alguna parte un diseño que puede ser un mero adorno o un elemento con función mágica en relación con la actividad pescadora.

De la misma manera, en una sociedad compleja la organización política puede contar con una institución llamada parlamento constituida por un número determinado de individuos que se reúnen, discuten y deciden con arreglo a un reglamento. El verdadero fenómeno sociocultural es la existencia y, sobre todo, el funcionamiento de esta institución en un lugar, día y hora determinados. El «parlamento» son los individuos que se reúnen e interactúan, pero también llamamos «parlamento» al edificio, el salón, la mesa y los escaños donde todo esto tiene lugar. Ese edificio, como la vivienda de cada uno de los parlamentarios, el mobiliario, los vehículos que los transportan, la ropa que visten, el papel sobre el que escriben, etc., es *cultura material*, en cuanto que es materia transformada y utilizada inteligentemente y para servir objetivos socioculturales.

Es mucho lo que el antropólogo puede aprender por observación y análisis de la cultura material. Así lo entendieron los etnólogos en los primeros tiempos y el interés por este aspecto fue tan grande que influyó en escuelas y corrientes y dio lugar a la creación de importantes museos donde queda recogida parcialmente la cultura de sociedades ya desaparecidas o cuya cultura material —directamente relacionada con su tecnología— ha cambiado sustancialmente. Si para el etnólogo tiene

importancia y es de utilidad el estudio de la cultura material, digamos que para la arqueología es su materia prima, su posibilidad como método porque, por definición, el arqueólogo estudia la cultura de sociedades del pasado. En el futuro, la antropología encontrará en los modernos sistemas de registro de sonido e imagen un material valiosísimo —el documental cinematográfico, por ejemplo —que aún siendo parte de la cultura material hará el milagro de *reproducir* el hecho social: una escena familiar, la toma de posesión de un presidente, un acto religioso o los mil y un elementos que componen el complejo inventario de nuestra sociedad de consumo.

Características de la cultura

Hemos dicho reiteradamente que la cultura es una *abstracción* obtenida a partir de la observación del comportamiento y de las relaciones de los individuos entre sí. Ni la sociedad ni la cultura tienen una realidad material, porque la única realidad física son los individuos, los hombres. Pero una vez admitido que se trata de una abstracción, es posible y conveniente a efectos de investigación y a efectos didácticos, considerar a la cultura como una realidad divisible en partes —cosa que hemos hecho en el apartado anterior— o como una realidad dotada de una serie de notas o características que sirven para definir su naturaleza como si se tratara de un organismo que tuviera existencia propia e independiente.

La primera característica de la cultura, que ya señalamos en el segundo apartado de este capítulo, es que la cultura *se aprende*. No es superfluo reiterar esta idea porque es básica y sin aceptarla o comprenderla en toda

su magnitud toda nuestra interpretación y todos nuestros propósitos en cuanto antropólogos, se vendrían abajo. La dotación genética del hombre le permite adquirir o *aprender* la cultura de su grupo, pero la biología se queda en el límite de la potencialidad; no es la herencia biológica la que determina la cultura y, por consiguiente, no hay ninguna relación directa ni indirecta, ni existe ninguna correlación entre cultura y raza o entre cultura y cualquier otra característica biológica. Tampoco existe correlación necesaria entre lengua —que es parte del fenómeno cultural— y biología. La lengua que aprendemos, la lengua que llamamos materna, es parte del bagaje cultural que adquirimos después del nacimiento.

Se puede ser negro de raza, hablar bantú y vivir una cultura tribal de tipo africano; se puede ser negro de raza, hablar inglés y compartir la cultura estadounidense. Heredamos por la vía genética nuestras características raciales y otros muchos factores que condicionarán más tarde nuestro comportamiento individual, pero en todo lo que es cultura —lengua, religión, sistema de valores, gustos y costumbres, formas de organización social, política o económica— es resultado del aprendizaje que iniciamos desde el momento de nacer.

La cultura es también esencialmente simbólica. La cultura tiene mucho de lenguaje, de comunicación, y este cruce continuo de mensajes tiene un fuerte valor simbólico o convencional. En primer lugar hay que destacar la propia lengua —aspecto, repetimos, que forma parte de la cultura pero que tiene una estructura propia y analizable en sus propios términos—. Pues bien, la comunicación oral y otras muchas formas de comunicación entre los individuos que comparten una misma cultura están llenas de convencionalismos; son como un conjun-

to de señales que tienen un significado que sólo pueden entender los que conocen el código correspondiente. Si la cultura, hemos dicho una y otra vez es el atributo que nos hace hombres, la lengua es el aspecto de la cultura más netamente humano, precisamente por su esencial valor simbólico. La capacidad de crear símbolos y de comunicarse con ellos es, en última instancia, la más humana de las características de nuestra especie; y aunque algunos animales llevan una vida social, utilicen o transformen la materia, aprendan algo por imitación de otros miembros de su especie o por el entrenamiento a que los someta el hombre, siempre serán simplemente animales porque su capacidad cerebral no les permite la creación de símbolos.

El hombre, sin embargo, crea palabras que podría combinar hasta el infinito para comunicar sus ideas y sentimientos, desde los primarios —como hacen algunos animales con sus gritos o sonidos— hasta los más complejos. El mismo carácter convencional tienen los colores —cuyo significado cambia de una cultura a otra— o tantos signos materiales (la cruz, la espada, la bandera) o tantos gestos y ceremonias como las que acompañan los fenómenos y hechos sociales: el nacimiento, el matrimonio, la familia, la autoridad política, la transacción comercial, el amor, la guerra, la muerte...

Una cultura extraña nos es incomprendible, como su lengua, mientras no dominemos los códigos que la rigen en los niveles más elementales y en el funcionamiento de sus grandes y más significativas instituciones. El encuentro con una cultura extraña cuyos símbolos no conocemos, es siempre un tremendo choque para el cual el hombre ha buscado distintas vías de escape, fundamentalmente la del desprecio y el prejuicio. La labor del antropólogo no es otra, en definitiva, que descubrir

el código de la cultura que estudia y hacerla inteligible, teniendo en cuenta que en la cultura hay tantas cosas implícitas o subconscientes que en buena parte ni sus propios portadores pueden dar cuenta de ella. A las preguntas: ¿Qué significa esto? ¿Para qué sirve esto? o ¿Por qué se hace esto así?, generalmente se reacciona con perplejidad y si acaso, se responde con frases huecas, perogrullescas o llenas de ingenuidad que demuestran que en la mayoría de los casos no hemos racionalizado aquello que se dice y se hace habitualmente.

La cultura —tanto en sus aspectos o subsistemas como en su conjunto— es *funcional*. Lo empezó siendo desde los orígenes más remotos de la humanidad y sigue siendo así o, al menos, debe ser así. Al final de esta obra nos interrogaremos sobre la funcionalidad hoy de *nuestra* cultura, pero hasta entonces tratemos el tema en forma general y de acuerdo con los principios universales que caracterizan la cultura, cualquiera cultura. La escasa especialización biológica del hombre —con excepción de su desarrollo cerebral— le hizo depender más y más de la cultura en su lucha por la supervivencia. Comenzó a utilizar materiales, como la madera y la piedra, para *alargar* la longitud de sus brazos y *aumentar* la fuerza de sus músculos; la jabalina y más tarde el arco y la flecha le situaron en posición privilegiada en la defensa y el ataque y en la tarea diaria de obtener alimentos. Este incipiente desarrollo tecnológico, que ya es parte del desarrollo cultural, satisfacía necesidades, cumplía objetivos, era en una palabra *funcional*.

Simultáneamente con los avances técnicos se producían avances en el orden social y surgían instituciones, formas de hacer las cosas, maneras de enfrentarse a problemas materiales y a situaciones sociales. También el hombre desarrollaba creencias y valores que ponían un

cierto orden en un universo plagado de interrogantes y de sentimientos de miedo, de dolor, de incertidumbre... El síquismo humano, siempre inquisitivo e inquieto, siempre unido al pasado y al futuro, se planteaba problemas que ningún otro animal imagina, pero estos mismos problemas exigían algún tipo de solución o respuesta; no puede adquirirse conciencia sobre la muerte y no buscar y encontrar algún tipo de explicación o salida a tan tremenda situación. En resumen, la cultura es la creadora en el hombre de nuevas posibilidades y de nuevos problemas y ha de ser, también, la que proporcione respuestas adecuadas que permitan al hombre vivir con un mínimo de apoyo físico y síquico. En esto consiste la funcionalidad del sistema cultural que en cada etapa de la historia de la humanidad y en cada sociedad ha proporcionado y proporciona una rica gama de soluciones para los mismos problemas

Otra características de la cultura es ser *normativa*. El orden social requiere no solamente soluciones a problemas materiales o respuestas a los grandes misterios de la vida, sino también normas o principios que hagan posible la convivencia de los individuos y el funcionamiento de las instituciones. Si observamos un fragmento cualquiera de nuestra vida diaria, tomando nuestra cultura como ilustración, comprobamos que no hacemos otra cosa que cumplir las normas dictadas por nuestra cultura: el horario de nuestras actividades más comunes, las formas de vestir, de saludar, las maneras de comer y lo que se come, el tratamiento que damos a familiares, amigos, compañeros, superiores o subordinados... prácticamente todo lo que hacemos en la vida cotidiana está previsto y regulado por la cultura. Lo mismo en otros niveles más críticos o complejos de la vida

social: operaciones mercantiles, actividad política o religiosa.

En multitud de situaciones no hay nada «escrito» sobre el tema, pero todos sabemos lo que es correcto y adecuado y lo que no lo es. En otros muchos casos —y más cuanto más compleja es la sociedad— hay numerosos códigos escritos que determinan con detalle lo que debe hacerse, lo que puede hacerse y lo que no debe hacerse, con las correspondientes instituciones que castigan el incumplimiento de estos códigos culturales, desde el código de la circulación al código penal, pasando por el civil, mercantil, etc. Las instituciones también tienen sus reglamentos que fijan sus principios y los límites de lo aceptable, lo recomendable y lo prohibido.

Todo este conjunto de normas, repetimos, son una plasmación de los principios que definen la cultura de que se trate. Son también respuesta anticipada a los problemas y crisis que un día u otro surgen en la vida social. Desde lo que hacemos cuando nace un nuevo miembro de la sociedad hasta el ritual y el protocolo con que lo enterramos, todo está previsto por parte de nuestra cultura y cada cual tiene asignado su papel, su rol. Hay márgenes más o menos amplios de variación aceptable, pero un alejamiento excesivo de la norma produce una reacción por parte de la sociedad que ve una amenaza o un peligro en el incumplimiento del código cultural, en la violación de las normas. La misma sociedad se encarga generalmente de evitar las desviaciones por medio del *control social informal* (en forma de crítica, murmuración, desprecio, etc.), y también por medios formales como la fuerza institucionalizada en forma de cuerpos de policía y los tribunales de justicia.

El comportamiento del individuo y de la colectividad no sólo está previsto y regulado por las normas cul-

turales de todo rango, sino que en toda cultura existe también un *sistema de valores* que establece las opciones o alternativas más deseables en los momentos críticos. Quizá ningún otro aspecto defina mejor a una cultura que su sistema de valores, el cual no se correlaciona directa y necesariamente con un tipo o nivel de economía, con una forma de organización política o con el grado de complejidad social. Más bien el sistema de valores proporciona a cada cultura un especial tinte o color a cada uno de los demás aspectos, pues existe una estrecha relación pero no existe una necesaria correspondencia entre unos determinados valores y otros aspectos concretos de la cultura. Una de las tareas más importantes y fecundas de la antropología es descubrir, hacer explícito, el sistema de valores de las culturas sometidas a estudio. El sistema de valores actúa como la orientación al máximo nivel en el comportamiento de la colectividad, de tal manera que se establece una clara identificación entre la sociedad y su escala de valores que pueden ser, por ejemplo, el mantenimiento de la paz y la armonía o de la salud; o el éxito económico, o la honradez o el honor... A nivel individual y a veces a nivel colectivo, puede plantearse la alternativa entre dos valores como la «vida» y el «honor» y cuando en una sociedad sus individuos sistemáticamente optan por el segundo podemos concluir que el «honor» es un valor supremo de su cultura. El sistema de valores se mantiene, comúnmente, en el plano del comportamiento ideal, de lo que debe hacerse y no necesariamente de lo que se hace habitualmente, pero aún así no deja de ser una *guía* y un estímulo para el comportamiento colectivo. Ni que decir tiene que una alteración grave y súbita en la jerarquía de valores o una pérdida de esos valores por parte de la sociedad o de un sector importante de ella, son causas

de algunas de las crisis más dramáticas que puede vivir un pueblo.

Aunque no son exactamente la misma cosa, pues los valores pueden tener una connotación económica, política y, por supuesto, religiosa, podemos mencionar aquí —dentro del carácter normativo de la cultura— el *sistema de creencias* en lo sobrenatural o lo que, comúnmente, llamamos «religión». En efecto, una fuente importantísima de normas de comportamiento, ya sean prescriptivas o prohibitivas, es la religión que además prevé por lo general premios y castigos (sanciones positivas y negativas) en relación con el cumplimiento o el incumplimiento de la moral religiosa.

Para terminar con esta breve relación de las características de la cultura, digamos que la cultura es *dinámica*. No podía ser de otra forma si nos atenemos al hecho de que la cultura es instrumento creado por el hombre para su mejor adaptación al medio natural y al medio social. En tanto que las circunstancias que rodean al hombre cambian, la cultura debe poseer la capacidad de cambio para mantener su funcionalidad, su capacidad adaptativa. Los cambios pueden ser tan pequeños que a corto plazo no sean perceptibles o no afecten la estructura fundamental de la cultura en cuestión. Los cambios pueden ser también de tal magnitud o tan súbitos, que modifiquen esa misma estructura. La historia está llena de estos fenómenos de cambio y de casos de mejor o peor superación, adaptación o reorientación de una cultura a las nuevas circunstancias.

Un elemental esquema de los orígenes del cambio cultural y de sus formas y consecuencias puede ser el siguiente: cambios de origen ecológico; cambios de origen interno; cambios de origen externo. En el primer caso —y hablamos en términos de esquemas ideales,

pues en la práctica los factores y resultados se entremezclan—, la cultura cambia porque lo hace el medio natural en que vive la sociedad portadora de esa cultura. Todo cambio en la naturaleza no provocado directa o indirectamente por el hombre, y que afecta a la vida humana, entra en esta categoría. El caso sin duda más espectacular y evidente fue la alteración durante el Pleistoceno de las glaciaciones y los períodos interglaciales. Los cambios climáticos afectaban a la flora; la flora afectaba a la fauna y, finalmente, el hombre tenía que modificar su *cultura* y su emplazamiento para adaptarse a la nueva situación. A escala menor el proceso se ha repetido innumerables veces en el mundo obligando a los grupos humanos al desplazamiento e ingreso en nuevos nichos ecológicos, convirtiendo en nómada una población sedentaria o al revés, o modificando su economía y su dieta al pasar, por ejemplo, de una economía eminentemente cazadora a otra recolectora de plantas por extinción natural de la fauna. Los efectos del equilibrio o el desequilibrio ecológico sobre el hombre y su cultura están tomando hoy una dramática actualidad y están a punto de convertirse en una de las características más definitivas de nuestro tiempo.

Cuando el cambio tiene su origen dentro de la propia cultura hablamos de *innovaciones* que pueden tener la forma de *descubrimiento* o de *invención*, dos fenómenos que no son fáciles de distinguir en la práctica. El primero supone en teoría la existencia de algo hasta entonces desconocido y que el hombre «descubre» más bien por azar; la invención implica un proceso creativo y una voluntad por obtener unos determinados resultados. En cualquier caso, una cultura y el destino de un pueblo pueden verse afectados notablemente por las innovaciones. Pensemos lo que han supuesto en la historia

de la humanidad la aplicación del fuego, la utilización de la rueda, el desarrollo de la escritura y la interminable lista de perfeccionamientos técnicos que tienen su máxima expresión a partir de la revolución industrial y han hecho entrar a la humanidad en las últimas décadas en «eras» que se han denominado atómica y espacial.

Con todo y a nivel universal, es decir, considerando no lo que ocurre en una cultura determinada sino lo que ocurre a la cultura y a la humanidad entera a lo largo de su historia, el tipo de cambio de mayor frecuencia y trascendencia es el que tiene su origen en el contacto entre culturas. Cuando dos sociedades se encuentran de alguna manera —por simple vecindad geográfica, por expansión comercial, religiosa o guerrera, por presiones de otras sociedades, etc.— sus culturas comienzan a influirse mutuamente. Por lo común se establece una relación desigual al influir una cultura más que la otra, pero siempre hay un efecto recíproco. Los cambios producidos en una cultura por influencias procedentes de otra cultura constituyen un fenómeno interesantísimo que llamamos *aculturación*.

El vehículo de la aculturación es la difusión de la que hablamos al hacer historia de la antropología. No era cierto, como creyeron algunos autores, que la civilización surgió por primera vez en Egipto y desde allí se difundió por todo el mundo. Pero son hechos históricos, perfectamente comprobados y que en este momento vemos bajo la óptica de la antropología, que Grecia difundió aspectos muy importantes de su cultura por todo el Mediterráneo; que Roma al establecer un imperio *romanizó* (aculturó) un gran espacio geográfico que hoy ocupan los países latinos, sin que su influencia se limitara a la cuenca mediterránea, pues una parte notable de la cultura occidental tiene sus bases en la cultura roma-

na y también la griega. Probablemente el caso más grandioso y espectacular de aculturación sistemática lo protagonizó España al llevar su cultura (lengua, religión, arte, derecho...) a un Nuevo Mundo. Las poblaciones indígenas de América —situadas en niveles muy diversos de desarrollo cultural— dieron grandes saltos en su evolución al introducirse casi de repente en su cultura una serie de productos, de técnicas, de animales, de costumbres e instituciones hasta entonces desconocidos. Como ha dicho un antropólogo, más de la mitad de la historia de la humanidad consiste fundamentalmente en procesos de aculturación. Por supuesto que estos procesos de aculturación no han carecido de perfiles violentos y dramáticos, pues no siempre ni en todos sus aspectos una sociedad está dispuesta a aceptar elementos culturales de otra. Si la conquista ha sido uno de los medios más comunes en la historia para difundir una cultura, la resistencia a la conquista ha sido en multitud de casos una defensa de la propia identidad cultural y una resistencia a la aceptación de una cultura extraña o de algunos de sus aspectos.

CAPÍTULO QUINTO

CULTURA Y PERSONALIDAD

Un conjunto organizado de individuos constituye, si se cumplen otros requisitos, una sociedad. Las pautas de conducta que esos individuos observan y comparten son la cultura de ese grupo. Pero por muy grande que sea la integración de una sociedad, por muy claras y manifiestas que fueran las normas de comportamiento y el grado de aceptación y cumplimiento de tales normas por la comunidad, siempre habrá diferencia entre cada individuo y todos los demás. No encontraremos nunca dos individuos que en sus acciones y reacciones, en su pensamiento y en su forma de actuación, sean iguales aunque coincidan en sexo, edad, estatus, etc. Aquello que diferencia a un individuo de todos los demás individuos es su *personalidad*, que es única e irrepetible. Se comprenderá así la enorme dificultad y las limitaciones que encuentran los científicos sociales a la hora de generalizar y predecir, pues a las numerosas variables que deben tener en cuenta y en lo posible deben controlar en sus investigaciones, hay que unir esta otra variable de la personalidad, tan numerosa como tantos individuos haya en la sociedad o grupo que se estudie.

De todas formas, pesan sobre la personalidad gran-

des fuerzas y factores que limitan en cada sociedad las posibilidades o probabilidades de comportamiento de cada individuo. Este hecho es el que hace posible la tarea de las ciencias sociales que han de actuar entre dos polos: la ideal uniformidad de todos los miembros de la sociedad y la potencial libertad absoluta que cada individuo posee de actuar según sus impulsos y criterios. En realidad, tales impulsos y criterios están fuertemente condicionados —pero no necesariamente determinados— por la sociedad y la cultura a la que se pertenece. Esta realidad ambivalente queda muy gráficamente expresada por lo que respecta a la personalidad en la siguiente afirmación de unos antropólogos: «Todo hombre es en cierto modo como todos los demás hombres, como algunos otros hombres y como ningún otro hombre». Los tres niveles derivados de la común naturaleza humana, de las regularidades dentro de una sociedad concreta y de la singularidad de cada personalidad están aquí recogidos sucesivamente.

La personalidad y su desarrollo

La personalidad puede definirse como «el sistema integrado de rasgos de comportamientos, aprendidos y no aprendidos, que son característicos de un individuo» (Hoebel). La personalidad se desarrolla y moldea desde el nacimiento y en dependencia con una serie de factores determinados por la naturaleza y condicionados por el contexto sociocultural en el que vive el individuo. Este proceso de desarrollo y formación de la personalidad no acaba nunca, aunque hay etapas en la vida que son especialmente críticas y determinantes.

Una vez más la doble dimensión del hombre se nos

aparece como hecho fundamental para explicar en este caso algo tan importante y significativo como la personalidad individual. Las características físicas heredadas genéticamente y otras circunstancias que incluso después del nacimiento afecten a la naturaleza, como pueden ser las consecuencias de una enfermedad o de un accidente, influirán grandemente en la personalidad; la propia división que la naturaleza impone sobre los individuos en razón de su sexo es otro factor biológico de enorme trascendencia para el comportamiento característico de cada individuo. Al nacer y desarrollarse el ser humano en relación con un determinado medio natural, también su personalidad se ve afectada por los factores climáticos, por el paisaje, por la hostilidad o benignidad del ambiente, por la escasez o abundancia de recursos esenciales para la supervivencia.

Pero la personalidad del ser humano no está condicionada solamente por factores físicos procedentes de la propia constitución del individuo o de la naturaleza que le rodea, sino que está fuertemente condicionada por factores socioculturales. Al introducir el concepto de personalidad es cuando podemos afirmar que está completo el marco total dentro del cual se mueven las ciencias sociales y cuando tenemos planteadas todas las posibilidades y exigencias de una ciencia social como la antropología. Los fenómenos específicamente humanos, que son los que interesan a la antropología, suponen siempre una auténtica integración de las tres grandes variables que son la sociedad, la cultura y la personalidad. Cada ciencia social presta una especial atención a una de estas variables y si bien la antropología se caracteriza por su interés en la cultura, no es menos cierto que por su enfoque globalizador también se ocupa de las relaciones entre estas variables. Del interés y de la

estrecha dependencia entre sociedad y cultura ya hablamos en el capítulo anterior. De la importante relación que existe entre cultura y personalidad es buena prueba el hecho de que se haya desarrollado desde hace varias décadas una rama o especialidad dentro de la antropología que tiene por título, precisamente, «estudios de cultura y personalidad», donde la colaboración entre antropólogos y sicólogos es fundamental y fecunda. No podemos dejar de mencionar, por obvio que parezca, que la sociedad está consituida por individuos dotados cada uno de ellos de una estructura de personalidad a través de la cual se nos hace perceptible esa abstracción que llamamos cultura. Al mismo tiempo, la cultura es la gran moldeadora de la personalidad a través de unos mecanismos de aprendizaje que se ponen en funcionamiento desde el momento del nacimiento y que convierten al individuo en miembro efectivo de su sociedad. De esta forma se cierra el gran círculo o sistema compuesto por las variables o subsistemas de la *sociedad*, la *cultura* y la *personalidad*.

* * *

La única realidad tangible que se presenta a las ciencias sociales es el ser humano, pero este ser humano no es objeto de estudio de tales ciencias. La sociología, la antropología cultural o la sicología social observan y estudian fenómenos sociales, relaciones entre individuos. En otras palabras, se ocupan de la interacción, por lo menos, de dos individuos como mínimo necesario para que exista comportamiento social. La necesaria conjunción de la sociedad, la cultura y la personalidad en todo fenómeno específicamente humano lleva fácilmente en la práctica a confundirlas, cuando a nivel analítico son

bien distintas. El antropólogo Paul Bohannan ha comparado este hecho con otro no menos frecuente que consiste en confundir y en establecer correlaciones entre raza, lengua y cultura. Este autor se sirve de la analogía con la electricidad para ilustrar la diferencia analítica y al mismo tiempo la relación e interdependencia de estas tres variables que aquí nos ocupan. Si un fenómeno eléctrico lo observamos desde el punto de vista de la medida de la corriente, lo que vemos son amperios; si lo observamos desde el punto de vista de la resistencia, vemos ohmios; y si, finalmente, lo hacemos desde el punto de vista de la fuerza, vemos voltios¹. Algo análogo ocurre con los fenómenos sociales ante los cuales podemos nosotros también fijar la atención y situarnos desde el ángulo de visión que es la sociedad, la cultura o el individuo que actúa de acuerdo con su personalidad.

Pero como la personalidad es algo muy complejo y en ninguna situación social actúa la totalidad de la personalidad del individuo, ha sido necesario construir o abstraer una unidad menor y más operativa que llamamos *rol*; es decir, el papel que en esa situación concreta desempeña el individuo. Son múltiples los roles que puede representar cada individuo según la situación y su posición relativa. Así, un hombre puede ser al mismo tiempo hijo, padre y esposo pero en la interacción con su propio padre estará desempeñando el rol de «hijo», mientras que en la interacción con su hijo desempeñará el rol de «padre», y si se trata de su esposa estará actuando en el rol correspondiente al «esposo». El rol se convierte en el punto de articulación del sistema cultural, del sistema social y del sistema de la personalidad. Todos los roles se *aprenden* y reponen por su conteni-

¹ PAUL BOHANNAN: *Social anthropology*, págs. 16-17.

do a las normas y patrones de comportamiento determinados por la *cultura*; la representación de los diversos roles por los actores o miembros del grupo supone la red de relaciones sociales que constituye el sistema social, que no es el simple conjunto de individuos sino la interacción que entre ellos se establece.

Ya se ha dicho que no hay dos individuos con idéntica personalidad. Ni siquiera dos hermanos gemelos (es decir, nacidos de un mismo óvulo y, por tanto, con la misma herencia genética), que se criaran bajo las mismas condiciones físico-naturales y en el mismo ambiente social y cultural, desarrollarían la misma personalidad, aunque es cierto que en muchas manifestaciones fisiológicas y de su comportamiento hay muchas probabilidades de que coincidan entre sí en grado superior a otros individuos entre los que no se den estas circunstancias. A pesar de esto, es común hablar de la «personalidad» de los españoles o de los chinos, de la «personalidad» de los catalanes o de los andaluces. Estas afirmaciones del vulgo que crea unos estereotipos para explicarse a su manera las formas de ser y actuar de los diversos grupos y, lo que no es menos importante, para justificar su actitud y comportamiento hacia otras gentes, tienen un cierto fondo de verdad.

No existe el español típico, el inglés típico, o el chino o el americano, porque lo que entendemos por «típico» es un burdo y simple estereotipo elaborado por el pueblo a lo largo de la historia; o es un resultado estadístico, un valor medio, que ningún individuo de una sociedad representa en su totalidad. Pero si tenemos en cuenta la poderosa influencia del factor cultural que actúa sobre todos los miembros de una sociedad, es aceptable y útil la concepción de lo que se ha llamado la «estructura de la personalidad básica» que tiene su

fundamento en el tipo de relación y en la influencia que se ejerce por parte de los adultos sobre los niños desde el momento de su nacimiento. Un mismo trato y unos mismos estímulos aplicados a todos los niños del grupo, unas mismas actitudes y unos mismos comportamientos muy semejantes (todos ellos dictados por la cultura) crean también en todos los niños unas actitudes y unos comportamientos semejantes que se mantienen más allá de la infancia. Si a esta influencia uniformista que actúa en los años más críticos del desarrollo de la personalidad le añadimos todo el complejo de normas que van desde el vestir, la dieta o las reglas de cortesía hasta las creencias religiosas y el sistema de valores, no es sorprendente —sino todo lo contrario— que a pesar de la singularidad de cada individuo manifestada en su personalidad, observemos ciertas regularidades o semejanzas de comportamiento en la generalidad de los miembros de una determinada sociedad.

Enculturación-socialización

El individuo nace sin cultura y, también podemos afirmar, sin personalidad. Nace, sin embargo, en el seno de una sociedad, rodeado de otros individuos que actuarán sobre él desde los primeros instantes de su vida y le cuidarán durante años hasta que pueda valerse por sí mismo, sin que ni siquiera entonces pueda prescindir del medio social donde se ha desarrollado. En su organismo existen unos factores que influirán en su proceso de maduración física y que de algún modo afectarán también ese otro proceso sociocultural que se inicia con su llegada a este mundo. El ser desvalido que es el recién nacido tiene ante sí un largo proceso de *aprendizaje*, tan

largo prácticamente como sea su misma vida, que le transformará de un simple animal dotado genéticamente de potencialidades muy superiores a los demás animales —pero animal al fin y al cabo— en un ser humano, en un miembro de su grupo. Los mecanismos últimos de este aprendizaje son complejos y sobre ellos hay mucho que descubrir todavía. Nosotros nos limitaremos al aspecto descriptivo del proceso y a sus resultados.

De nuevo la dimensión biológica está presente con toda su fuerza en este proceso de aprendizaje, en este desarrollo de la dimensión extrasomática del hombre. El grado de capacidad que los animales poseen al momento de nacer para poder sobrevivir y valerse hasta cierto punto por sí mismos, así como el tiempo necesario para desarrollar las facultades mínimas que le permitan una cierta independencia, varían mucho de unas especies a otras. En algunos casos, las crías simplemente son depositadas por la madre en algún lugar y abandonadas a sus propios instintos y recursos para hacer frente a la vida; en otras especies, el nido es como una situación intermedia donde la actividad protectora y la función alimentadora de los progenitores se realiza durante algún tiempo que también se aprovecha para «enseñar» y estimular una actividad tan esencial para las aves como es el vuelo. En los animales superiores, entre ellos muchos de los animales domésticos que conviven con el hombre, es notable la rapidez de la maduración física y la prontitud —a veces bastan unas horas o unos días— para que la cría sea capaz de sostenerse sobre sus patas, buscar e ingerir alimento.

La situación en el hombre es, una vez más, diferente. Ya dijimos en otros capítulos cómo el hombre es un animal muy generalizado; es decir, que a excepción de su extraordinario desarrollo cerebral, no está

especialmente dotado de ningún elemento o característica que le proporcione una gran ventaja sobre otros animales que en el vuelo, la carrera, la fuerza o en sus colmillos, garras, cuernos, etc., encuentran sus mejores instrumentos para la supervivencia. Pero no es sólo la falta de especialización biológica la que sitúa al hombre en una posición muy diferente y, en principio, desventajosa respecto de los animales. Es su inmadurez al nacer y su largo proceso de maduración los que marcan asimismo tal diferencia. La inferioridad biológica queda, no obstante, ampliamente compensada con ese instrumento extrasomático, no orgánico, que es la cultura.

El proceso mediante el cual cada individuo adquiere la cultura propia de la sociedad en la que nace se llama *enculturación*. Es un proceso, como ya hemos dicho, largo y además complejo en el que destaca el aprendizaje de una lengua que, a su vez, se convertirá en el instrumento más eficaz para el aprendizaje de otros muchos aspectos de la cultura como son las normas de todo tipo que rigen en la sociedad, las creencias y el sistema de valores. El aprendizaje de la cultura requiere tiempo y un íntimo contacto del nuevo miembro de la sociedad con otros miembros que de manera explícita o sirviendo constantemente de modelo a imitar, son los transmisores de la cultura. En este sentido puede afirmarse que el proceso biológico (la naturaleza) establece una alianza con el proceso extrasomático (la cultura).

La criatura humana está dotada de un gran cerebro que exige un cráneo voluminoso: todo ser humano nace *prematuramente* —aunque se hayan cumplido los nueve meses de gestación— porque la prolongación del tiempo en el seno materno llevaría a un desarrollo tal de la cabeza que haría imposible el alumbramiento. Pero es precisamente esta inmadurez o estado prema-

turo del recién nacido, el que a su vez obliga a una estrecha dependencia de la criatura respecto de su madre y, en general, de la familia y por extensión de la sociedad. Durante este período de absoluta dependencia y contacto, a los que no puede escapar aunque quisiera, se realizan las fases más importantes de la enculturación y de la formación de una personalidad básica que conducirán a la integración del niño en su grupo. Cuando el ser humano es capaz de valerse por sí mismo en cuanto a sus facultades físicas, se ha desarrollado ya en él como una segunda naturaleza que le hace absolutamente dependiente de su cultura, incluso a nivel subconsciente, al mismo tiempo que ha creado un conjunto de relaciones que le atan a su grupo y han hecho de la vida en sociedad un imperativo que va mucho más allá de lo puramente instintivo.

De acuerdo con la relación que hemos establecido entre sociedad, cultura y personalidad, es posible contemplar el proceso que vive el hombre —especialmente en sus primeros años de vida— desde tres ángulos diferentes que, sin embargo, nos conducen a una misma realidad. Ya hemos dicho que el proceso de adquisición de la cultura se llama *enculturación*. Si el proceso lo vemos en relación con el grupo y en el hecho de que cada individuo encuentra su lugar como miembro de la sociedad, hablamos entonces de *socialización*. Finalmente, los contenidos culturales que se manifiestan en normas explícitas e implícitas de comportamiento, en alternativas que se eligen de acuerdo con una determinada escala de valores, en creencias y principios que se constituyen como una «conciencia» de lo que es bueno y de lo que es malo, son parte y expresión de nuestra personalidad; y todo ello lo aceptamos de tal manera y hasta tal punto, que actuar en dirección contraria a

tales principios y creencias supondría una violencia y un malestar que, generalmente, no encuentran compensación, mientras que la actuación de acuerdo con los dictados de nuestra cultura supone una gratificación o recompensa. Cuando esto ocurre, decimos que el individuo ha interiorizado o *internalizado* los contenidos culturales; en otras palabras, ha hecho suya la cultura al nivel de su personalidad.

Este proceso único de enculturación-socialización-internalización se lleva a cabo en multitud de formas y ocasiones que, repetimos, pueden consistir en actuaciones conscientes y explícitas de otros miembros de la sociedad o, simplemente, en el comportamiento rutinario de cada miembro que se está ofreciendo como modelo a imitar por el niño que observa constantemente todo lo que ocurre a su alrededor. En la mayoría de las sociedades que han existido y existen —ya sea por la propia simplicidad en sus instituciones o por la propia naturaleza de la vida doméstica y familiar, que es la más influyente sobre el niño por razones obvias— el proceso se realiza de manera informal. Además, tal proceso se inicia desde el primer momento y con medios que parecerían inadecuados. Sirva de ejemplo la «conversación» que la madre establece con su hijo desde sus primeras horas de vida y que está llena no sólo de expresiones de cariño —que indudablemente tienen su efecto y a las que el niño empieza a reaccionar y corresponder muy pronto—, sino de expresiones que son *normas* culturales que se tratan de inculcar en la criatura. Un análisis del contenido de esta comunicación por parte de los padres y demás familiares revelan dos conjuntos de principios: lo que el niño debe hacer y lo que no debe hacer; lo que es propio o impropio de su sexo; lo que se

desea y espera de él en el presente y en el futuro, cuando sea un adulto, y lo que no se desea ni espera. Esta continua conversación, cuando todavía el niño no entiende ni habla la lengua que llamamos materna, es como un goteo incesante de fragmentos de la cultura que va penetrando en el nuevo ser hasta impregnarlo de ella.

Esta enculturación informal va acompañada, generalmente, del estímulo de la recompensa —el beso, la caricia, la golosina, la sonrisa, las palabras amables y dulces— y también va acompañada del castigo —el pequeño cachete o la paliza, la riña, la negación de algún alimento o la amenaza de otros daños. El niño comienza así a desarrollar condicionamientos y a distinguir entre lo prohibido, lo prescrito y lo simplemente permitido. El niño, en otros términos, aprende el rol o papel que por su estatus (sexo, edad, condición social, relación de parentesco, etc.) le corresponde. De todas formas, todo este mecanismo es esencialmente informal y habría que distinguirlo de otras formas de enculturación que tienen su lugar y su momento, que no corresponden necesariamente a la madre y otros miembros de la familia sino a unos profesionales, y que en gran parte suponen transmisión de conocimientos más que de principios o normas de comportamiento. Esta otra faceta de la enculturación que adquiere una enorme importancia en la sociedad compleja y urbana de nuestro tiempo es lo que llamamos *educación*. A ella nos referiremos en el capítulo final de esta obra por constituir en la historia total de la cultura humana un fenómeno limitado y tardío, si bien especialmente significativo y lleno de posibilidades y problemas en nuestra sociedad actual.

Etnocentrismo y relativismo cultural

Hay dos fenómenos radicalmente opuestos en el plano analítico que podrían tratarse en uno u otro capítulo de esta obra, pero que creemos tienen especial relevancia en estas páginas dedicadas a las relaciones de la cultura con la personalidad. Llamamos al primero de estos fenómenos *etnocentrismo* y con ello entendemos una disposición o actitud universal de considerar nuestra cultura en conjunto o cualquiera de sus aspectos o rasgos, como superiores o preferibles en comparación con las demás culturas. Como indica la expresión, supone el convertir nuestra cultura, nuestro comportamiento social y, por extensión nuestro grupo, en el *centro* o eje desde el cual contemplamos con curiosidad, perplejidad o desprecio a los que no son como nosotros. Ya hemos dicho que se trata de un fenómeno universal y podemos añadir que también es *natural* que así sea. La explicación la encontramos en la propia naturaleza de la personalidad individual y colectiva y en los procesos de aprendizaje y modelación que llevan al desarrollo de dicha personalidad.

Si observamos la acción ejercida sobre el individuo desde su nacimiento —y especialmente en sus primeros años— por parte de la sociedad representada por la madre, el padre, el resto de la familia, los educadores y, en general, todo el que se siente con facultad para dar normas y emitir juicios en presencia del niño y acerca de su comportamiento, tenemos que concluir que el niño está sujeto a un continuo bombardeo del que resulta, *normalmente*, una plena y absoluta identificación con *su cultura*. Es decir, el individuo internaliza un conjunto de valores, se habitúa a una serie de prácticas, se aficiona a unos determinados gustos (que van desde el

arte hasta el paladar), adopta como propias e indiscutibles unas maneras de comportamiento; tras todo este proceso no puede sorprender, sino resultar de lo más natural, que cuando surja la posibilidad de la comparación o la necesidad de enfrentarse con un mundo cultural distinto, la reacción del individuo sea etnocentrista. Ningún ejemplo más contundente que el de la lengua, pues mientras nuestro idioma nos parece sencillo, efectivo, bello, lógico etc., cualquier idioma que no conocemos o no dominamos nos resulta todo lo contrario, y de forma casi automática y hasta con un poco de rabia pensamos o nos expresamos en algunas circunstancias con expresiones tan ingenuas pero tan sinceras como: «¿Por qué esta gente no hablará como nosotros?».

A la acción informal que se ejerce sobre los individuos desde el propósito consciente e inconsciente de la sociedad de que aprenda, acepte y valore positivamente el conjunto de normas y principios de la propia cultura, se añade en la sociedad moderna la acción no menos poderosa de la *educación formal*. En la escuela y en las instituciones superiores, pero especialmente en la primera, el niño está recibiendo de manera continua y científicamente planeada toda una influencia que es parte de su proceso general de enculturación-socialización. Esta educación formal ha tenido también tradicionalmente una fuerte orientación etnocéntrica que se refleja en muchos aspectos que, por otra parte, no dejan de ser naturales y en algunos casos —pero sólo en algunos casos— resultan admisibles o explicables.

En cada sociedad, el niño comienza a descubrir el mundo a partir de las realidades que le son más próximas, aunque existe el peligro de crear desde un principio unos estereotipos tan falsos como rígidos, unas

ideas tan simples y limitadas, que más tarde el adulto encuentra dificultad en superar. Es natural y lógico comenzar en la educación por nuestra comunidad (pueblo o ciudad), seguir con nuestra comarca, provincia, región, estado, continente y así hasta llevar al niño a una visión global. También es lógico y natural que la atención prestada a la literatura y la historia sea proporcionalmente mayor cuanto más cerca estén de nosotros las obras literarias o los acontecimientos históricos. Pero también es fácil crear imágenes simplistas que llevan a pensar —y más tarde a actuar —como si nuestra ciudad, nuestro país, nuestro continente, fueran cada uno en su escala el centro del universo; como si la historia universal fuera la historia de Europa con los apéndices de otros continentes cuando Europa entra en contacto con ellos, generalmente de forma violenta y explotadora. Puede ser fácil, sin proponérselo, el sustituir la idea de una religión única y sólo ella verdadera, por la idea del desprecio hacia la fe de los demás. Y en este terreno nada más peligroso y grave —porque se ha hecho consciente y deliberadamente en muchas épocas y lugares— que la manipulación de la Historia. ¡Cuántas veces los libros de texto, los libros de historia, han impreso en la mente del niño una imagen negativa, incluso odiosa, de otros pueblos, de otras costumbres, de los mismos hechos históricos pero vistos desde uno de los lados, desde nuestro lado, sin tener en cuenta la visión y la experiencia de los otros!

En resumen, el proceso total de aprendizaje o enculturación —ya sea informal o formal— constituye una fuerza prácticamente irresistible en favor del etnocentrismo. Al mismo tiempo, hay que reconocer el valor efectivo, la funcionalidad, del etnocentrismo mientras no se lleve a sus últimas consecuencias. Tanto a nivel social

como a nivel individual, el etnocentrismo es un sentimiento positivo. La profunda y sincera identificación del individuo con su cultura es la fuerza con que la sociedad cuenta para mantener el orden social y la integración de sus miembros. Sin este sentimiento de lealtad y afecto hacia nuestra cultura, sin ese apego a veces casi irracional o por encima de toda discusión, que el individuo posee hacia sus propios códigos culturales, la convivencia social y la misma existencia del grupo se verían constantemente en peligro y fácilmente sucumbirían ante la más leve de las crisis, ya tengan su origen dentro de la sociedad o vengan de fuera. Del mismo modo, ese sentimiento de satisfacción que lleva a gustar a cada uno aquello que le es propio, a preferir y sentirse cómodo con todo lo que le es familiar, tiene un efecto enormemente positivo sobre la estabilidad síquica del individuo que, de lo contrario, sería víctima de tensiones y depresiones que pueden llegar a ser insuperables como es el caso frecuente, que ya hemos citado, de las personas que sufren el *choque cultural* que representa, por ejemplo, la emigración a otro país y a otra cultura.

* * *

En el extremo opuesto al etnocentrismo nos hallamos con el *relativismo cultural*. En este caso no se trata de un fenómeno, de un hecho real que todos vivimos en mayor o menor grado, sino de un concepto y hasta de una teoría. El relativismo cultural es una de las aportaciones más útiles que la antropología ha realizado no sólo en el campo de la ciencia sino en el terreno de la práctica, en cuanto puede tener una notable y sana influencia en favor de la convivencia humana.

El relativismo cultural nos lleva nuevamente a la

concepción de la cultura como *sistema*, como conjunto organizado de elementos interdependientes que tienen su propia coherencia y su propio sentido interno. Nos recuerda el carácter simbólico y convencional de la cultura que cada uno de nosotros expresamos en nuestro comportamiento diario mediante un conjunto de códigos cuya clave conocemos; nos lleva, finalmente, a la identificación que existe o debe existir, entre los miembros de la sociedad y el sistema o escala de valores de su cultura. Si tenemos en cuenta todo esto y aceptamos como universal y natural el etnocentrismo, debemos también estar en condiciones de aceptar el relativismo cultural como postura o actitud que nos permita entender y respetar los comportamientos y valores de los *otros*, de los que no comparten nuestra cultura.

En síntesis, el relativismo cultural nos dice que no debemos juzgar otras culturas desde los postulados o principios de nuestra propia cultura. Es natural la comparación —e incluso es necesaria para la ciencia antropológica que elabora su teoría a base de estudios comparativos—; pero comparar no puede ser enjuiciar y menos condenar. El relativismo cultural nos dice aún más: no podemos considerar y menos evaluar un aspecto concreto de una cultura cualquiera —incluida la nuestra— sin tener en cuenta el contexto total de esa cultura y la relación que dicho aspecto guarda con los demás. La estructura familiar, la orientación económica y sus manifestaciones, la organización política, las creencias y el sistema de valores, las costumbres, gustos y modas, la visión del mundo (historia, presente y futuro), todos estos aspectos y facetas del sistema cultural están tan entrelazados, son tan interdependientes, que sólo a efectos de estudio analítico pueden por un momento separar-

se para después y siempre contemplarlos como un conjunto indivisible.

Según esta posición relativista, no hay culturas buenas ni malas, superiores o inferiores; tampoco hay aspectos en otras culturas cuya calidad o moralidad podamos medir con los patrones o medidas de nuestro propio sistema. Es cierto que hay —y por ello la teoría del relativismo cultural no debe llevarse a sus últimas consecuencias— como unos principios universales expresados a veces en un derecho natural y en unos mínimos de coincidencia entre todas las sociedades, cualquiera que sea su cultura. Es cierto, también, que en el terreno de la cultura material y en todo lo que sea consecuencia de un desarrollo tecnológico, es posible cuantificar y calificar unas culturas como más avanzadas que otras o más complejas o más efectivas en la consecución de ciertos fines o en la satisfacción de ciertas necesidades. Por ejemplo, la mayor capacidad para producir alimentos, para transportar personas o cosas, para comunicar imágenes e ideas; la mayor perfección técnica en campos como la medicina, la cirugía, la arquitectura o la informática. Pero no debemos olvidar que *cada* cultura está creada y funciona al servicio de una determinada sociedad bajo unas determinadas circunstancias y aspiraciones; de tal manera que los juicios emitidos *desde fuera de esa cultura* pueden ser, en el mejor de los casos, irrelevantes o incomprensibles para los portadores de la cultura extraña a nosotros; y en el peor de los casos, nuestros juicios pueden resultar insultantes o humillantes.

El único criterio válido para evaluar una cultura sería su capacidad para satisfacer las necesidades materiales, afectivas, morales, etc., que sienten y se plantean sus propios miembros. Es, en una palabra, el criterio de

funcionalidad el que regirá en la evaluación de cualquier cultura; pues en el orden subjetivo y a causa del etnocentrismo, cada sociedad y casi cada uno de sus miembros sienten una especial supervaloración de todo lo que es propio. En este sentido sería poco útil y efectivo tratar de convencer a los demás de las excelencias de nuestra propia cultura —cosa que se ha hecho en la Historia con mucha frecuencia y con resultados generalmente trágicos—, porque en última instancia careceríamos de los criterios objetivos para demostrar esa supuesta superioridad. A toda fórmula de vida, a toda idea, a todo principio o valor que desde nuestra cultura quisiéramos introducir en una sociedad con cultura diferente, se nos podría responder con la incomprensión, el desdén, o con el argumento contrario de por qué nosotros no aceptamos el cambio en vez de tratar de imponerlo.

La Historia, concebida como fenómeno de dinámica cultura, ha llevado a los hombres desde el comienzo de la humanidad a establecer contactos por muy diversos motivos y en muy diversas condiciones. Este es otro fenómeno que actúa por sí mismo y que como tal debemos aceptar, pues ni Pirineos, ni murallas chinas, ni ningún otro procedimiento ideado por el hombre han sido capaces de impedir los contactos entre sociedades y grupos con culturas muy diferentes. La moderna tecnología hace de este fenómeno uno de los más espectaculares y característicos de nuestros nuestros días, pues los medios de comunicación saltan por encima de cualquier barrera que el hombre quiera interponer entre los hombres. Si esto es así, la consecuencia práctica que podríamos obtener de la teoría sobre el relativismo cultural ha de estar en dirección a una *mejor convivencia* entre las diferentes entidades socioculturales que existen en el mundo y no en la soberbia e improductiva

actitud de que *nuestra cultura* es mejor porque es la nuestra y desde ella hemos de medir a los demás y hasta tratar de transformarlas.

Ser relativista no supone carecer ni renunciar a los principios y valores que nos son propios; no significa ignorar las enormes diferencias cuantitativas que existen todavía hoy en el mundo; no supone tampoco caer en una especie de agnosticismo cultural que conduzca a una crisis interna, a un despego o indiferencia respecto a lo que es nuestro y de lo que ya no podemos prescindir sin desgarrarnos por dentro. Ser relativista desde la posición de la antropología cultural implica especialmente y sobre todo, aceptar de buen grado la rica y jugosa variedad de la cultura humana representada por un mosaico de culturas; implica, como consecuencia necesaria, sentir un gran respeto por las formas de vida de los demás, y nada puede aumentar más este respeto que el conocimiento mutuo, la introducción en otros mundos culturales con objetividad y hasta con afecto. Ninguna ciencia como la antropología cultural puede llevarnos mejor de la mano en este camino de penetración en otras culturas y en este intento de explicación *desde dentro*, porque esto es en definitiva el relativismo cultural y la misma esencia de la tarea antropológica.

CAPÍTULO SEXTO

ANTROPOLOGIA Y EDUCACION

Entramos en el capítulo final que pretende ser, como hemos apuntado anteriormente, una síntesis de los dos grandes conceptos o temas que hemos venido manejando: la antropología y la cultura. No quiere, sin embargo, quedarse este capítulo solamente en síntesis sino convertirse en *consecuencia*, en conclusión práctica y casi necesaria de todo lo escrito hasta aquí. Este capítulo ha de ser especial al menos en un sentido: abandonamos aquí el tono objetivo que hemos tratado de mantener hasta ahora, para elaborar lo que pudiera ser más un ensayo que otra cosa. Todo lo que hemos dicho en los capítulos anteriores pertenece a la base y al núcleo de lo que es la antropología tal como pudiera entenderlo casi cualquier antropólogo, sobre todo si tenemos en cuenta el propósito divulgador y clarificador de este breviario que ha huido en todo momento de la erudición, de la petulancia y de las muy serias disquisiciones y disputas que siempre existen en el seno de toda ciencia que está viva. Lo que vamos a decir ahora es bastante más personal y, probablemente, más discutible según sea la posición de cada antropólogo e incluso de cada lector.

Este capítulo no es un capítulo más de una introducción o aproximación a los objetivos, conceptos, métodos y técnicas de la antropología, sino un puñado de reflexiones de alguien que no se siente solamente antropólogo sino ciudadano, y ciudadano del mundo; de alguien que percibe o cree percibir la problemática de nuestro tiempo y el destino a corto plazo adonde nos lleva el camino que tenemos emprendido; se ofrecen aquí las reflexiones y preocupaciones de alguien que quisiera explorar y desarrollar ahora y siempre las posibilidades prácticas de la ciencia antropológica. No vemos mejor procedimiento para contribuir a estos propósitos que poner en conjunción con los dos conceptos tan repetidamente usados de *antropología* y *cultura*, un tercer concepto que siempre está lleno de futuro y esperanza: el concepto de *educación*.

Aplicaciones de la antropología

Escribía con buen humor y sentido práctico un antropólogo enfrentado al problema de definir lo que es esta ciencia, que «antropología es lo que hacen los antropólogos». No se trata de una perogrullada sino de una de las muchas definiciones o pistas que pueden darse al tratar de esta palabra manoseada y tan poco comprendida en sus términos científicos. ¿Qué hacen, en verdad, los antropólogos? En palabras todavía más crudas y directas, para qué sirve lo que hacen los antropólogos? A esta última pregunta alguien podría responder con esta otra: ¿Es que la ciencia tiene que servir para algo; tiene que ser útil o le basta simplemente con ser ciencia, con ser conocimiento? Aunque las per-

sonas que se sitúan en esta última posición tuvieran razón, y es posible que alguna por lo menos tengan, es lo cierto que los conocimientos que logra descubrir el científico se le escurren inmediatamente de las manos, escapan a su control y pasan a ser manejados, mejor o peor, por otros científicos y por la generalidad de los hombres, incluidos los que poseen el poder político, económico, religioso, etc. No tiene mucho sentido práctico, pues, plantearse la posibilidad de que la antropología o cualquiera de las ciencias sociales, por no hablar de las otras ciencias, se queden simplemente en el límite del conocimiento puro. Por ello volvemos de nuevo a la pregunta de ¿qué hacen los antropólogos?

Los antropólogos estudian, lo dijimos muy al principio, el comportamiento del hombre en sociedad. Observan, comparan y analizan las diversas culturas que han existido y existen en el mundo y tratan de elaborar una teoría y formular unas «leyes» acerca del origen del hombre y su cultura y acerca de la misma naturaleza de eso que llaman cultura. Para lograr todo esto utilizan varios métodos y una multitud de técnicas, y mantienen estrechas relaciones de colaboración con los sociólogos y otros científicos sociales y, para algunos problemas, con los científicos del mundo natural. El antropólogo así considerado es un *profesional* de una parcela de la totalidad del campo científico.

Además de la faceta investigadora, sin la cual no habría ciencia, el antropólogo puede y de hecho es habitual, que se dedique a la enseñanza de la antropología. Lo puede hacer mediante cursos introductorios que en las universidades de casi todo el mundo se ofrecen a la opción de miles de estudiantes que quieren obtener una visión elemental o básica de la antropología como complemento de su formación especializada en otras ciencias

o para el mejor desempeño de su futura profesión de abogado, médico, arquitecto, economista o ejecutivo de empresa, por citar unas cuantas profesiones. El antropólogo enseña también cursos especializados para aquellos estudiantes que quieren ser antropólogos; en este caso podríamos hablar de la función reproductora de una especie de profesional que prepara o da nacimiento a las futuras generaciones.

En los países más desarrollados económicamente y con mayor conciencia de lo que son los problemas sociales —y como consecuencia, sin duda, de la especial gravedad que estos problemas presentan en su propia sociedad— la antropología cultural y la sociología se han introducido ya en los planes de estudio de nivel medio con diversos títulos que responden al objetivo de preparar a los alumnos, que no siempre han de llegar a la universidad, en el lenguaje y el enfoque de lo que son las ciencias sociales. Investigación y enseñanza son, por tanto, dos tareas muy concretas y consustanciales con la actividad del antropólogo. Son además dos tareas complementarias, pues la clase es estímulo para la investigación y la investigación encuentra en la clase, sobre todo en los niveles superiores de la enseñanza, el primero y mejor de los contrastes cuando realmente existe un diálogo y una auténtica comunicación entre profesor y estudiante.

El tercer aspecto del panorama profesional de la antropología es su *aplicación*. No se trata de un aprovechamiento informal o espontáneo de los conocimientos derivados de la investigación antropológica, sino de un intento consciente y programado de utilizar la antropología para fines concretos. A esta faceta se le llama *antropología aplicada*, y cuenta ya con una importante bibliografía que se ocupa no sólo de *casos* en los que la

actuación del antropólogo ha sido crucial, sino de teorías y opiniones sobre la legitimidad o ilegitimidad de tal participación, sobre sus efectividad con arreglo a los fines propuestos —o impuestos a los antropólogos—, y sobre los problemas éticos que envuelve siempre la intervención, que algunos llamarían manipulación, de las situaciones y fenómenos socioculturales ¹.

En la inmensa mayoría de los casos, la antropología se ha aplicado a situaciones de marginación, dependencia o falta de integración, como son las que generalmente privan en las relaciones de una potencia con la población de sus colonias (Inglaterra, Francia, Estados Unidos...), o en países de extrema pluralidad cultural donde se abre un abismo entre un sector de la población que mayoritariamente es urbano y poseedor del poder político y económico y otro u otros sectores —a veces mayoritarios aunque se conozcan con el nombre de minorías étnicas— que viven cuando más en el nivel de población campesina y que en muchas ocasiones muestran incluso diferencias de tipo racial. Este segundo caso es patente en la mayoría de los países iberoamericanos donde se ha desarrollado un tipo o tendencia de la antropología aplicada bajo el término de «indigenismo», y cuya principal preocupación, al menos así figura en sus programas, es la efectiva integración de numerosas etnias que todavía conservan una gran parte de sus estructuras socioculturales indígenas, entre las cuales se cuenta la propia lengua.

Una faceta más reciente pero en rápido desarrollo dentro del campo de la antropología aplicada, es la que se corresponde con situaciones socioculturales propias

¹ Ver el trabajo de CLAUDIO ESTEVA FABREGAT: «La antropología aplicada y sus problemas.»

del mundo urbano-industrial. Esta ampliación del ámbito guarda relación con la apertura de la misma investigación antropológica que en las últimas décadas ha dejado de ser la ciencia de las sociedades más simples y tradicionales (los llamados «pueblos primitivos» y la sociedad campesina), para actuar cada día más en relación con los problemas y situaciones del mundo moderno y desarrollado: la ciudad, sus barrios o sectores, la fábrica, los hospitales, o la problemática de las clases sociales, de los grupos de edad, de los inmigrantes, de la política, la economía o la religión en el escenario de la urbe moderna e industrializada o en proceso de industrialización.

De los tradicionales estudios sobre las prácticas y conceptos relacionados con la enfermedad y la salud en una tribu, o de la minuciosa descripción de la actividad económica y de las artesanías de un grupo poco evolucionado, se ha pasado también al estudio de la medicina en la sociedad urbano-industrial y de las relaciones sociales en el mundo de la industria, con todos los problemas, estatus, roles e interacciones sociales que cada uno de estos complejos representan. Como consecuencia, han tomado ya carta de naturaleza en calidad de especializaciones de la antropología cultural, ramas tales como la «antropología médica», la «antropología urbana» o la «antropología industrial», que incluso cuentan en algunos países con sus propios órganos de difusión y comunicación en forma de revistas profesionales.

La antropología en un mundo en crisis

Funciona en el hombre como un mecanismo de defensa y autoprotección que el refranero ha recogido con

la expresión proverbial de que «cualquier tiempo pasado fue mejor». Existe en el hombre una extraordinaria capacidad para olvidar lo desagradable, lo molesto o lo doloroso y retener en su memoria lo mejor de su experiencia o, todavía más, para teñir de colores amables lo que en su día no lo fue. ¿Ocurre esto ahora mismo con nuestra visión pesimista, desesperanzada, casi apocalíptica de nuestro presente y de nuestro inmediato futuro? ¿Tenemos razones para lamentarnos y dejarnos llevar por la desilusión y el miedo? Si no es así, ¿podríamos estar repitiendo las actitudes y los estados de ánimo que tantas veces se han dado en la historia de la humanidad? ¿Estaremos viviendo simplemente una crisis más de las continuas crisis que marcan el paso del hombre por la tierra? ¿Estaremos exagerando y ahondando los espacios que separan a una generación de otra? ¿Nos quejaremos por puro hábito cuando la sociedad —o una buena parte de ella— no había alcanzado hasta ahora niveles de vida más altos, índices de salud y educación más positivos, índices de consumo material que rozan o sobrepasan la capacidad de ingestión hasta conducir al derroche y al despilfarro? En pocas palabras: ¿vive nuestro mundo una crisis más, como tantas otras, y la diferencia es sólo cuantitativa porque hoy todo se agiganta, se transmite y se conoce a escala planetaria? O por el contrario, ¿ha entrado la humanidad en una nueva fase de su evolución y las diferencias con el pasado son cualitativas y realmente preocupantes? Tal vez la antropología cultural, y todas las ciencias sociales, puedan ayudarnos a encontrar respuestas a tantos interrogantes; puedan servirnos para establecer, al menos, un diagnóstico del mal de nuestro tiempo, si de mal se trata.

Lo primero que hay que hacer es separar la anécdo-

ta de lo que es el verdadero argumento de la obra, tal vez del drama. Hay crisis episódicas, de pura coyuntura; hay crisis de alcance muy corto que afectan a unos cuantos individuos o sectores aislados. No nos referimos a estas crisis o problemas —por muy dolorosos y respetables que sean—, sino a situaciones que marcan un hito en la historia humana y de las cuales las otras crisis episódicas o parciales pueden ser solamente un síntoma o una manifestación entre muchas. No tratamos aquí de la crisis provocada un día por la subida del petróleo, ni de la guerras de los «seis días» entre árabes y judíos; ni siquiera de las otras guerras más largas o más extensas, incluida la segunda guerra mundial. No tratamos aquí del hambre en países de Africa y Asia, ni de la violencia entre los hombres; tampoco nos referimos exactamente a los problemas de desempleo, de inestabilidad política, de regímenes totalitarios y falta de libertades... Todo esto y mucho más no es nada nuevo ni dejará de formar parte, desgraciadamente, de la sociedad humana. Violencia, hambre, opresión, pestes u otras formas masivas de morir; odio, ambición, conquista, marginación, especulación y abuso de unos hombres sobre otros, de unos pueblos contra otros, no tienen nada de novedad y no servirían —todos estos problemas juntos— para definir la crisis de nuestro mundo de hoy y separar el pasado de nuestro presente.

Las páginas de los periódicos y de las revistas pueden ofrecernos, hasta la exageración en el detalle, los síntomas más superficiales y episódicos de la enfermedad que aqueja a nuestro mundo. Pero la verdadera naturaleza del mal y sus últimas causas sólo pueden descubrirlas las ciencias sociales y, nos atrevemos a decir, que muy particularmente la antropología cultural, porque de una vez es hora ya de afirmar que nuestro mundo

está en crisis porque está en crisis la CULTURA, ese complejo fenómeno que estudia y analiza la antropología.

La historia de lo que ha sido la evolución de la cultura desde sus remotísimos orígenes en los albores de la humanidad hasta hoy, está dividida o escalonada en una serie de grandes períodos que comienzan con el paleolítico inferior y termina —por ahora— con la era «atómica», «espacial», «urbano-industrial» o «postindustrial», pues con todos estos nombres se conocen los últimos años de una historia millonaria más que milenaria. El paso de alguno de estos períodos a otro se ha bautizado con el término de «revolución»: revolución neolítica, revolución urbana, revolución industrial... Sin embargo, se trató en todos los casos, y en particular en los más remotos, de larguísimos procesos de cambio de los cuales ningún individuo, ninguna generación, fueron conscientes. Es fácil y convencional para el historiador y el antropólogo de hoy poner unas fechas redondas para marcar la crisis o la diferencia entre un período y el siguiente; pero todos sabemos que esto no es más que un recurso para hacer medianamente inteligible lo que es sumamente complejo y está lleno de lagunas y de zonas difusas. Estas «revoluciones», por otra parte, se produjeron en un principio en zonas muy limitadas de la tierra y fue necesario el lento proceso de la *difusión cultural* para que los logros conseguidos en un lugar (domesticación de plantas y animales, descubrimiento de la alfarería, el alfabeto, el trabajo de los metales, la vida urbana, la aplicación de la energía mecánica a los trabajos del hombre...), llegaran a otras tierras y a otras sociedades que así se iban incorporando a niveles más complejos de organización sociocultural, sin tener que «inventar» y «descubrir» por sí mismas lo que ya otros hombres habían conseguido.

Al comparar lo que han sido la naturaleza y el ritmo de los cambios culturales en el pasado con lo que son en estos años que vivimos, hallamos probablemente la primera clave para empezar a diagnosticar y entender nuestro tiempo. La casi uniforme aceleración en la dinámica cultural que observamos a través de la Historia ha llegado en las últimas décadas —en el último siglo, si se quiere— a un ritmo de vértigo. La industrialización es quizás el primero de los grandes fenómenos históricos que pueden calificarse de «revolución» en el sentido corriente que dimos a la palabra. Una misma generación vivió el cambio revolucionario en el transporte que supuso marchar a la velocidad del caballo para empezar a marchar a la velocidad del tren y del automóvil; la generación siguiente vio hechos realidad el «milagro» y la aspiración mítica de volar. Los aviones se vieron pronto superados por los cohetes y la hazaña de girar alrededor de la Tierra en unas horas y sin escala, quedó rápidamente superada por el viaje del hombre a la Luna. Valga este ejemplo de la revolución en los medios de transporte para ilustrar otros muchos cambios vertiginosos en otros campos de la tecnología y, lo que es más significativo, en otros aspectos de la cultura.

Los «movimientos», las «ideologías», las «filosofías», se suceden sin darnos tiempo a conocer y menos a adaptarnos a lo que ayer era novedad y hoy ya es algo pasado de moda. La revolución en los medios de comunicación —en particular la radio y la televisión vía satélite— añade una dramática fuerza a todo cambio, a toda innovación, pues la lenta difusión de otros períodos de la historia es hoy comunicación y conocimiento inmediato, directo. Es un impacto que penetra en los hogares y en las mentes y crea estados de perplejidad y ad-

miración que pronto se convierten en estados de desasosiego o de indiferencia. Porque ya nada sorprende y todo se espera ya que la técnica nos demuestra que todo es posible, aunque la espera esté llena de desilusión y desesperanza.

Pero seguimos pensando que la revolución tecnológica y la precipitada sucesión de ideas y acontecimientos quedan todavía muy en la superficie de la problemática de nuestro mundo. La sociedad humana ha hecho realmente *crisis*, en el sentido literal de la palabra, porque el presente es sustancialmente distinto del más próximo pasado; sin embargo, los avances tecnológicos sólo contribuyen a la totalidad de la crisis, como un factor más, sin llegar a explicarnos la verdadera naturaleza del fenómeno. La crisis es más aguda porque las innovaciones de la técnica y, muy particularmente de las comunicaciones, contribuyen a contagiar los fenómenos y a elevar la fiebre de la enfermedad que padecemos; pero la crisis afecta no sólo a una parte del sistema —como es la tecnología— sino a todo el sistema.

Una multitud de factores que aquí no podemos detenemos en precisar ni analizar, han producido una crisis de esta cultura casi universal que comparten millones y millones de individuos en todos los continentes como miembros de esa sociedad urbano industrial que si tuvo su centro y origen en la Europa occidental tiene hoy sus extremos geográficos y socioculturales en los Estados Unidos y el Japón. Otros millones de seres —algunos miles de millones— comparten de alguna forma los efectos de esta crisis en razón de la situación de dependencia forzada en que viven respecto de las grandes potencias y bloques. La crisis, en cierto modo, es universal aunque su vanguardia se sitúe en los llamados países más desarrollados, en los cuales, paradójica-

mente, el resto del mundo parece poner sus miras y el colmo de sus aspiraciones.

Está en crisis la cultura de las sociedades más desarrolladas porque la máquina, construida por el hombre, parece que empieza a dominar y controlar al propio hombre. Está en crisis la cultura de la sociedad urbano-industrial porque la institución que sigue siendo básica para nuestra supervivencia en cuanto especie, ha elegido una de sus varias modalidades y está a punto de disponer también de ella como un artefacto de los muchos que la técnica arrincona cada día como inútil o superado. Nos referimos, claro está, a la familia y a la familia nuclear o compuesta del matrimonio y los hijos, frente a la familia extensa característica de otras épocas y de otras sociedades. Vivir en la ciudad y constituir con independencia su propia familia nuclear ha sido la aspiración de millones de individuos que ahora empiezan a sentirse solos, sin protección ni ayuda, en medio de otros millones de seres que sufren la misma sensación. En muchos países —siempre los más «desarrollados y avanzados»— la solución no parece ir por el camino de adaptar la vida comunitaria y la vida urbana a la familia o ensayar formas «anticuadas» de organización familiar, sino que van por el camino de eliminar la familia; es decir, el matrimonio estable y la relación estrecha y permanente entre padres e hijos... que desde hace millones de años han hecho posible la conservación del género humano y la transmisión de la cultura.

Una vez más tomamos una situación concreta, un hecho o fenómeno, para ilustrar un panorama mucho más complejo. Al seleccionar la familia como ejemplo nos basamos en la importancia y consecuencias —de todo signo— de esta institución; y aunque tengamos nuestros propios juicios de valor sobre el tema, lo que

nos interesa aquí es argumentar la situación de crisis en que vive nuestro mundo. En los Estados Unidos, como en otros países, está en plena polémica a nivel intelectual y en plena efervescencia a nivel de la calle, la utilidad y funcionalidad de la familia o su sustitución por otras formas de organización social básica u otras «alternativas» como las «familias comunales» o los «matrimonios» por simple acuerdo entre las partes sin obligaciones de futuro. En el número 4.289 de la revista «Science», de fecha 29 de abril de 1977, se afronta el problema en un editorial titulado «La ciencia y el futuro de la familia». Ni el país —enormemente plural y abierto al tratar de temas ético-científicos; ni la revista, sobradamente prestigiada— son sospechosos y lo que en este artículo se dice es no sólo importante por sí mismo sino por la invitación que supone a abordarlo desde el campo de las ciencias para averiguar con objetividad y sin prejuicios a dónde lleva y qué puede o debe hacerse posteriormente.

Nos dice en esta revista el investigador Amitai Etzioni que de acuerdo con la presente tasa acelerada de disminución del número de familias en los Estados Unidos, el país se quedará sin familias no mucho después de que se hayan agotado sus recursos petrolíferos. De continuar la actual aceleración de tales índices, los Estados Unidos no tendrán una sola casa constituida sobre un matrimonio dentro de una generación. Esta afirmación, basada en índices estadísticos y tendencias que pueden alterarse en cualquier momento, pueden caer —pensamos nosotros— dentro del tipo de predicción que pone una fecha para el momento en que la «explosión demográfica» sólo permitirá a cada ser humano disponer de un metro cuadrado de terreno. Pero dejando aparte las previsiones catastrofistas, el nudo de la

cuestión está en la realidad actual y en la creciente tendencia a sustituir la familia por otras formas de convivencia y relación social con todas sus implicaciones en cuanto a la crianza de los niños y los procesos de maduración física y desarrollo de la personalidad; en cuanto a los procesos de aprendizaje y educación formal; en cuanto a los roles de los padres o de un padre o de una madre, o de una sucesión de personas de uno y otro sexo que establecen relaciones «matrimoniales» temporales mientras los hijos de uno u otro de los miembros de la pareja viven períodos críticos de su enculturación y desarrollo biológico. Como afirma Amitai Etzioni, la proyección estadística que permiten los datos de hoy es suficiente para mostrar que la familia es una «especie» en peligro de desaparición, lo cual puede exigir un esfuerzo colectivo y consciente para salvarla como parte de «nuestra ecología social».

Esta metáfora nos sirve para trasladarnos a otro campo crítico de nuestro tiempo como son las relaciones del hombre con su medio; para referirnos literalmente a la crisis ecológica que atraviesa nuestra especie. El hombre ha usado y abusado de la naturaleza en todo tiempo y lugar y ha sufrido sus consecuencias; pero nunca como ahora el problema es de alcance universal y nunca hemos sido más conscientes del peligro que encierra el rompimiento del equilibrio ecológico porque —digámoslo una vez más como lo hicimos por extenso en el primer capítulo— la doble dimensión del hombre es un hecho inescapable; tan importante como nuestras relaciones sociales son nuestras relaciones con el medio ambiente que nos hace posible vivir la dimensión biológica que es parte integrante de nuestra naturaleza total. La técnica tiene en esta cuestión un protagonismo extraordinario, sin olvidar que detrás de la técnica está el

hombre, que además debe procurar situarse más bien por encima que no a remolque. Es dramático y tremendamente revelador en relación con la crisis general de nuestro tiempo el comprobar cómo por primera vez en la historia de la humanidad la tecnología desarrollada por el hombre ha invertido en gran manera su función. En efecto, desde el hombre del paleolítico, la técnica y los instrumentos creados por el hombre como parte de su desarrollo cultural, fueron concebidos y puestos al servicio del propio hombre: el fuego, la jabalina, el arco y la flecha, la balsa y la canoa, la choza, el vestido de pieles, el cultivo de las plantas y el riego de la tierra, la cría de animales, la fundición de los metales y así hasta el inmenso inventario de la «cultura material» moderna. El hombre había buscado y en gran parte conseguido, poner la naturaleza a su servicio y establecer unas relaciones de *adaptación* más efectiva con su medio natural. Pero de pronto, como en estos tiempos ocurren las cosas, la cultura que era ese instrumento de adaptación parece que se ha vuelto contra el hombre y en vez de ser la ecuación que resuelve los problemas de la vida, como afirmaba Ortega y Gasset, es la creadora de problemas y situaciones dramáticas.

La polución del aire y de las aguas; el agotamiento de recursos vitales e insustituibles; el desarrollo incontrolado de los centros urbanos que hacen difícil cuando no imposible la convivencia y la relación social; la creciente incomunicación en el núcleo de la familia, los amigos y compañeros, cuando al mismo tiempo los medios mecánicos de comunicación son cada día más perfectos; la insolidaridad respecto de lo que ocurre al pariente, al vecino, al conciudadano o al ciudadano de otros continentes, cuando más que nunca estamos en condiciones de saber lo que les ocurre; la inconformidad

de la mujer y el auge de los movimientos femeninos de liberación, cuando nunca la mujer ha sido más descarada y duramente «objeto» del hombre por medio de la industria organizada del erotismo y la pornografía; la manipulación de las personas y de la producción desde el poder político y económico con las trágicas consecuencias de las emigraciones forzadas hasta más allá de las fronteras nacionales; el juego de los precios con fenómenos simultáneos de hambre y destrucción de productos alimenticios; la manipulación de las mentes a través de los sutiles hilos de una publicidad «científica» que aprovecha todos los adelantos de los medios de comunicación; la violencia organizada pero no siempre comprendida por sus autores que son muchas veces los últimos instrumentos de una larga cadena de intereses; las guerras localizadas y alternantes que sirven de espita y toma de pulso entre los grandes bloques políticos; la *privación relativa* de unas masas de población que pueden tener hoy mejor nivel de vida pero que son conscientes, porque la misma publicidad se lo está refregando continuamente por los ojos, de que hay otras gentes que todavía tienen más, con lo cual los primeros, aun siendo un poco más «ricos» se sienten más pobres que nunca... Tantos y tantos problemas de nuestro mundo que nunca se habían dado con esta intensidad, con este grado de conciencia, son los problemas que tomados en su conjunto definen a nuestra sociedad y la distinguen de todas las épocas que nos han precedido.

Toda esta problemática, que sólo hemos esbozado con unos ejemplos y la mención de algunas situaciones, tiene para nosotros, desde una perspectiva antropológica, una muy clara y simple, aunque dramática, conclusión, que a pesar de todo queremos exponer en forma de grandes interrogantes: ¿Ha dejado de ser *funcional*

la cultura? ¿Ha dejado de cumplir, según los efectos que observamos y según la actitud de un creciente número de gente, los fines que la sociedad humana ha esperado siempre de su cultura? ¿Ha dejado de ser la cultura un instrumento de *adaptación* al mundo natural y al mundo social como lo fue desde el comienzo de la propia humanidad? Más aún, ¿se está volviendo la cultura contra el hombre en vez de actuar en favor del hombre?

Este es, creemos nosotros, el gran problema de nuestro tiempo. Esta es la gran crisis de nuestro mundo actual y la gran novedad dentro del ciclo continuo de crisis que ha atravesado la humanidad desde sus comienzos. La Historia nos habla de pueblos y culturas en crisis; de decadencia militar, política, moral, intelectual de esta o aquella sociedad. En muchos casos, la crisis era provocada o aprovechada por otras sociedades, por otros pueblos —a veces por ciertos sectores o clases de la misma sociedad— para caer sobre una estructura decrepita, tambaleante, y darle el golpe de gracia que tantas veces se ha llamado la victoria militar o el triunfo de una revolución. La situación ahora es distinta y nueva. No es este o aquel pueblo (Grecia, Roma, España, Francia, Inglaterra u otros pueblos de otras áreas de la tierra como los aztecas, los incas, los chinos o los japoneses), sino que es la sociedad urbano-industrial la que está en crisis; es una cultura planetaria de la cual dependen estrechamente otras culturas marginales como las que componen el «Tercer Mundo», la que está en crisis; una sociedad que no sabe qué hacer con los propios recursos que ha desarrollado; que no sabe qué opciones tomar entre las muchas que le ofrece el futuro aliado con una tecnología que se mueve por delante de los hombres.

Durante algunos años, inmeditamente después de la segunda guerra mundial, se vivió bajo el temor de que

cualquier día la tierra entera podría estallar en pedazos como consecuencia de una guerra atómica. Este temor apocalíptico se ha sustituido hoy por una serie continua y constante de pequeños temores que se ciernen sobre el individuo y le acosan: el terrorismo, la inseguridad de la vida en las urbes, la soledad de los ancianos, la rebeldía y la insatisfacción de los jóvenes, el hastío de los que aparentemente lo tienen todo, la desintegración de la familia, el cuestionamiento de la fe religiosa, la corrupción de los que tienen el poder en sus manos, las nuevas formas de escapar de la realidad como las drogas, o las nuevas formas de morir (cáncer, infarto, accidente de tráfico...) que han sustituido a las tradicionales. Y por encima de todas estas realidades que nos rodean, de la que nos informan al minuto y al detalle los medios de comunicación, están el desequilibrio ecológico, el agotamiento de los recursos naturales (se nos habla de que el petróleo tiene sus años contados y que también puede faltarnos un día el agua potable); sentimos que el aire nos resulta irrespirable y que la atmósfera social es cada día más indiferente y hostil. La gran obra de la sociedad moderna, lo que podría parecer el gran triunfo de la cultura y de la técnica, está demostrando su inutilidad y su fracaso porque la gran urbe, la gran ciudad de Europa, de Asia o de América se ha convertido en el lugar más peligroso y solitario para el hombre; es, por emplear una frase hecha, la «jungla de asfalto» donde el hombre es como un lobo para el hombre. Y lo más trágico y sorprendente de todo este cúmulo de aspectos negativos, es que por primera vez en la historia, el hombre de la calle tiene conciencia de la clase de vida que lleva, de los problemas que la propia cultura ha creado y de que bastaría un esfuerzo co-

mún, un mínimo de solidaridad, para dar un giro en este camino hacia la alienación y la autodestrucción.

No son los recursos técnicos los que nos faltan ni los que permitirían un cambio de rumbo, sino que son los recursos puramente humanos, los derivados de la voluntad y de la mente de los hombres, los que deberían ponerse a contribución de una tarea colectiva que no ha de ser la creación de un paraíso en la tierra —vana utopía—, pero sí de unas mejores y más justas condiciones de vida y de un futuro más lleno de esperanza. De forma paralela a los avances tecnológicos —en los que tanto se invierte cada día— deberían producirse avances en el terreno de las ciencias sociales, cuyo diagnóstico es imprescindible para iniciar una recuperación y tomar una iniciativa que por primera vez el hombre está potencialmente en condiciones de alcanzar si se lo propone.

En este campo y en este contexto creemos que la antropología tiene su gran papel —junto siempre con las demás ciencias sociales— y donde una *antropología aplicada* tendría su verdadero sentido y justificación. Porque no se trataría de ponerse al servicio pagado de una administración concreta para decir qué es lo que se puede hacer con esta o aquella población más o menos sometida, más o menos marginada. Eso ha sido hasta ahora una especie de filantropía en el mejor de los casos y en algunos otros, una forma de colaboracionismo con políticas paternalistas o imperialistas. Por el contrario, un estudio sistemático de la cultura contemporánea en toda su variedad de niveles y matices y una concreta y científica delimitación de las causas y efectos que hoy configuran el comportamiento de los grupos, de las sociedades regionales y nacionales y de la sociedad universal, permitirían diagnósticos precisos y aportarían un caudal de conocimientos objetivos para aquellos que tienen

que tomar decisiones a nivel político. La antropología cultural todavía tendría una contribución muy importante que hacer, pero de ella hablaremos en el próximo apartado.

Antropología y educación

Si hay un concepto clave en toda la problemática que venimos planteando en este capítulo final, e incluso en la orientación general de este libro, ese concepto es el de *educación*. Y no se trata simplemente de un determinado enfoque que nos lleva con premeditación a un determinado fin, sino que para nosotros la educación es una realidad objetiva e inescapable a la hora de abordar la problemática de nuestro mundo y las alternativas que nos abre el futuro. He querido mantenerme hasta el momento de iniciar el presente capítulo —ya lo advertí en su primer párrafo— como un antropólogo que intenta una primera aproximación a la antropología cultural destinada particularmente a aquellos que no han tenido nunca en sus manos un libro de antropología y se preguntan qué es esto de lo que tanto se habla hoy día. He dado un giro a mi discurso al penetrar en el capítulo final, pero si bien se mira el giro es más aparente que real, porque los fenómenos y hasta los mecanismos que interesan al antropólogo son en esencia muy similares —cuando no son exactamente los mismos— que los que interesan al educador, al experto en la ciencia de la educación.

En las sociedades simples, «primitivas», que tradicionalmente y por muchas décadas estudió la antropología, no existía ni el antropólogo tenía que tratar con un concepto como el de «educación». Al antropólogo le in-

terresaba la cultura, su naturaleza y contenido y sus mecanismos de aprendizaje y transmisión; pero todo esto se hacía en esas sociedades de una manera tan informal y espontánea que no tenía ni un lugar, ni una hora, ni una persona determinada para la realización de todo ese complejo fenómeno. En estas sociedades simples —una tribu, por ejemplo— y en otras no tan simples y también abundantemente observadas por los antropólogos en las últimas décadas —como son las sociedades campesinas— los estatus y los roles eran pocos y muy bien delimitados: fundamentalmente, varón o hembra; niño, joven o anciano; la familia, generalmente extensa, como unidad básica y algunas otras divisiones que en conjunto componían la comunidad. El niño y la niña comenzaban desde el primer minuto de su existencia a recibir las influencias de su medio social, a aprender los que debían ser sus roles; a este proceso de aprendizaje le hemos llamado en otro lugar enculturación y también socialización. El tiempo y todos los factores circundantes iban desarrollando la personalidad del niño o de la niña hasta estar en condiciones, en fecha muy temprana, de ocupar su estatus y desempeñar fielmente su papel o rol. Tan pronto como por su edad podían, fisiológicamente hablando, crear su propia familia y dominaban ya las técnicas y saberes propios de su sexo, se convertían en miembros plenos de su grupo y desde aquel momento iniciaban ellos el mismo proceso de transmisión biológica y cultural mediante la creación de su propia descendencia.

En la sociedad moderna —y en mucho menor grado y con grandes diferencias según clases sociales, también en las sociedades históricas de nuestra propia civilización y de otras civilizaciones— los procesos son bastante diferentes y, sobre todo, son más complejos. Jun-

to a la enculturación-socialización emanada de la familia y del sector social más próximo al niño, hemos desarrollado un proceso peculiar que llamaremos *educación formal*, pero que, en definitiva, no es más que otro mecanismo para el logro de unos mismos objetivos. De aquí el interés que la antropología cultural siente por los procesos educativos que cada día más y más sustituyen al proceso tradicional de enculturación debido a la crisis de la familia (extensa o nuclear), a los nuevos roles que desempeña la madre fuera del hogar, a la limitación del número de hermanos, a la incomunicación y distanciamiento que impone la gran ciudad, etc. Hoy hay jardines de la infancia o parvularios que admiten a niños que todavía no controlan la satisfacción de necesidades básicas (andan todavía con torpeza, se expresan *con dificultad* y requieren los cuidados en la alimentación y en la higiene que hasta ahora correspondían a la madre o persona equivalente dentro de la *familia*). Podemos decir que la «enculturación» está siendo sustituida por la «educación» y que ésta comienza en fecha tan temprana como los cuatro y hasta los dos años. Por otro lado, se alarga el final de esta educación formal a través de la propia ley, que fija fechas mínimas para abandonar la escuela y por medio de una elevación general de los niveles de vida y de las motivaciones de los padres e hijos que hacen que un número creciente de individuos continúen sus estudios hasta el final del bachillerato y muchos pasen a la Universidad.

Otra vez la dimensión biológica incide sobre problemas que en apariencia son sólo culturales. En efecto, la elevación de los índices de vida media, situados ya en los países más desarrollados por encima de los setenta años, hace posible que tras muchos años de educación formal y tras la obtención de un título universita-

rio, el individuo no haya llegado todavía al primer tercio de lo que puede ser su vida total, en contraste con la corta duración de vida y el envejecimiento prematuro en las sociedades «primitivas» y en las sociedades campesinas. A la edad en que en estas sociedades el individuo es considerado ya un adulto capaz de realizar cualquier tarea propia de su sexo, incluida la función reproductora, en la sociedad moderna urbano-industrial el individuo está todavía en plena formación o período educativo que significa, como ya hemos señalado, que está todavía *aprendiendo* los elementos y aspectos de su cultura que le serán necesarios para su posterior actuación como miembro pleno y efectivo de su sociedad. Se produce en esta situación un importante desfase entre desarrollo biológico y enculturación, pues mientras el joven o la joven están ya en condiciones de producir descendencia, no están socialmente capacitados para una independencia económica y profesional. Las consecuencias de este hecho son evidentes y múltiples y suponen nuevas formas de adaptación sociocultural y nuevas normas: casamiento en fecha tardía, evitación de hijos durante un número de años, limitación drástica del número de hijos, inversión de los roles tradicionales (la mujer trabaja mientras el marido estudia), independencia de los padres y constitución de grupos de solteros o parejas del mismo sexo o de uno y otro sexo, etc., etc.

Es evidente que la sociedad y los poderes públicos tienen que tomar en consideración todas estas nuevas situaciones. Es más evidente, todavía, que la ciencia de la educación tiene que trabajar muy estrechamente con la antropología cultural y demás ciencias sociales, para hacer frente de manera positiva y creadora ante lo que podemos llamar una *nueva cultura*. El problema científico es todavía más complejo y va más allá de los lí-

mites de la primera edad. La prolongación media de la vida, las nuevas orientaciones dadas a las relaciones familiares y las nuevas motivaciones que impulsan a la población actual, están produciendo en el terreno de la educación fenómenos como el de la iniciación de nuevas etapas en la vida; tal es el caso de matrimonios de edad media cuyos hijos se han independizado y que están en condiciones de realizar unos estudios que no hicieron a su tiempo o de diversificar sus conocimientos mediante el estudio de una nueva carrera académica; asimismo la necesidad de mantenerse al día a través de la llamada «educación permanente» ante el reto y la presión de un mundo que cambia aceleradamente y deja atrasados e inútiles los conocimientos que en otra época se consideraron básicos y prácticamente inmutables; por último, el papel de la educación en una sociedad que por primera vez se encuentra con la posibilidad de una «cultura del ocio» (menos horas de trabajo al día durante menos días a la semana), o la ocupación del creciente número de individuos que llegan a la tercera edad y para los que también existe un desfase entre la legislación que los jubila obligatoriamente y les da de baja como miembros activos de la sociedad, y unas condiciones de salud física y mental que crean en ellos la necesidad de unas ocupaciones porque no aceptan el estatus y el rol que la cultura tradicional les tenía asignado.

* * *

Con todo, es natural que el mayor número de problemas y de posibilidades en el terreno de una colaboración entre la antropología cultural y la educación están en relación con la *juventud*, aunque a este término tengamos que darle una amplitud mucho mayor que la que

tradicionalmente le ha dado la antropología por las razones que ya hemos apuntado. Si aceptamos que nuestro mundo está en crisis y que la crisis actual no tiene antecedentes en la Historia, es evidente que la crisis la protagonizan especialmente los jóvenes y también los niños. Si nuestra cultura está en crisis, nadie como ellos la sufren y nadie como ellos intuyen lo que será la sociedad del último cuarto de siglo y de las décadas siguientes durante las cuales se desarrollará su vida. Hemos pasado de una década de parcial y relativa opulencia y desarrollo —la década de 1960—, a otra marcada por signos negativos y por la conciencia de que nuestro grandioso mundo moderno es enormemente frágil y que toda su inmensa estructura puede venirse abajo fácilmente. El desequilibrio ecológico y la amenaza de la falta de energía han sido duros golpes para una sociedad alegre y confiada que se creía muy poderosa. El terrorismo, la guerrilla urbana, la simple delincuencia, el clamor y la acusación de los países subdesarrollados que exigen un lugar y una voz en las grandes decisiones que les afectan, las tensiones o guerras que han quedado como secuela del colonialismo y que en algunas áreas están tomando el cariz de guerras de razas... son, entre otros, los hechos y fenómenos que ponen una nota trágica y desesperanzada en la vida actual.

Pero para los jóvenes esto no es más que el marco o los signos visibles de una crisis. Los jóvenes intuyen, de alguna manera, que lo que está en crisis es la cultura y la total estructura social que les estamos transmitiendo como toda generación había hecho hasta ahora con la que le seguía. La diferencia está en que los jóvenes han perdido la fe en la cultura que reciben; la diferencia está en que no creen ni aceptan los sistemas de valores tradicionales; la diferencia reside también en que tienen

que vivir al mismo tiempo la crisis de edad que todo joven ha de pasar y la crisis de una cultura en la que tampoco los adultos ponen demasiado entusiasmo ni confianza. Parece que hemos dado como un salto —uno de los grandes saltos— en la evolución de la humanidad y de la cultura y que todavía nos hallamos en el aire, entre la tradición que dejamos atrás y el futuro que todavía no vemos con claridad. Lo que está claro para todos es que el mundo ha cambiado y que muchas de las ideas y de las cosas que eran funcionales o, al menos, eran aceptables y válidas hasta ahora, han dejado de serlo sin que todavía hayamos encontrado su sustitución. Lo hemos dicho ya a lo largo de este capítulo, pero conviene repetirlo cuando nos colocamos en la posición desde la cual la juventud observa el mundo presente y futuro: estamos sometiendo a análisis, a crítica y a revisión todo lo que constituía nuestra base cultural, nuestra tradición. De pronto, y a escala casi universal, hemos como perdido el mínimo y necesario sentido etnocentrista que proporciona al hombre esa seguridad y confianza sin la cual no se puede vivir. Es la familia, es la Iglesia, es el sistema económico, es el juego de las relaciones internacionales, es la viabilidad de la vida humana, es el proceso industrial, es —en definitiva— todo el complejo sistema de relaciones de los hombres entre sí, de los hombres con lo sobrenatural y de los hombres con la naturaleza, lo que está puesto en tela de juicio. Y quien más lo cuestiona o lo «contesta», como hoy se dice, es naturalmente la juventud.

Pero una prueba contundente de que el fenómeno es nuevo, aunque haya habido muchas crisis en la Historia, es que ahora la inconformidad y la protesta, la desilusión y la desesperanza, la violencia o la indiferencia, el compromiso militante o la inhibición —todo ello

en grados extremos— surgen de sectores sociales diferentes. No son los esclavos, ni los pueblos colonizados, ni los campesinos, ni los proletarios obreros ni otros grupos sometidos a la explotación y al abuso, los que hoy protestan de mil maneras distintas. Los primeros en protestar contra unas formas de vida —contra su propia cultura— han sido los que podríamos considerar individuos privilegiados de la moderna sociedad de consumo; los que siguen protestando hoy más fuerte y están más dispuestos a militar en movimientos extremos y revolucionarios, de izquierda o de derecha, son los jóvenes estudiantes y los jóvenes intelectuales. Son los hijos preferidos y mimados por una sociedad a la que ellos repudian, probablemente porque se dan cuenta u olfatean, como hacen los animales, que ni este mundo ni el que se avecina es un mundo habitable y vivible en el sentido literal de los términos. Los que tienen cierta edad, los que han vivido más de lo que pueden estadísticamente vivir, están ya prendidos por la cultura que recibieron y, les guste o no, tienen que aceptarla porque de la cultura no se puede uno desprender como de una camisa. Los que están todavía en pleno proceso de enculturación —una enculturación, recordémoslo, que se ha prolongado y que hace a un hombre o mujer de veinte y hasta de treinta años todavía culturalmente en formación—, no encuentran sentido a la mayor parte de lo que les estamos transmitiendo y quisieran ser más protagonistas de ese mundo que será el *suyo*, cuando muy pronto los más viejos hayan desaparecido.

La reacción de la generación joven es diversa cuando toma formas concretas: desde el escape ingenuo a la naturaleza para imitar la vida del hombre «primitivo», hasta el ataque frontal al sistema vigente. Por primera vez en la Historia, las «revoluciones» no se hacen para

conseguir libertad, alimentos, trabajo o un simple cambio del poder para que pase de unas manos a otras. Por primera vez, la lucha se plantea contra la propia cultura, lo que nos sitúa en la posibilidad de lo que podríamos llamar un suicidio social, pues ya hemos visto cómo la cultura es la que hace y define nuestra humanidad, nuestra naturaleza. Se habla de anticultura y contra-cultura, lo que significa que el hombre ha situado a nivel consciente las razones últimas de su protesta y rebeldía, de su inconformidad e increencia.

En estas circunstancias es imperioso y urgente que la antropología —como ciencia de la cultura— se ponga en efectivo contacto con la ciencia de la educación. Porque no se trata ya de investigar y mejorar los mecanismos de enseñanza y aprendizaje, de discurrir sobre técnicas escolares, tamaño de las aulas, disposición física de los alumnos, relaciones educador-educando y otros muchos problemas serios y reales del campo educativo. Se trata además, y por encima de todo esto, de plantearnos los propios contenidos y objetivos de la educación en cuanto que la educación supone la transmisión más formal, más efectiva y sistemática y de más amplio alcance para un mayor número de miembros de la sociedad humana, de todo eso que llamamos CULTURA en antropología.

El problema está, en definitiva, en la funcionalidad o disfuncionalidad de los conocimientos, valores y modos de comportamiento que el educador debe transmitir desde la escuela, el instituto o la universidad. Esta es la gran tarea que de forma urgente, repetimos, tienen planteada hoy las ciencias sociales y el tipo de trabajo interdisciplinario que la antropología, la sociología y la psicología social deben de emprender codo a codo con los profesionales de la educación. Más y más la «escue-

la» —en cualquiera de sus niveles— está sustituyendo hoy al hogar, la parroquia, el barrio y otros círculos de relación primaria y espontánea, en la inmensa tarea de transmitir la cultura —de enculturar— a las nuevas generaciones. Pero lo primero que la escuela ha de plantearse es qué «cultura» ha de transmitir y en qué forma los jóvenes —como la parte más interesada— y las ciencias sociales —como los instrumentos científicos disponibles— pueden colaborar en la construcción de una nueva sociedad y de una cultura de acuerdo con las necesidades reales de hoy y de mañana, sin repetir los errores que la experiencia nos demuestra. El propio concepto de «participación» de los estudiantes en su educación hay que verlo desde una nueva perspectiva que supere la simple intervención controlada y más o menos simulada de los jóvenes en sus propios programas de estudio, para convertirse en un auténtico diálogo crítico, pero también constructivo e imaginativo, de lo que los «jóvenes» piensan que puede y debe ser su mundo.

Para que todo este ideal sea posible se requiere un enorme esfuerzo, una gran imaginación y una inmensa humildad por parte de todos los educadores. También, un tremendo sacrificio porque, por primera vez en la historia de la humanidad, la misión de los adultos no consiste en transmitir y perpetuar la cultura que ellos aprendieron y los valores que ellos internalizaron, sino en colaborar en la edificación de nuevos sistemas de relación y convivencia, de nuevos valores y de nuevas formas o lenguajes, incluso para expresar las verdades inmutables que les dicte su fe. También en este aspecto del problema, la antropología cultural puede y debe ponerse al servicio de una empresa grandiosa y llena de retos. Y no pensamos exclusiva ni principalmente en la aportación del antropólogo profesional, sino en el valor

formativo que la antropología encierra para cualquiera que se acerque a ella con interés y amplitud de miras. Creemos que un acercamiento a lo que supone la antropología cultural en la esfera de las ciencias sociales y de las humanidades produce un efecto beneficioso que nosotros concebimos como un cambio de *actitud*.

La antropología no dicta normas de conducta; se limita a estudiarlas, compararlas e interpretarlas. Imponer determinados comportamientos o soluciones sería una violación del principio del «relativismo cultural». La antropología, aunque sea la llamada «antropología aplicada», tampoco debe descender a la ejecución de decisiones concretas que son de la competencia de otras personas y entidades. Pero lo que siempre puede intentar y aportar la antropología es una visión más objetiva y científica del comportamiento social del hombre (cultura); una visión más amplia y equilibrada del inmenso panorama cultural que la humanidad nos muestra desde sus orígenes hasta el presente. Y, sobre todo, contribuir a crear unas actitudes más abiertas y más comprensivas de la rica variedad humana y de la dignidad de cada miembro de nuestra sociedad y de nuestra especie. Si eliminamos prejuicios y teorías cuya falsedad ha demostrado la antropología; si somos cada día más conscientes del papel que representa la dimensión cultural del hombre y de la necesidad y posibilidad de que la cultura puede seguir siendo funcional y en buena parte puede ser una creación consciente del propio hombre, habremos entrado realmente en una nueva era que no tendrá que llamarse precisamente «atómica» o «espacial» sino que merezca el título, más modesto pero más digno, de una era simplemente *más humana*.

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

De acuerdo con el carácter introductorio y divulgador de este libro, hemos reducido a un mínimo las citas y referencias bibliográficas. Sin embargo, el lector que se sienta especialmente interesado por algún aspecto de los aquí tratados o quiera profundizar en el conjunto de lo que es la ciencia antropológica, puede servirse de los siguientes comentarios bibliográficos a modo de guía. En todo momento hemos tenido en cuenta como criterios de selección la fácil disponibilidad de la obra en razón de su existencia en versión española; su condición de trabajos dirigidos generalmente a un gran público culto y no a los especialistas; su presencia en las librerías por tratarse de ediciones generalmente recientes; e incluso su naturaleza de libros de bolsillo o encuadernados en rústica que los hace también más asequibles por su menor precio. Hay excepciones en estos criterios, pero no dejan de ser excepciones por otro lado inevitables.

Aparte de la orientación por aspectos o capítulos, el lector encontrará al final una relación total y por orden alfabético de autores de todos los trabajos mencionados; en dicha relación figuran los datos necesarios para la identificación de cada obra, mientras que en la orientación previa la obra se cita sólo por su autor y título.

Incluimos aquí el típico manual que ofrece una visión de conjunto de la antropología y que se detiene a analizar los diversos aspectos de la cultura con abundantes referencias a casos concretos tomados de sociedades y grupos estudiados por los antropólogos. Estos manuales serían el paso siguiente que el autor recomendaría a los que deseen avanzar más allá de los conceptos básicos que aquí hemos desarrollado.

Introducción a la antropología, de Ralph Beals y Harry Hoijer; *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*, de Melville J. Herskovits; *Antropología: el estudio del hombre*, de E. Adamson Hoebel, y *Cultural anthropology. The science of custom*, de Félix M. Keesing, son todos ellos manuales de autores norteamericanos muy en la línea de una concepción de la «antropología general» dividida en dos grandes divisiones de «antropología física» y «antropología cultural». Si hubiera que recomendar uno sólo de ellos, nuestras preferencias irían por el libro de Hoebel ya que a su carácter comprensivo y al equilibrio que guarda entre las partes se une una magnífica y profusa ilustración y el hecho de que la última edición española está basada en una versión original muy reciente y bastante al día.

Otros títulos que sirven de introducción a la antropología, pero ya desde un concepto más restringido que deja a un lado la antropología física y los problemas de la evolución del hombre y la cultura, corresponden en todos los casos menos uno, a autores británicos y de ahí el enfoque de «antropología social» que resulta evidente en sus contenidos: *Otras culturas. Objetivos, métodos y realizaciones, de la antropología social*, de John Beattie; *Social anthropology*, de Paul Bohannan; *Elements of social organization*, de Raymond Firth; *Introducción a la antropología social*, de Lucy Mair.

De contenido general, pero de enfoque y tratamientos distintos son los libros de José Alcina Franch: *En torno*

a la *antropología cultural*, donde se recogen varios trabajos que discuten la posición y relaciones de diversos métodos antropológicos y se incide muy acertadamente en dos grandes temas que hemos tratado en este libro como son el relativismo cultural y el papel de la antropología respecto de la educación; o la compilación de José R. Llobera, *La antropología como ciencia*, con una excelente selección de trabajos de casi veinte autores distintos que nos dan en conjunto una visión muy completa y rigurosa de lo que es la ciencia antropológica, todo ello con prólogo y comentario final del propio compilador. Por último, citemos entre estas obras generales un esfuerzo monumental como es la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, editada en español por Aguilar, y que cubre en sus diez volúmenes un formidable número de trabajos originales debidos todos ellos a especialistas de talla internacional entre los cuales abundan los antropólogos y los temas antropológicos.

Antropología física

Como obras dedicadas exclusivamente al aspecto biológico del hombre y a su evolución, citamos entre lo mucho que se ha publicado en los últimos años dos obras generales en español que satisfarán cumplidamente a los interesados por la antropología biológica: *Manual de antropología física*, de Juan Comas; y *Antropología física. Introducción al estudio del hombre*, de J. Z. Young. En otra escala, pero con gran concisión y claridad, tenemos la ponencia de José Rosell titulada «Antropología biológica». Estrictamente sobre evolucionismo es difícil entresacar de la multitud de títulos recientes; sirva de ejemplo el librito de Georges Olivier, *El hombre y la evolución*, así como otros aparecidos dentro de la misma Nueva Colección Labor.

Por las muchas relaciones que la antropología física guarda con el método y los intereses de la arqueología pode-

mos citar aquí *El hombre prehistórico* de Robert J. Braidwood, y *La arqueología prehistórica*, de Annete Laming-Empeaire.

Historia de la antropología

Además de los capítulos que casi todos los manuales citados en el primer apartado dedican a la historia de esta ciencia y a la evolución de sus conceptos y métodos, existen otras obras exclusivamente dedicadas a tal historia. Ya clásica y sin incluir los últimos lustros, tenemos la magnífica obra de Robert H. Lowie: *Historia de la etnología*. Más reciente y con enfoque menos descriptivo y más analista, está la *Historia de la antropología*, de Paul Mercier. Para el lector que se interese por lo realizado y lo mucho que queda por hacer en España en el campo de la antropología, véanse los siguientes títulos: «La antropología americanista en España: 1950-1970», de José Alcina Franch; *Primera Reunión de Antropólogos Españoles. Actas, Comunicaciones, Documentación*, edición preparada por Alfredo Jiménez; «La etnología española y sus problemas», por Claudio Esteva Fabregat.

Aspectos particulares de la antropología cultural

La selección resulta aquí mucho más difícil si no se quiere caer en el peligro de desbordar los propósitos de esta orientación bibliográfica y aún así, omitir cientos de trabajos que podrían igualmente incluirse. Nos limitamos, prácticamente, a aquellos títulos de los que se ha hecho mención en esta obra y a algunos otros que corresponden a algún aspecto concreto no tratado y por el que el lector puede sentirse interesado.

La discutida y prestigiosa figura de Claude Lévi-Strauss encuentra en la compilación editada bajo el título de *Antro-*

pología estructural, un buen volumen para un primer acercamiento a sus teorías, aparte de otros títulos que figuran en la *Bibliografía* general. Sobre un método de la antropología cultural que ahora se abre camino y todavía no se incluye o sólo se menciona en los manuales tradicionales, puede verse el trabajo de Alfredo Jiménez: «Sobre el concepto de etnohistoria».

Una obra que ha quedado como ejemplo y modelo de etnografía clásica es *Los argonautas del Pacífico Occidental*, de Bronislaw Malinowski.

Las obras de dos autoras especialmente activas en el campo de la «cultura y la personalidad», cuya repercusión en el terreno de la educación ha sido grande, caben destacarse aquí también en atención al marco en que se publica el presente libro. Citemos, entre otros, los siguientes títulos: *El hombre y la cultura*; *El crisantemo y la espada*. *Patrones de la cultura japonesa*, ambos de Ruth Benedict. En cuanto a Margaret Mead, una mujer infatigable y permanentemente joven y abierta al futuro: *Sexo y temperamento*; *Educación y cultura*; *La antropología en el mundo contemporáneo*; *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*.

La dimensión aplicada de la antropología y su papel ante la problemática del presente y del futuro inmediato, quedan recogidas en los siguientes trabajos de Claudio Esteva Fabregat: «La antropología aplicada y sus problemas», y *Antropología industrial*.

Finalmente, para los que quieran obtener una visión general de lo que ha sido la evolución de la cultura según distintos niveles de complejidad y desarrollo tecnológico, pueden recurrir a la siguiente serie: Elman R. Service: *Los cazadores*; Marshall D. Sahlins: *Las sociedades tribales*; Eric R. Wolf: *Los campesinos*.

Etnología española

Nada mejor y más recomendable para quien se interesa por la antropología cultural y sus realizaciones que leer mo-

nografías que han sido el fruto de la investigación personal y directa de sus autores. Nuestra selección en este caso tiene como límite los libros (excluimos por tanto los artículos y otros trabajos breves) y España en sus diversas regiones. Las obras que se relacionan a continuación tienen en la mayoría de los casos el carácter de «estudio de comunidad» o estudios, más concretamente hablando, de una comarca, un pueblo o de una aldea. En algún caso se trata de una compilación de trabajos que tienen una unidad propia y nos dan una imagen de una región o de algunos grandes temas de la etnología española. No es mucho lo que disponemos todavía sobre etnología española —consecuencia del lamentable retraso y abandono que sufre nuestra antropología por parte de los poderes responsables— y por dicha razón la mayoría de los autores son extranjeros. Creemos, sin embargo, que nada más educativo y eficiente en estos momentos en que la pluralidad cultural española se reconoce como un hecho positivo, que acudir a algunos de estos estudios para una mejor comprensión de lo español.

Rompiendo con el orden alfabético, es obligado empezar con la obra de Julio Caro Baroja, durante muchos años figura solitaria en el panorama de la etnología de nuestra patria. Su bibliografía completa puede encontrarse en otro lugar y aquí sólo mencionamos unos cuantos títulos como muestra de la fecundidad y capacidad de este autor: *La vida rural en Vera de Bidasoa (Navarra)*; *Razas, pueblos y linajes*; *Estudios sobre la vida tradicional española*; *Los pueblos de España*.

Otros autores y títulos que tratan de temas españoles son los siguientes: Joseph Aceves: *Cambio social en un pueblo de España*; Francisco E. Aguilera: *Santa Eulalia's People*; Stanley H. Brandes: *Migration, kinship, and community. Tradition and transition in a Spanish village*; William A. Christian: *Person and God in a Spanish valley*; William A. Douglas: *Muerte en Murelaga. El contexto de la muerte en el país vasco*; Susan Tax Freeman: *Neighbors: the social contract in a Castilian hamlet*; Alfredo Jiménez: *Biografía*

de un campesino andaluz; Michael Kenny: *A Spanish tapestry: town and country in Castile*; Carmelo Lisón Tolosana: *Belmonte de los Caballeros. A sociological study of a Spanish town*; *Antropología social en España*; *Ensayos de Antropología social*; *Perfiles simbólicos-morales de la cultura gallega*; *Invitación a la antropología cultural de España*. Enrique Luque Baena: *Estudio antropológico social de un pueblo del sur*; Juan F. Mira Castera: *Un estudi d'antropologia social al País Valenciá*; Isidoro Moreno Navarro: *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo del Aljarafe*; Julián Pitt-Rivers: *Los hombres de la Sierra. Ensayo sociológico sobre un pueblo andaluz*.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- ACEVES, Joseph B.: *Cambio social en un pueblo de España*. Barral Editores. Barcelona, 1973.
- AGUILERA, Francisco E.: *Santa Eulalia's people: Ritual structure and process in an Andalusian multicomunity*. West Publishing Company. St. Paul, Minnesota, 1978.
- ALCINA FRANCH, José: «La antropología americanista en España: 1950-1970.» *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 7, págs. 17-18. Madrid, 1972.
- *En torno a la antropología cultural*. Ediciones José Porrúa Turanzas, S. A. Madrid, 1975.
- «La arqueología antropológica en España: situación actual y perspectivas. *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, páginas 47-62. Sevilla, 1975.
- BEALS, Ralph y Harry HOIJER: *Introducción a la Antropología*. Aguilar. Madrid, 1968.
- BEATTIE, John: *Otras culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la Antropología Social*. Fondo de Cultura Económica. México, 1972.
- BENEDICT, Ruth: *El hombre y la cultura. Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea*. Editorial Sudamericana. Barcelona, 1971.
- *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*. Alianza Editorial. Madrid, 1974.
- BOHANNAN, Paul: *Social anthropology*. Holt, Rinehart and Winston, Inc. New York, 1963.
- BRAIDWOOD, Robert J.: *El hombre prehistórico*. Fondo de Cultura Económica. México, 1971.
- BRANDES, Stanley H.: *Migration, kinship, and community. Tradition and transition in a Spanish village*. Academic Press. Inc. New York, 1975.
- CARO BAROJA, Julio: *La vida rural en Vera de Bidasoa (Navarra)*. Biblioteca de Tradiciones Populares. Madrid, 1944.
- *Razas, pueblos y linajes*. Revista de Occidente. Madrid. 1957.

- *Estudios sobre la vida tradicional española*. Ediciones Península. Barcelona, 1968.
- *Los pueblos de España*. Ed. Istmo. Madrid, 1975.
- COMAS, JUAN: *Manual de Antropología física*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, 1966.
- CHRISTIAN, William A.: *Person and God in a Spanish valley*. Seminar Press. New York, 1972.
- DOUGLAS, William A.: *Muerte en Murelaga. El contexto de la muerte en el País Vasco*. Barral Editores. Barcelona, 1973.
- ENCICLOPEDIA: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Aguilar. 10 vols. Madrid, 1974-1977.
- ESTEVA FABREGAT, Claudio: «La etnología española y sus problemas.» *Etnología y Tradiciones Populares*, págs. 1-40. Zaragoza, 1969.
- *Antropología industrial*. Difusión Cultural Planeta. Barcelona, 1973.
- «La antropología aplicada y su problemática.» *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, págs. 252-321. Sevilla, 1975.
- FIRTH, Reymond: *Elements of social organization*. Beacon Press. Boston, 1963.
- FREEMAN, Susan Tax: *Neighbors: the social contract in a Castilian hamlet*. The University of Chicago Press. Chicago, 1970.
- HOEBEL, E. Adamson: *Antropología: el estudio del hombre*. Ed. Omega, S. A. Barcelona, 1973.
- HERSKOVITS, Melville J.: *El hombre y sus obras. La ciencia de la Antropología Cultural*. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1964.
- JIMÉNEZ NÚÑEZ, Alfredo: «El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana.» *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 7, págs. 163-196. Madrid, 1972.
- *Los hispanos de Nueva México. Contribución a una antropología de la cultura hispana en USA*. PSAA, 12. Universidad de Sevilla, 1974.
- «El testimonio contradictorio en etnohistoria: actitudes españolas ante los indios de Guatemala.» *Política indigenista española en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Valladolid, 1975.
- «Sobre el concepto de etnohistoria.» *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, págs. 91-105. Sevilla, 1975.
- *Primera Reunión de Antropólogos Españoles* (Alfredo Jiménez, Editor). Universidad de Sevilla, 1975.
- *Biografía de un campesino andaluz. La historia oral como etnografía*. Colección de Bolsillo. Universidad de Sevilla, 1978.
- KEESING, Félix M.: *Cultural anthropology. The science of custom*. Holt, Rinehart and Winston. New York, 1962.

- KENNY, Michael: *A Spanish tapestry: town and country in Castile*. Cohen and West. London, 1960.
- LAMING-EMPERAIRE, Annette: *La arqueología prehistórica*. Ediciones Martínez Roca, S. A. Barcelona, 1968.
- LEVI-STRAUSS, Claude: *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. México, 1964.
- *El totemismo en la actualidad*. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1965.
- *Antropología estructural*. EUDEBA. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, 1968.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *Belmonte de los Caballeros. A sociological study of a Spanish town*. Oxford University Press, 1966.
- *Antropología Social en España*. Siglo XXI de España Editores. Madrid, 1971.
- *Ensayos de Antropología Social*. Ed. Ayuso. Madrid, 1973.
- *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*. Akal Editor. Madrid, 1974.
- Panorama programático de la antropología social en España. *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, págs. 149-162. Sevilla, 1975.
- *Temas de antropología española* (Carmelo Lisón Tolosana, editor), Akal Editor. Madrid, 1976.
- *Invitación a la antropología cultural de España*. Editorial Adara. La Coruña, 1977.
- LOWIE, R. H.: *Historia de la Etnología*. Fondo de Cultura Económica. México, 1974.
- LUQUE BAENA, Enrique: *Estudio antropológico social de un pueblo del Sur*. Editorial Tecnos. Madrid, 1974.
- LLOBERA, José R. (Editor): *La antropología como ciencia*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1975.
- MAIR, Lucy: *Introducción a la antropología social*. Alianza Universidad. Madrid, 1973.
- MALINOWSKI, Bronislaw: *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. EDHASA. Barcelona, 1970.
- *Los argonautas del Pacífico Occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Ediciones Península. Barcelona, 1973.
- *Magia, ciencia, religión*. Ariel. Barcelona, 1974.
- MEAD, Margaret: *Sexo y temperamento*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1961.
- *Educación y cultura*. Editorial Paidós. Buenos Aires, 1962.
- *La antropología y el mundo contemporáneo*. Ediciones Siglo XX. Buenos Aires, 1971.

- *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Editorial Laia. Barcelona, 1972.
- MERCIER, Paul: *Historia de la antropología*. Ediciones Península. Barcelona, 1969.
- MIRA CASTERA, Juan F.: *Un estudi d'antropologia social al País Valencià. Els pobles de Vallalta i Miralcamp*. Ediciones 62. Barcelona, 1973.
- MORENO NAVARRO, Isidoro: *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo del Aljarafe*. Siglo XXI de España Editores. Madrid, 1972.
- OLIVIER, Georges: *El hombre y la evolución*. Nueva Colección Labor. Barcelona, s. a.
- PITT-RIVERS, Julián: *Los hombres de la Sierra. Ensayo sociológico sobre un pueblo andaluz*. Ed. Grijalvo. Barcelona-México, 1971.
- PONS ROSSEL, José: «Antropología biológica». *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*. Sevilla, 1975.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.: *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Ediciones Península. Barcelona, 1972.
- *El método de la antropología social*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1975.
- SAHLINS, Marshall D.: *Las sociedades tribales*. Editorial Labor. Barcelona, 1972.
- SERVICE, Elman R.: *Los cazadores*. Nueva Colección Labor. Barcelona, 1973.
- TYLOR, Edward B.: *Antropología*. Editorial Ayuso. Madrid, 1973.
- WOLF, Eric R.: *Los campesinos*. Nueva Colección Labor. Barcelona, 1971.
- YOUNG, J. Z.: *Antropología física. Introducción al estudio del hombre*. Editorial Vicens-Vives. Barcelona, 1976.

INDICE

	<i>Páginas</i>
Prólogo	9
Capítulo I: <i>La antropología como ciencia</i>	13
La doble dimensión del hombre	14
Antropología general	17
El lugar de la antropología entre las ciencias	29
Capítulo II: <i>Antropología cultural</i>	41
Los métodos de la antropología cultural	42
Arqueología	43
Etnohistoria	46
Etnología	52
Otros métodos y disciplinas	65
Antropología cultural-antropología social	71
Capítulo III: <i>Muy breve historia de la antropología</i>	75
Verdadero significado de unos antecedentes.	76
Evolucionismo cultural	82
Franz Boas y la reacción contra el evolucionismo	87
Difusionismo	89
Funcionalismo y estructuralismo	90
Panorama actual	95

Capítulo IV: <i>Concepto antropológico de cultura</i>	105
Diversos conceptos de «cultura»	107
La cultura según la antropología	111
Cultura y sociedad	117
Aspectos del sistema cultural	121
Características de la cultura	126
Capítulo V: <i>Cultura y personalidad</i>	137
La personalidad y su desarrollo	138
Enculturación-socialización	143
Etnocentrismo y relativismo cultural	149
Capítulo VI: <i>Antropología y educación</i>	157
Aplicaciones de la antropología	158
La antropología en un mundo en crisis	162
Antropología y educación	176
<i>Orientación bibliográfica</i>	187
Obras generales	188
Antropología física	189
Historia de la antropología	190
Aspectos particulares de la antropología cultural	190
Etnología española	191
<i>Bibliografía general</i>	195



ANTROPOLOGIA CULTURAL

¿Qué es la Antropología Cultural o Social? ¿A qué se dedican los antropólogos? ¿Para qué sirve la Antropología? Estas son preguntas básicas que este libro responde de manera sencilla y asequible al lector culto. Para alcanzar este objetivo se parte de un hecho evidente, pero olvidado en la práctica por las muchas ciencias que estudian al hombre: la doble dimensión (biológica y cultural) del ser humano. A continuación se describen los métodos de la Antropología Cultural, se analiza el concepto de CULTURA según lo concibe la propia Antropología, y se hace un breve estudio histórico de esta ciencia. El autor se detiene en las relaciones entre «cultura» y «personalidad», con lo cual llega de manera natural al fenómeno de la EDUCACION como el mecanismo formal de la transmisión de la cultura en la sociedad moderna.

En un ensayo final se plantea el problema de la crisis del mundo actual como una crisis de la cultura que afecta, de manera particular, a los jóvenes y niños que se resisten a aceptar sin crítica ni participación una herencia en la que tampoco confían ya demasiado los adultos. Por primera vez en la historia de la humanidad, la misión social de los adultos, y por tanto de los educadores, no consiste simplemente en transmitir y perpetuar su «cultura», sino en colaborar con las generaciones jóvenes y el auxilio de las ciencias sociales, en la elaboración consciente de una nueva cultura para unos nuevos tiempos y circunstancias.

Alfredo Jiménez es catedrático y director del Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad de Sevilla. Es doctor en Historia de América por la Universidad Hispalense y obtuvo la licenciatura en Antropología en la Universidad de Chicago. Ha realizado investigación de campo en Andalucía, Nuevo México y Guatemala. Ha sido profesor de la Escuela de Estudios Antropológicos de Madrid, Universidad de Maryland y Facultades de Medicina y Filosofía y Letras de Sevilla. De esta última ha sido también decano.