

ANTROPOLOGÍA A SOCIAL



...TEMA 1

EL CAMPO DE LA ANTROPOLOGÍA A (*Kottak*)

ETNOLOGÍA A, ETNOGRAFÍA A Y ANTROPOLOGÍA A (*Lombard*)

1. EL CAMPO DE LA ANTROPOLOGÍA A (*Kottak*)

La adaptabilidad humana



*Conrad P.
Kottak*

La presencia humana desde los Andes hasta los polos, pasando por los desiertos e incluso la Luna, evidencia que la **flexibilidad** y la **adaptabilidad** son atributos humanos básicos; esta **diversidad humana** es el objeto de estudio de la **antropología**, a la que se define como el **estudio de las especies humanas y sus antepasados inmediatos**. Se trata de una **ciencia holística y comparativa**, pues estudia la totalidad de la condición humana: biología, sociedad, lenguaje y cultura, en el pasado, presente y futuro, analizando todas las sociedades, antiguas y modernas, desde una **perspectiva transcultural**.

La **sociedad**, definida como la **vida organizada en grupos**, es una característica común a muchos animales; sin embargo, la **cultura** es exclusivamente humana, y se define como el **conjunto de tradiciones y costumbres de una sociedad** que rigen las creencias y el comportamiento de las personas. Los niños aprenden estas tradiciones creciendo dentro de una sociedad en un proceso denominado **enculturación** (asocialización). Es decir, que la cultura se transmite mediante el **aprendizaje** y no por herencia biológica, aunque en último término descansa en la biología humana: capacidad de aprendizaje, de pensamiento simbólico, del uso del lenguaje, del empleo de herramientas... Así, nuestro género, *Homo*, ha evolucionado durante más de un millón de años adaptándose cultural y biológicamente, y la antropología reflexiona sobre las grandes cuestiones de la existencia humana explorando su **diversidad biológica y cultural**.

La **adaptación** es el **proceso por el que los organismos hacen frente a las tensiones medioambientales**. Existen dos formas básicas de adaptación: (a) **adaptación biológica**, que puede ser **genética** (a lo largo de generaciones), **fisiológica a largo plazo** (durante el crecimiento del organismo) o **fisiológica a corto plazo** (cuando el organismo entra en un entorno nuevo); o (b) **adaptación cultural** (especialmente por el desarrollo y empleo de la **tecnología**).

Mientras que todos los seres vivos emplean **medios biológicos** de adaptación, sólo el ser humano emplea **medios culturales**, por lo que la adaptación humana implica una interrelación entre biología y cultura. A medida que se ha ido desarrollando la historia de la humanidad, los medios de adaptación sociales y culturales han ido adquiriendo una importancia creciente, acelerándose hace unos 10.000 años, cuando se introdujo el cambio del hombre recolector al productor, y especialmente 6.000 años antes de nuestra era, con la aparición de las primeras grandes civilizaciones. Posteriormente, la producción industrial (s. XVIII-XX) incidirá profundamente en los pueblos de todo el mundo, propiciando que la gente, desde su emplazamiento local, deba enfrentarse a fuerzas generadas por sistemas progresivamente más amplios (región, nación, mundo); la manera en cómo la gente se adapta a estos cambios es uno de los objetos de estudio de la antropología.

Antropología general

La antropología norteamericana nació hace un siglo del interés por la historia y las culturas de los nativos de Norteamérica. Fue en el estudio de sus costumbres, vida social, lenguaje y rasgos físicos donde se evidenció la necesidad de dividir la antropología en **cuatro subdisciplinas**: cultural, arqueológica, biológica y lingüística. Obviamente, las subdisciplinas se influyen unas a otras, teniendo un común denominador: el interés por la evolución, es decir, por el cambio en la forma a través de las generaciones (la “*descendencia con modificación*” de Darwin), siempre desde un **enfoque comparativo transcultural**.

Entre las cuestiones más relevantes de la antropología destaca el **debate entre “naturaleza versus cultura”** o “*genética vs. entorno*”. La experiencia refleja que “*quienes han contribuido a la construcción de una misma cultura no son necesariamente de una misma raza, y no todos los de una misma raza han participado de una cultura*”; en conclusión, “*la cultura no es una función de la raza*” (**Ruth Benedict**, 1940). **Las fuerzas culturales moldean constantemente la biología humana**, pues las tradiciones culturales promueven ciertas actividades, evitan otras y establecen normas de bienestar y atractivo físico.

En el **terreno deportivo**, en EEUU o Europa surgen grandes atletas y nadadoras (torso amplio, cuello y espaldas fuertes), mientras que en Brasil el **ideal corporal femenino** (perfiles suaves, espaldas pequeñas, nalgas grandes) se impone al físico deportivo. En ese sentido, es la cultura y no la raza la que nos ayuda a explicar muchas de las históricas diferencias en el éxito deportivo entre **negros y blancos**, básicamente por la posibilidad económica de acceso a las instalaciones deportivas. Así, es lógico que los negros triunfen más en deportes como el fútbol, el béisbol o el baloncesto que no en esquí, golf o tenis; sin embargo, cuando han tenido la oportunidad han demostrado que son físicamente capaces de hacerlo tan bien como los blancos en cualquier actividad deportiva.

En el **terreno de la discriminación sexual**, muchos contrastes entre los hombres y las mujeres se deben a la preparación cultural más que a la biología. Así, mientras en la India es habitual ver a los hombres ejercer de lavaderos (*wallahs*) y a las mujeres apalear grava en la construcción de carreteras, en Europa la tradición cultural se opone a lo opuesto.

En el **terreno del cociente intelectual** (CI), los estudios reflejan que **no existe ninguna evidencia de diferencias de inteligencia basadas en la biología entre razas, clases o sexos**, desacreditando el **jensenismo** (Arthur Jensen, 1969), según el cual los negros son hereditariamente incapaces de hacerlo tan bien como los blancos. Por un lado, **ninguna prueba o test está libre de prejuicios de clase y culturales**,

reflejando las experiencias de la gente que los diseñó; por ello, no sorprende que los niños de clase alta lo hagan mejor, tanto porque son más propensos a compartir los patrones de quienes inventan las pruebas, como porque éstas pueden mejorarse mediante una preparación adecuada. Por otro lado, **las capacidades de los individuos varían**, lo que obliga a decidir cuál de las diversas capacidades es una medida precisa de la inteligencia. Incluso en pruebas realizadas a gemelos (con una herencia genética idéntica), los estudios muestran que las mediciones del CI reflejan directamente los años pasados en la escuela. Por ello, se puede concluir que los resultados de estas pruebas miden la educación y los antecedentes sociales, económicos y culturales, en lugar de la inteligencia genéticamente determinada.

Las subdisciplinas de la antropología

- **Antropología cultural.** Consiste en el estudio de la sociedad y la cultura, describiendo y explicando las similitudes y diferencias culturales, en el tiempo y el espacio. Para ello, distingue entre lo **universal** (características biológicas, psicológicas, sociales y culturales compartidas por todos los humanos), lo **general** (compartidas por muchos, pero no por todos los grupos) y lo **particular** (no compartidas).



En sus estudios, **Franz Boas** (1858-1942) demostró que las culturas no están aisladas y defendió una **perspectiva de sistema-mundial**, basada en la certeza de que **muchas características culturales locales reflejan la posición política y económica ocupada por una sociedad dentro de un sistema más amplio**. Es decir, que *“las poblaciones humanas construyen sus culturas en interacción unas con otras, no de forma aislada”* (Wolf, 1982). De hecho, las comunidades locales participan cada vez más de los eventos regionales, nacionales y mundiales, viéndose invadidas en forma de turistas, estudiosos, agentes para el desarrollo y funcionarios. No obstante, en la antropología cultural hay que distinguir dos vertientes:

- La **etnografía**, que consiste en el estudio de un grupo, una sociedad o una cultura particular. Para ello, los etnógrafos suelen convivir con pequeñas comunidades para estudiar su comportamiento, creencias, costumbres, vida social, actividades económicas, política y religiosa; el fin de su trabajo de campo es recoger datos, organizarlos, describirlos, analizarlos e interpretarlos para construir una *etnodescripción* (película, libro o artículo).
- La **etnología**, que consiste en identificar y explicar las diferencias y las similitudes culturales entre distintas sociedades, a través del análisis y comparación de los resultados obtenidos por la etnografía y las otras subdisciplinas. Por tanto, su objeto es distinguir entre universalidad, generalidad y particularidad.
- **Antropología arqueológica** (o **arqueología**). Consiste en la **reconstrucción, descripción e interpretación del comportamiento humano y los patrones culturales a través de los restos materiales**: armas, herramientas, cerámica, estructuras arquitectónicas, restos humanos, de plantas y animales, de basuras... Con dicha información los arqueólogos reconstruyen los patrones de producción, comercio y consumo, el tamaño y tipo de los asentamientos, las características políticas y religiosas...

Los arqueólogos estudian tanto sociedades prehistóricas como culturas históricas, e incluso las vivas; un ejemplo de ello es **William Rathje** (1973) y su **“basurología”**, o **estudio de la cultura moderna a través del análisis de sus basuras**. En su opinión, la basura proporciona evidencias de lo que la gente hizo y no de lo que ellos piensan que hicieron o de lo que el investigador piensa que deberían haber hecho.

La **ecología** consiste en el **estudio de las interrelaciones entre los seres vivos de un entorno**, basándose en la idea de que los organismos y el entorno constituyen conjuntamente un ecosistema (orden pautado de flujos y reflujos de energía). Por su parte, la **ecología humana** consiste en el **estudio de ecosistemas que incluyen personas**, y la **paleoecología** en el **estudio de los ecosistemas del pasado**, analizando las interrelaciones entre la población, las necesidades y demandas culturalmente perfiladas, la división del trabajo, la tecnología, los métodos de producción y las formas de reparto de los recursos naturales.

- **Antropología biológica.** Consiste en el **estudio de la diversidad biológica humana en el tiempo y el espacio** debido a presiones medioambientales y a las características genéticas. Reúne cinco puntos de especial interés:
 - La **paleoantropología**, o **estudio de la evolución de los homínidos a través de sus restos fósiles**. Suele apoyarse en la **osteología** para analizar los huesos de los homínidos y en la **arqueología** para el análisis de las herramientas, a fin de reconstruir los aspectos biológicos y culturales de la evolución humana.
 - La **genética**, especialmente la humana. En toda población existen algunos individuos que tienen más fácil la supervivencia y la reproducción, y la genética arroja luz sobre las causas y la transmisión de esta variedad.
 - La **ecología**, a fin de analizar el **crecimiento y desarrollo humanos** dentro del entorno medioambiental.
 - La **anatomía**, a fin de analizar la **plasticidad biológica humana**, es decir, la capacidad del cuerpo para hacer frente a las presiones medioambientales: calor, frío, humedad, altitud...
 - La **primatología**, o **estudio de la biología, evolución, comportamiento y vida social de los primates no humanos**, dado que dicha información arroja luz sobre el comportamiento de los primeros homínidos.
- **Antropología lingüística.** Consiste en el **estudio del lenguaje en su contexto social y cultural**, en el espacio y a través del tiempo, con el objeto de hacer inferencias acerca de características universales del lenguaje, de reconstruir lenguas antiguas y de descubrir percepciones y patrones de pensamiento diversos; para ello, los antropólogos biológicos aportan el análisis de la anatomía de la cara y del cráneo. Entre sus ramas destacan la **sociolingüística**, que consiste en el **estudio de la variación lingüística en su contexto social**, permitiendo mostrar cómo el habla refleja diferencias sociales; la **lingüística descriptiva**, o estudio de los sonidos, la gramática y el significado en lenguas concretas; y la **lingüística histórica**, consistente en el estudio de la variación del sonido, la gramática y el vocabulario a lo largo del tiempo.

Antropología aplicada

La **antropología aplicada** consiste en la **aplicación de datos, perspectivas, teoría y métodos antropológicos para identificar, evaluar y resolver problemas sociales contemporáneos**; en definitiva, se trata de emplear los conocimientos y técnicas de las cuatro subdisciplinas para identificar, evaluar y resolver problemas prácticos.

Un ejemplo de antropología aplicada es la **antropología médica**. Puesto que las diferentes sociedades y grupos étnicos reconocen diferentes dolencias, síntomas y causas, desarrollando diferentes sistemas de cuidado de la salud y estrategias de tratamiento, los antropólogos médicos colaboran como **intérpretes culturales en programas de salud pública** para que encajen en la cultura local y sean aceptados por ella.

Otro ámbito destacado de la antropología aplicada son los antropólogos que colaboran en las **agencias de desarrollo**. Puesto que las características sociales y culturales de cada sociedad influyen en el desarrollo y el cambio económicos, ellos aplican sus conocimientos antropológicos en la **identificación de las necesidades, demandas, prioridades y restricciones locales**, a fin de incrementar el posible éxito de los esquemas de desarrollo.

Otros ámbitos para la antropología aplicada son: el estudio de la **dimensión humana de la**

degradación medioambiental y el cambio climático global, analizando cómo influye el entorno en los humanos y cómo afectan las actividades humanas a la biosfera y a la propia tierra; la **antropología forense**, trabajando con la policía, los analistas médicos y los juzgados para identificar víctimas de crímenes y accidentes a partir de restos humanos; y la **antropología lingüística**, mostrando la influencia de las diferencias dialectales en el aprendizaje en las aulas escolares.

La antropología y otros campos académicos

Obviamente, **la antropología es una ciencia**, pues se trata de “*un campo de estudio o cuerpo de conocimiento que intenta, a través de la experimentación, la observación y la deducción, dar explicaciones fiables de un fenómeno, con referencia al mundo material y físico*”. Además, se trata de una **ciencia holística vinculada con muchas disciplinas**: con la física, la química y la geología para fechar fósiles y artefactos; con los botánicos, zoólogos y paleontólogos para reconocer restos de humanos, animales y plantas, con las humanidades para ilustrar y explicar la diversidad humana (folclore, idiomas, filosofía, artes, música, danza)... Asimismo, la **antropología interpretativa** analiza las culturas como si fueran textos cuyas formas y significados deben ser descifrados en contextos históricos y culturales particulares, y la **etnohistoria** se centra en el estudio de los relatos de los pueblos de su propia historia, siempre sin perder de vista la **perspectiva transcultural**.

- **Antropología cultural y sociología**. Aunque la antropología cultural y la sociología comparten su interés por las relaciones, la organización y el comportamiento sociales, además de en temas como la raza y la etnicidad, la clase social, el género y las relaciones de poder, tradicionalmente han mantenido notables diferencias: mientras que la sociología se ha centrado en el **occidente moderno e industrial** a través de técnicas estadísticas y de muestreo, los antropólogos se han centrado en las **sociedades no industriales** a través de la observación participante, especialmente los etnógrafos. Sin embargo, en la actualidad se está produciendo una convergencia entre ambas ciencias, a medida que los antropólogos trabajan cada vez más en las sociedades modernas y los sociólogos han orientado también su investigación hacia países del Tercer Mundo.
- **Antropología, ciencia política y economía**. Al igual que la sociología, políticos y economistas han tendido a trabajar principalmente en los países modernos; sin embargo, en las sociedades pequeñas estudiadas por la etnografía la política y la economía no suelen aparecer como actividades diferenciadas para un análisis por separado, sino que se encuentran inmersas en el orden social general. Respecto a la ciencia política, los antropólogos han ampliado nuestra comprensión comparativa de los sistemas políticos al mostrar que **la ley y el crimen no son universales culturales** y que la expresión y resolución del conflicto varían con los contextos culturales; por otro, en el terreno económico han contribuido a mostrar **los diferentes principios que mueven la economía en otras culturas**, ya que las motivaciones varían transculturalmente y en ocasiones se incluyen principios diferentes al del lucro.
- **Antropología y humanidades**. Mientras que las humanidades tradicionalmente han identificado la **cultura** con las “bellas artes”, la antropología ha ampliado dicho concepto para dar cabida en él al arte popular, el folclore y las expresiones creativas de las masas, y ha articulado el concepto de “**enculturación**” como el proceso social por el que se aprende y transmite la cultura de generación en generación. Más recientemente, la antropología y las humanidades han convergido en la visión de **las expresiones culturales como textos pautados**; bajo dicho prisma, el comportamiento no escrito, el discurso, las creencias, la tradición oral y el ritual se interpretan en relación a su significado dentro de un contexto cultural particular.
- **Antropología y psicología**. Mientras que la mayoría de los psicólogos investigan en su propia sociedad, es la antropología la que suele aportar los datos transculturales. Asimismo, la **antropología psicológica** consiste en el **estudio de la variación en los rasgos psicológicos entre culturas**. Como **Margaret Mead (1901-1978)** demostró, los rasgos psicológicos varían ampliamente de una cultura a



otra, reflejando las diferentes prácticas en la crianza de los niños. En este ámbito destaca el trabajo de campo de **Bronislaw Malinowski** (1884-1942) entre los isleños matrilineales de las Islas Trobriand (Pacífico Sur), sugiriendo modificaciones en la teoría freudiana del complejo de Edipo; en su opinión, al menos entre los isleños trobriandeses la estructura de autoridad influye más en la relación padre-hijo que los celos sexuales, lo que parece reflejar que la psicología individual depende del contexto cultural.

- **Antropología e historia.** Se debe distinguir entre **cambios en el personal** (individual) y **cambios en la forma** (social), pues pueden darse cambios en los individuos sin que se produzcan cambios significativos en la estructura básica del sistema (Ivato, Madagascar), o bien darse un cambio simultáneo en ambos aspectos (Arembepe, Brasil). Así, aunque tradicionalmente los historiadores se han centrado más en los nombres y fechas individuales, la antropología ha contribuido a que cada vez sean más los que estudian los cambios también en la forma social con **enfoques antropológicos**, interpretando los documentos y relatos históricos como textos que requieren de su emplazamiento e interpretación en contextos culturales específicos.

TEMA 2

LA CULTURA (*Kottak*)

1. DEFINICIÓN DE CULTURA

Si “**sociedad**” se define como la **vida organizada en grupos**, debemos aceptar que tanto el hombre como muchas especies animales viven en “sociedades”; sin embargo, sólo los grupos humanos poseen una **tradicón cultural común**, la cual se transmite mediante el aprendizaje y constituye la razón del éxito de la adaptabilidad humana.



Convencido de que el comportamiento y el pensamiento del ser humano no son aleatorios sino que responden a leyes naturales, fue el antropólogo británico **Edward B. Tylor** (1832-1917) quien, ya en 1871, ofreció una de las definiciones de **cultura** que aún cuenta con más aceptación: es “*ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad*” (“*La cultura primitiva*”, 1871).

De entre los elementos fundamentales que encierra el concepto de cultura, podemos destacar los siguientes:

- **La cultura es aprendida.** Se denomina **enculturación** (a socialización) al **proceso por el cual se aprende e interioriza la cultura de una sociedad**. Puede ser aprendizaje: (1) **situacional** (por la propia experiencia), (2) **social** (los padres -agentes enculturadores- enseñan a los hijos), (3) **inconsciente** (a través de la observación o la conversación) o (4) **cultural**, que es exclusivo de los seres humanos, y consiste en la capacidad humana de aprender y utilizar símbolos (signos sin una conexión necesaria ni natural con aquello a lo que representan).

En definitiva, **la cultura es un conjunto de “mecanismos de control” para regir la conducta que son aprendidos por las personas a través de la enculturación**, haciendo suyo gradualmente un sistema

previamente establecido de significados y de símbolos que utilizarán para definir su mundo y guiar sus comportamientos y percepciones a lo largo de sus vidas. Es importante destacar la **unidad psíquica del hombre**, en el sentido de que todas las poblaciones humanas tienen capacidades equivalentes para la cultura, y en que cualquier ser humano es capaz de aprender cualquier tradición cultural (**igualdad biopsicológica**).

- **La cultura es compartida.** La cultura no es un atributo de los individuos *per se*, sino en cuanto miembros de grupos, pudiéndose afirmar que la enculturación unifica a las personas al proporcionarles experiencias comunes. Poco de lo que se piensa es original o único, pues **compartimos nuestras opiniones y creencias** con muchas otras personas; incluso el individualismo, tan arraigado en la cultura norteamericana, no deja de ser un valor distintivo compartido de su cultura que se transmite durante la vida cotidiana. Además, todas las personas se convierten en **agentes enculturadores** de sus hijos y allegados del mismo modo que sus padres lo fueron para ellos. Un ejemplo del **poder del contexto cultural compartido** es el hecho de que las personas del mismo origen (chinos, latinos, ingleses) tienden a entablar relaciones entre ellos cuando se encuentran lejos de su tierra.
- **La cultura es simbólica.** Para Leslie White (1959), la cultura tuvo su origen cuando nuestros antepasados adquirieron la capacidad de simbolizar, es decir, de crear y dotar de significado una cosa o hecho. Un **símbolo es algo que viene a representar otra cosa, sin una conexión obvia, natural o necesaria entre el símbolo y lo que simboliza** (la voz “perro” no tiene una conexión natural con el animal en sí, salvo la que la cultura española le atribuya); por tanto, **la asociación entre el símbolo (bandera) y lo que simboliza (pases) es arbitraria y convencional**. En general, los símbolos suelen ser lingüísticos, pero también pueden ser no verbales: agua bendita → santidad, cruz roja → hospital, cruz verde → farmacia...
- **La cultura adapta la naturaleza.** La cultura asume **las necesidades biológicas del ser humano y nos enseña a expresarlas de formas particulares**; así, las personas tienen que comer, pero la cultura nos enseña cómo, cómo y cuándo. Además, **los hábitos culturales y los inventos modelan la naturaleza humana de muchas maneras**; así, todos debemos defecar, pero unas culturas enseñan a hacerlo de pie, otras sentados y otras en cuclillas. Por tanto, nuestros hábitos corporales son parte de tradiciones culturales que han convertido los actos naturales en costumbres culturales.
- **La cultura es globalizadora y omniabarcante.** Se afirma que **la cultura lo abarca todo**, desde lo popular hasta lo elitista, pasando por todos los ámbitos sociales: deportes, televisión, sexo, alimentación... Sin embargo, podemos distinguir entre **Cultura en un sentido general**, como una capacidad una posesión compartida por todo el género *Homo*, y el término **cultura en un sentido específico**, como cultura particular en un contexto concreto, y que son el objeto de estudio de los antropólogos.
- **La cultura está pautada e integrada.** Las culturas no son colecciones fortuitas de costumbres y creencias, sino **sistemas pautados e integrados: si cambia una parte del sistema (costumbre, creencia o valor), las otras lo hacen también** (p. e., la incorporación de la mujer al mundo laboral cambió la actitud hacia el matrimonio, la familia y los niños). Un **conjunto característico de valores centrales integra cada cultura** y contribuyen a distinguirla de otras; así, la cultura norteamericana se funda en la ética de trabajo, el individualismo y los logros y la confianza en uno mismo, distinguiéndola de otras culturas pautadas con valores centrales distintos.
- **La cultura permite la creatividad individual.** Aunque las reglas culturales nos dicen cómo hacer y cómo hacerlo, no siempre seguimos su dictado. **Las personas pueden interpretar y manipular la misma regla de formas diferentes**, utilizando creativamente su cultura en lugar de seguirla ciegamente, e incluso los símbolos más comunes pueden tener significados radicalmente diferentes para distintos grupos o personas dentro de una misma cultura. Por ello, se distingue entre **cultura ideal**, consistente en lo que la gente dice que debería hacer y lo que dicen que hacen, y **cultura real**, consistente en su comportamiento real tal como lo observa el antropólogo (este contraste refleja el debate emic-etic).

La cultura es tanto pública como individual; además, **el individuo y la cultura están unidos**, pues las personas interiorizan el significado de los mensajes públicos y luego, mediante su interpretación privada, influyen en la cultura mediante su forma particular de entender y realizar las cosas.

- **La cultura puede ser adaptante o mal-adaptante.** Como ya sabemos, la adaptación del ser humano a las tensiones medioambientales se realiza a través de la adaptación biológica (genética) o cultural (patrones de comportamiento, tecnología). Sin embargo, **no todos los patrones culturales son adaptantes**, sino que **también existen mal-adaptantes** que, a pesar de ofrecer beneficios a corto plazo, pueden dañar el entorno y amenazar la existencia continuada del grupo a largo plazo; también algunas prácticas que son **adaptantes para una cultura** pueden ser **mal-adaptantes para otra** con la que existe una relación comercial o de dominación. Así, ciertos patrones culturales modernos, como las políticas que fomentan la superpoblación, los sistemas inadecuados de producción de alimentos, el consumo desmedido y la contaminación, parecen ser mal-adaptantes a largo plazo.

Los niveles de la cultura

En la cultura se pueden distinguir tres niveles. (1) **Cultura nacional** refiere a las experiencias, creencias, patrones de comportamiento y valores compartidos por **ciudadanos de un país**. (2) **Cultura internacional** refiere a los rasgos y patrones culturales que se extienden más allá de los límites nacionales con **carácter internacional**, habiéndose transmitido por difusión (directa, indirecta o forzada). Por último, (3) **subcultura** refiere a patrones, tradiciones y símbolos culturales asociados a **subgrupos de una sociedad compleja**, teniendo su origen en la etnicidad, clase, región o religión; así, los norteamericanos comparten una misma cultura nacional, pero se dividen en muchos grupos diferentes definidos culturalmente: religiosos (judíos, bautistas, católicos), raciales (afroamericanos, blancos, asiáticos), geográficos (norteamericanos, sureños)...

Etnocentrismo, relativismo cultural y derechos humanos

El **etnocentrismo** es la tendencia a **aplicar los propios valores culturales para juzgar el comportamiento y las creencias de personas criadas en otras culturas**. El etnocentrismo constituye un **universal cultural**, en el sentido de que en todas partes la gente piensa que las explicaciones, opiniones y costumbres que les resultan familiares son ciertas, correctas, adecuadas y morales; además, contribuye a la **solidaridad social**, pues genera un sentido de valor de comunidad entre quienes comparten una tradición cultural.

En el polo opuesto está el **relativismo cultural**, que argumenta que **el comportamiento en una cultura particular no debe ser juzgado con los patrones de otra**. Según esta postura, no hay una moralidad superior internacional o universal, y **las reglas éticas y morales de todas las culturas merecen igual respeto**, sea la Alemania nazi o la Grecia clásica.



Debemos destacar dos tipos de derechos. Por un lado, los **derechos humanos** (“*Declaración Universal de los Derechos Humanos*”, ONU, 1948), considerados **derechos individuales, inalienables e internacionales**, los cuales invocan un ámbito de justicia y moralidad que está por encima de países, culturas y religiones. Por otro, los **derechos culturales**, definidos como los **derechos de un grupo para preservar su cultura**, educar sus hijos en las formas de sus antepasados, continuar su lengua y no verse privado de su base económica. El concepto de “**Derechos indígenas de propiedad intelectual**” (DPI) surge como un derecho cultural que permite a los grupos indígenas controlar quien puede llegar a conocer y a utilizar su saber colectivo; obviamente, muchos conocimientos culturales tradicionales tienen un valor comercial: artesanía, canciones, bailes, trajes, folclore...

Como resulta obvio, **ciertos derechos culturales interfieren con los derechos humanos**: ablación del clitoris, circuncisión del pene, matrimonios pactados por los padres, canibalismo, infanticidio de niñas... Como científico, el antropólogo debe respetar la diversidad humana, intentando ser objetivo, preciso y sensible en su informe de otras culturas; sin embargo, esto no significando que deba ignorar los valores

internacionales de justicia y moralidad. Cada antropólogo es libre de elegir dónde realizar su trabajo de campo, y nada le obliga a aprobar el infanticidio o el canibalismo para llevar a cabo un estudio en el que registrar su existencia y determinar sus causas.

2. UNIVERSALIDAD, GENERALIDAD Y PARTICULARIDAD

Al estudiar la diversidad humana en el tiempo y en el espacio, los antropólogos distinguen entre lo universal, lo generalizado y lo particular.

- **Universalidad.** Los rasgos universales son aquellos rasgos compartidos por todos los humanos en todas las culturas, soliendo coincidir con los rasgos que distinguen al Homo sapiens de otras especies. Puede tratarse de universales biológicos (largo período de dependencia infantil, sexualidad todo el año, cerebro complejo que permite el uso de símbolos, lenguajes y herramientas), psicológicos (formas comunes de pensar, sentir y procesar información), sociales (organización de la vida social, grupal y familiar) o culturales (exogamia, tabú del incesto).
- **Generalidad.** Las generalidades culturales son rasgos compartidos en diferentes momentos y lugares, pero no en todas las culturas. Dicha situación se puede producir por difusión (préstamo de creencias y costumbres entre culturas, sea de modo directo, indirecto o forzado), herencia (a través de un antepasado cultural común), aculturación (intercambio de rasgos culturales entre grupos por su contacto continuado) o invención del mismo rasgo o patrón cultural en dos o más culturas diferentes de un modo independiente. Un ejemplo de generalidad cultural presente en muchas sociedades es la familia nuclear como grupo de parentesco.
- **Particularidad.** Las particularidades culturales son rasgos culturales exclusivos de ciertas culturas. Las distintas culturas suelen enfatizar cosas diferentes, estando pautadas e integradas de forma distinta, lo que se refleja en su variación y diversidad. Muchas culturas ritualizan una serie de eventos universales del ciclo vital (nacimiento, pubertad, matrimonio, muerte), pero suelen diferir en cuál de ellos merece celebración especial. Así, los norteamericanos suelen invertir más en una boda que en un funeral, al contrario que los betsileo (Madagascar).

3. MECANISMOS DE CAMBIO CULTURAL

Existen tres mecanismos fundamentales de cambio cultural:

- **Difusión.** La difusión consiste en el préstamo de rasgos culturales entre diferentes culturas. Dicho intercambio se puede producir bajo tres modalidades: difusión directa, si el intercambio es fruto del comercio, el matrimonio o la guerra; forzada, cuando una cultura somete a otra imponiéndole sus costumbres; o indirecta, cuando los rasgos se transmiten del grupo A al C a través del grupo B, sin contacto entre A y C. En el mundo actual, gran parte de la difusión transnacional se debe a los medios de comunicación de masas y a las nuevas tecnologías de la información.
- **Aculturación.** La aculturación consiste en el intercambio de rasgos culturales entre grupos como fruto de su contacto continuado, de tal modo que cambian ciertos patrones culturales de ellos pero cada grupo se mantiene distinto. Un ejemplo es el lenguaje pidgin, un lenguaje mixto que se desarrolla para facilitar la comunicación entre miembros de diferentes culturas que están en contacto; también se suelen intercambiar recetas, bailes, música, vestidos, herramientas y tecnologías.
- **Inventiva independiente.** La inventiva independiente consiste en el proceso por el que personas de diferentes culturas han innovado y cambiado de forma similar de un modo independiente. Un ejemplo de ello es la inventiva independiente de la agricultura en Oriente Medio y en México, sin contacto mutuo.

4. GLOBALIZACIÓN

La **globalización** consiste en todos aquellos procesos que promueven el cambio en un mundo en el que los países y las personas están cada vez más interconectados y son más interdependientes. En dichos procesos se incluyen la difusión y la aculturación, y entre los agentes de la globalización destacan el comercio, el turismo, las migraciones transnacionales, los medios de comunicación de masas, los flujos de información y de tecnología, los pactos internacionales, las fusiones de multinacionales, las uniones económicas (NAFTA, GATT, UE), las comunicaciones a larga distancia...

Dada la intensidad de los procesos de globalización, la gente local tiene que hacer frente a fuerzas generadas por sistemas cada vez más amplios (región, país, mundo), viéndose obligada a desarrollar nuevas y diversas estrategias para hacer frente a las amenazas a su autonomía, identidad y sustento. Obviamente, de todo ello emergen nuevas formas de movilización política y de expresión cultural.

TEMA 4

ETNICIDAD (Kottak)

1. GRUPOS ÉTNICOS Y ETNICIDAD

Según **Edward B. Tylor** (1832-1917), una **cultura** es “ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (“La cultura primitiva”, 1871); de dicha definición se deduce que la cultura es **compartida, aprendida, simbólica, pautada, globalizadora y adaptante** (o mal-adaptante).

Si bien el término “**grupo étnico**” es sinónimo de cultura, se usa para señalar a **una cultura particular en un país o región en el que hay otras**. Debido a la emigración, la conquista y el colonialismo, la mayoría de las naciones-estado no son “étnicamente homogéneas”. Por ello, la **etnicidad** supone el **análisis de las semejanzas (entre los miembros de un grupo) y las diferencias (respecto a otros grupos)** a partir de la lengua, religión, historia, geografía, parentesco o raza. Sin embargo, antes de abordar con profundidad el tema de la raza en el Tema 5, es importante señalar que el término “**raza**” define a aquel **grupo que posee una base biológica** (genética), mientras que la “etnicidad” se basa en la existencia de tradiciones culturales comunes y no básicamente en los rasgos biológicos; es decir que, en ciertos casos, un grupo étnico puede incluir personas de diversas razas (p. e., el grupo étnico *latino* incluye a blancos, negros, mulatos, mestizos...).

Al igual que cualquier cultura, los miembros de un **grupo étnico** comparten ciertas **creencias, valores, hábitos, costumbres y normas** debido a su sustrato común, definiéndose a sí mismos como diferentes debido a características culturales como **el lenguaje, la religión, la experiencia histórica, el aislamiento geográfico, el parentesco o la raza**. En ese sentido, la “etnicidad”, el “sentimiento étnico” o la “identidad étnica” implican identificación y sentirse parte de un grupo étnico y la exclusión de otros, pudiendo variar en importancia e intensidad a raíz de cambios políticos o a lo largo del ciclo de vida individual.

Aunque con frecuencia los grupos étnicos suelen ser “**minorías**”, en ocasiones las minorías **no suponen un número menor de miembros** que el grupo mayoritario; ejemplo de ello son las mujeres en los EEUU y los negros en África, donde son mayoría numérica pero minorías en términos de ingresos, autoridad y poder.

El concepto de los **niveles de la cultura** (nacional, internacional y subculturas), señala que **las personas pueden tener más de una identidad grupal** (barrio, colegio, región, nación, religión, grupo étnico, grupo de interés, partido político...), presentándose unas veces como una cosa y otras veces como otra.

El **status** o “identidad social” se define como las **diferentes posiciones que pueden ocupar las personas en una sociedad**: *padre, profesor, sindicalista, creyente, vecino...* Por tanto, las personas poseen un “**status múltiple**”, pudiendo tratarse de “**status adscritos**”, si tienen nula o escasa capacidad de elección (edad, raza, etnicidad), o de “**status adquiridos**”, si se obtienen por decisión personal mediante tratos, talentos, esfuerzos, actividades y logros (*padre, profesor, senador, sindicalista*). Así, se denomina “**negociación situacional de la identidad social**” a la posibilidad de **emplear un status en ciertos contextos y otro distinto en otros contextos**: *papá* en casa, *profesor* en la escuela, *vecino* en una reunión de la comunidad... Un ejemplo lo ofrecen muchos norteamericanos al proclamar su *etnicidad hispana* en ciertos contextos y cambiar a una *identidad norteamericana* en otros.

Es importante señalar que existen **status mutuamente excluyentes**: *negro-blanco, varón-mujer, cristiano-musulmán...*; por ello, para adoptar ciertos status o unirse a un grupo se requiere una experiencia radical de conversión: de *hombre a mujer*, de *católico a musulmán...* Sin embargo, en la mayoría de ocasiones se trata de **status contextuales** no excluyentes: *negro- musulmán-hispano*, o *madre- católica-senadora- profesora*.

2. GRUPOS ÉTNICOS, NACIONES Y NACIONALIDADES

Antiguamente, el término **nación** era sinónimo de **grupo étnico**, refiriéndose al hecho de compartir una cultura, lengua, religión, territorio, antepasados y parentesco, mientras que el término **estado** se refería a una **unidad política independiente** dotada de una organización centralizada. Sin embargo, actualmente ambos conceptos han pasado a ser sinónimos, y una **nación-estado** refiere a un **país**, es decir, a una entidad política autónoma, cuya gran mayoría no son étnicamente homogéneas por razones históricas (emigración, conquista, colonialismo, política).

Se denomina **nacionalidades** a aquellos **grupos étnicos que en alguna ocasión tuvieron, o desean volver a tener, un status político autónomo**. Benedict Anderson (1991) denomina a estos grupos “**comunidades imaginadas**”, debido a que, aún cuando se llegasen a convertir en naciones-estado, **la mayoría de sus miembros nunca se encontrarán** y sólo pueden imaginar que participan de la misma unidad. Según Anderson, la **lengua** y la **imprenta** jugaron un papel crucial en el crecimiento de la conciencia nacional europea, pues la novela y el periódico fueron dos “formas de imaginar” comunidades que florecieron durante el s. XVIII. Posteriormente, **levantamientos políticos y guerras** han dividido a muchas de aquellas comunidades nacionales imaginadas surgidas durante los s. XVIII-XIX, haciendo que **diferentes grupos étnicos vivan en diferentes naciones-estado**: la I Guerra Mundial (1914-1918) dividió a los kurdos entre Turquía, Irán, Irak y Siria; Alemania fue dividida tras la II Guerra Mundial (1939-1945); Corea se dividió tras la Guerra de Corea (1950-1953)...

Las **diásporas**, definidas como aquellas **poblaciones que se han extendido por doquier, de forma voluntaria o no, a partir de un centro común o tierra de origen**, también han contribuido a dividir grupos étnicos. Un ejemplo de ello fue la migración de principios del s. XX, que llevó a alemanes, polacos, italianos y europeos en general a Brasil, Canadá y EEUU; es de destacar que algunos de ellos se han asimilado a sus naciones receptoras y ya no se sienten vinculados a la comunidad imaginada de origen.

El **colonialismo**, definido como el **dominio político, social, económico y cultural de un territorio y sus gentes por una potencia extranjera durante un periodo prolongado**, también ha contribuido a dividir grupos étnicos, pues con frecuencia los poderes coloniales trazaron fronteras que apenas se correspondían con las divisiones culturales preexistentes. Ello ha abocado tanto a la creación de estados multiétnicos como a la división de grupos étnicos entre países, aunque también ha contribuido a la creación de nuevas “comunidades imaginadas”, como ejemplifica la idea de “nacionalidad” desarrollada por intelectuales de las colonias francesas de África y del Caribe.

3. COEXISTENCIA PACÍFICA

Hay naciones-estado en las que múltiples grupos culturales viven juntos en una razonable armonía o **coexistencia pacífica**, principalmente a través de (a) la asimilación, (b) la sociedad plural y (c) el multiculturalismo.

La asimilación

Entre los procesos de cambio que puede experimentar un grupo étnico minoritario cuando se desplaza a un país en el que domina otra cultura, la **asimilación** es el proceso por el que **la minoría adopta los patrones y normas de la cultura anfitriona, incorporándose a la cultura dominante** hasta tal punto que deja de existir como unidad cultural diferenciada. Por tanto, el modelo asimilacionista aspira a que las minorías abandonen sus tradiciones y valores culturales y los reemplacen por los de la mayoría de la población.

Algunos países son más asimiladores que otros; así, Brasil destaca como país notablemente asimilador (ha asimilado a los inmigrantes alemanes, italianos... al punto que sus descendientes hablan el portugués y participan de la cultura nacional), mientras que en EEUU y Canadá los grupos étnicos mantienen más rasgos de su identidad.

La sociedad plural

Las distinciones étnicas en armonía pueden persistir en una sociedad a pesar de generaciones de contacto interétnico. En base a ello, una **sociedad plural** consiste en una **sociedad que combina los contrastes étnicos y la interdependencia económica**. Como afirma **Frederik Barth** (1958), el “entorno” de un grupo étnico engloba tanto las condiciones naturales como al resto de grupos, de modo que **cada grupo explota sólo en parte el entorno total**, dejando amplias zonas del mismo abiertas a la explotación por los restantes grupos. En estos casos, las fronteras étnicas se muestran más estables y permanentes cuando los grupos ocupan diferentes **nichos ecológicos**, haciendo su vida de forma diferente sin entrar en competencia; sin embargo, cuando grupos étnicos diferentes explotan el mismo nicho ecológico, el grupo más poderoso suele sustituir al más débil.

Por su parte, el término **pluralismo** se utiliza para describir un **sistema político democrático donde los grupos étnicos mayoritarios comparten el poder** a través de coaliciones de sus líderes políticos, incluyendo una diversidad de lenguas y variaciones históricas y culturales asociadas con las diferencias lingüísticas: Bólgica, Suiza, España...

El multiculturalismo

El **multiculturalismo** consiste en la **consideración de la diversidad cultural como algo bueno y deseable, fomentando la práctica de las tradiciones étnico-culturales**. Una sociedad multicultural socializa a sus miembros no sólo en la cultura dominante o nacional, sino también en su cultura étnica; se asume que cada grupo tiene algo que ofrecer a los demás y algo que aprender de ellos, por lo que no se busca la similitud, sino el **respeto a las diferencias**, fomentándose la **interacción de los grupos étnicos** en su contribución al país. Por ello, el multiculturalismo prospera mejor en una sociedad cuyo sistema político promueva la libre expresión y donde existen muchos y muy diversos grupos étnicos.

Un ejemplo de multiculturalismo es los **EEUU**, donde millones de personas hablan inglés y otra lengua, comen comida “norteamericana” y “étnica”, y celebran tanto las fiestas nacionales como las étnico-religiosas de su grupo. Si en EEUU continúa la tendencia hacia un **multiculturalismo creciente**, su composición étnica cambiará drásticamente, pues los blancos han sido superados numéricamente por las minorías en muchas áreas urbanas. Ello ha propiciado que muchos blancos hayan reclamado su identidad étnica (italianos, albaneses, serbios, irlandeses, lituanos), de modo que la condición de blanco ha entrado en el dominio de la etnicidad, abriendo el **debate sobre lo que significa ser blanco**.

La **migración**, definida como el **desplazamiento individuos o grupos de un país a otro para establecerse en él**, generalmente por causas económicas o sociales, es una de las mayores fuerzas que conducen al multiculturalismo. Durante el s. XX, la migración se ha visto impulsada por los modernos medios de transporte y comunicación, así como por el rápido crecimiento de la población y los empleos insuficientes en los países menos desarrollados, lo que ha propiciado una **gran variedad étnica en los países receptores**. Sin embargo, al contrario de la creencia popular, el emigrante típico a los EEUU no es pobre y sin cualificación, sino de clase media y con alto nivel educativo, pues estas personas buscan participar de una cultura internacional de consumo que en su país no pueden encontrar: frigoríficos, televisores, automóviles... Precisamente, los componentes de este **modelo de inmigrante "culto"** suelen convertirse en organizadores políticos y en abogados particularmente efectivos del multiculturalismo.

Algunos estudios reflejan que muchos emigrantes no tienen premeditada la decisión de constituir un grupo étnico, sino que sólo llegan a **proclamar su identidad étnica por motivos políticos y económicos**. Así, los emigrantes haitianos en EEUU sólo llegaron a proclamar su etnicidad haitiana para distinguirse de los afroamericanos y de otros grupos étnicos, con quienes estaban compitiendo por los mismos recursos frente a la estructura discriminatoria norteamericana (Laguerre, 1984).

Los grupos étnicos no sólo se movilizan para la acción política, generalmente con metas económicas, sino que sus miembros también manipulan **identidades étnicas múltiples** (a *status étnico*) conscientemente, en función de sus propósitos. Así, un estadounidense de raza negra puede presentarse como "norteamericano" o como "afroamericano" según quien sea su contortulio, o un catalán puede hablar castellano o catalán según le interese reflejar una postura política u otra (Woolard, 1989).

Como afirma el "**American Culture Program**" (1992) de la **Universidad de Michigan**, los EEUU y Canadá se están volviendo cada vez más multiculturales, al punto que de lo que debe hablarse no es de la "cultura norteamericana" sino de la "**multiplicidad de culturas norteamericanas**", pues Norteamérica "*incluye a gentes de diferentes comunidades, etnias e historias culturales, con diferentes puntos de vista y grados de habilidad*".

4. RAÍCES DEL CONFLICTO ÉTNICO

Prejuicio y discriminación

La **etnicidad**, basada en **diferencias y similitudes culturales percibidas en una sociedad**, puede expresarse en un pluralismo y un multiculturalismo pacíficos, o en la confrontación violenta o discriminación interétnica, sea por causas políticas, económicas (distribución de recursos), lingüísticas, culturales o raciales. En general, este **conflicto étnico** suele surgir como reacción ante el prejuicio (actitud) o la discriminación (acción).

Un **prejuicio** es una actitud, e implica **minusvalorar a un grupo por el comportamiento, valores, capacidades o atributos que asume**. En general, los prejuicios se manifiestan a través de **estereotipos**, definidos como **ideas prefijadas, con frecuencia desfavorables, sobre la forma de ser de los miembros de un grupo**. Así, las personas manifiestan sus prejuicios cuando sostienen estereotipos sobre grupos y los aplican a individuos, asumiendo que éstos actuarán como "se supone que deben actuar".

La **discriminación** es una acción, y refiere a **políticas y prácticas que dañan a un grupo y a sus miembros**. Puede ser *de facto*, es decir, practicada pero no legalmente decretada; o *de iure*, es decir, formando parte de la legalidad. Además, podemos distinguir entre:

- **Discriminación actitudinal**, cuando las personas ejercen la discriminación contra los miembros de un grupo en base a prejuicios hacia sus miembros. Ejemplos extremos de ello son el **Ku Klux Klan** en EEUU y el **nazismo** en Alemania; en este sentido, se define como **genocidio** a los

actos cometidos con la intención de destruir, totalmente o en parte, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso.

- **Discriminación institucional**, en referencia a **programas, políticas y posicionamientos institucionales que niegan la igualdad de derechos** y de oportunidades, o dañan diferencialmente a miembros de grupos particulares. Ejemplos de ello son el *apartheid* en Sudáfrica (1948-1994) y la *segregación* en el sur de EEUU (hasta 1956). En ese sentido, el **racismo medioambiental** se define como aquellas decisiones políticas que sitúan de forma desproporcionada gran parte de los peligros medioambientales junto a las comunidades minoritarias, y por el cual las naciones poderosas cargan a los países subdesarrollados con vertidos de residuos tóxicos; sin embargo, se debe tener en cuenta que el racismo medioambiental no siempre es intencionado, pues tras el emplazamiento cercano de una planta de vertidos tóxicos a menudo los precios caen, la gente más rica se marcha, y son los más pobres los que vienen a ocupar dichos emplazamientos.

Esquirlas en el mosaico multicultural

El ejemplo de EEUU refleja que, paralelamente al auge del modelo multicultural, **la competición y el conflicto étnico son cada vez más evidentes**, como se observó en los disturbios de South-Central Los Ángeles en 1992 tras la absolución de cuatro agentes de policía blancos juzgados por el apaleamiento de un conductor negro. Según las entrevistas posteriores, esta violencia expresaba la frustración de los afroamericanos respecto a sus expectativas de futuro en una sociedad cada vez más multicultural.

El análisis de los enfrentamientos, especialmente entre afroamericanos y coreanos, también puso de manifiesto que **cada grupo étnico enfatizaba un conjunto diferente de valores nacionales**. Así, los afroamericanos señalaban su visión de que los grupos étnicos esperan que los restantes grupos étnicos de la misma nación-estado asimilen en alguna medida la cultura nacional, especialmente en lo referente a la apertura amistosa, el respeto mutuo y la participación comunitaria. Sin embargo, la cultura coreana enfatiza el valor de la educación, por lo que la necesidad de ahorrar para pagar la educación universitaria de los hijos impide la contratación en sus tiendas de personal ajeno al núcleo familiar, que sale mucho más costosa; además, sonreír no forma parte de su cultura, pues *“en Asia a los que sonríen se les considera idiotas”*, lo que les hacía resultar poco amistosos. Por tanto, en el origen del **conflicto étnico entre afroamericanos y coreanos** se observa que ambos apelan a conjuntos diferentes de valores nacionales supuestamente comunes: los negros a la apertura amistosa y el respeto mutuo, los coreanos a la solidaridad familiar y a la búsqueda del éxito económico.

Secuelas de la opresión

Mientras que en EEUU y el Primer Mundo crece el multiculturalismo, en muchos otros países y regiones, sometidos históricamente a **diferentes tipos de opresión**, sucede todo lo contrario y se observan **diferentes tipos de secuelas**.

Un ejemplo de **asimilación forzosa** fue la campaña antivasca lanzada en España por el dictador Franco (1939-1975), con la pretensión de forzar a los vascos a adoptar la cultura dominante. Ello tuvo como secuelas la formación de una **organización terrorista** (ETA) y el nacimiento de un fuerte **sentimiento nacionalista** en el País Vasco.

Un ejemplo de **etnocidio** (intento de destruir la cultura de un grupo étnico) fue el intento por los bosnios de exterminar a los musulmanes de Bosnia-Herzegovina (1992), y de **expulsión étnica** la expulsión de Uganda de 74.000 asiáticos (1972). Dichas políticas siempre generan la secuela de un gran número de **refugiados** en los países fronterizos.

El **colonialismo**, definido como el dominio político, social, económico y cultural de un territorio y sus

gentes por una potencia extranjera durante un periodo prolongado, suele dejar como secuela una larga estela de **luchas étnicas**. Ejemplo de ello es el millón de muertos que supuso la división del subcontinente indio entre India y Pakistán (1947), o el ya largo y sangriento conflicto palestino-israelí tras el mandato británico de la zona (1922-1945).

El **colonialismo cultural** se define como la dominación interna por parte de un grupo y su cultura e ideología sobre otros, es decir, que la cultura dominante se convierte en la cultura oficial. Ejemplo de ello fue la URSS, pues supuso la dominación del imperio soviético por la gente, la lengua y la cultura rusas, dejando a las minorías étnicas un autogobierno muy limitado. Tras la caída de la URSS (1991), los grupos étnicos o nacionalidades han reclamado sus propias **naciones-estado**, evidenciando que casi setenta años de represión política e ideológica no han conseguido proporcionar una “base común” para una unidad duradera. Por ello, la moderna “Comunidad de Estados Independientes” (CEI) está basada en el establecimiento de naciones-estado separadas y viables basadas en fronteras culturales, mostrando que un “**florecimiento étnico**” que se apunta como una de las tendencias del nuevo milenio.

DIVERSIDAD HUMANA Y “RAZA” (*Kottak*)

1. RAZA: UN CONCEPTO DESACREDITADO EN BIOLOGÍA

Históricamente, las primeras tipificaciones humanas optaron por la **clasificación racial**. En términos biológicos, una **raza** sería una **subdivisión de una especie geográficamente aislada**; es decir, una **subespecie de la especie humana**. Si las subespecies permaneciesen aisladas el tiempo suficiente, podrían acabar convirtiéndose en especies diferentes; sin embargo, se ha demostrado que las poblaciones humanas no han estado suficientemente aisladas entre sí para desarrollarse como razas separadas. Los humanos varían biológicamente, pero no hay cambios abruptos en los genes entre las poblaciones humanas vecinas que supongan la existencia de razas aisladas, sino **cambios graduales en las frecuencias de genes (“clinas”)**, lo que ha desacreditado la clasificación racial.

Posteriormente, al abandonarse la clasificación racial surgió la **clasificación fenotípica**. Un **fenotipo** se define como los **rasgos evidentes de un organismo**, es decir, su “biología manifiesta” (anatomía y fisiología): color de la piel, color de los ojos, color del pelo, forma del cabello, tipo de sangre, daltonismo, forma craneal, altura, peso, rasgos faciales... Sin embargo, este enfoque plantea un grave problema: ¿qué rasgos deben considerarse como primarios para asignar a las diferentes razas? Puesto que todo intento por resolverlo refleja que sistemáticamente se eligen los fenotipos a los que se les atribuye un valor cultural arbitrario (color de piel) con fines discriminatorios, obviando otros quizás más relevantes (tipo de sangre), este modelo también se ha visto paulatinamente desacreditado.

Actualmente, tras demostrarse que las razas no son biológicamente distintas, los científicos trabajan en un enfoque centrado en la **clasificación por diferencias específicas**, buscando **explicar y comprender la diversidad humana**, en lugar de encasillar a la humanidad en categorías distintas.

Las razas no son biológicamente distintas



Históricamente, se proclamó la existencia de tres grandes razas: **blancos, negros y amarillos**, principalmente como mecanismo de poder durante el periodo colonial (1875-1945), a fin de mantener separados a los blancos europeos en su situación de privilegio. Sin embargo, con el desmoronamiento colonial tras la II Guerra Mundial (1945) empezaron a cuestionarse las categorías raciales establecidas; como se observó, los blancos habitualmente no son blancos, sino más bien rosados, beige o morenos, y muchas poblaciones humanas no encajaban en ese esquema: polinesios, nativos americanos, aborígenes australianos, bosquimanos, indios...

Posteriormente, además de las razas **marrón** (polinesia) y **roja** (amerindia), no resolvió el problema, y todo intento de utilizar rasgos fenotípicos se ha demostrado lleno de dificultades; así, los nilóticos (Alto Nilo) y los escandinavos coinciden en ser altos y tener narices largas y estrechas, pero ¿ello los convierte en miembros de la misma raza? El número de combinaciones de fenotipos es enorme, haciendo inviable la resolución del problema por esta vía. Además, el abanico de los fenotipos característicos de una población puede cambiar sin que se den cambios genéticos; como señalaba Franz Boas ya en 1940, se habían producido cambios perceptibles en el cruce de los hijos de los inmigrantes europeos a EEUU por algo nuevo del entorno, probablemente por cambios en la dieta, sin que ello tuviese nada que ver con la raza ni con la genética.

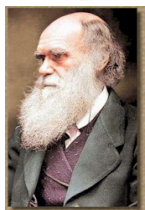


A • M • E • R • I • C • A • N
ANTHROPOLOGICAL
ASSOCIATION

Como consecuencia de la confusión existente en el tema de las “razas”, la *Asociación Norteamericana de Antropología* (AAA) publicó una declaración en **mayo de 1998**, entre cuyos puntos destacan: las poblaciones humanas no son grupos inequívoca y claramente separados y biológicamente distintos, existiendo mayor variación dentro de los “grupos raciales” que entre ellos; los rasgos físicos se heredan independientemente unos de otros, y el continuo compartir de materiales genéticos ha mantenido a toda la humanidad como una única especie; cualquier intento de establecer líneas de división entre poblaciones biológicas es arbitrario y subjetivo, pues las variaciones físicas en la especie humana no tienen ningún significado excepto el que los humanos le atribuyan socialmente; la distinción racial fue un mecanismo inventado durante el s. XVIII por las potencias coloniales para mantener en una situación de privilegio a la “raza blanca” (europeos occidentales), así como para dividir, clasificar y controlar a los pueblos colonizados; el comportamiento cultural humano es aprendido, ningún humano nace llevando dentro una cultura o una lengua, y todos tienen la misma capacidad de aprender cualquier comportamiento cultural. En conclusión, *“las desigualdades actuales entre los llamados grupos ‘raciales’ no son consecuencia de su herencia biológica, sino producto de circunstancias históricas, sociales, económicas, educativas y políticas contemporáneas”*.

Explicando el color de la piel

Históricamente se pensaba que las características biológicas estaban fijadas por la herencia genética; es decir, que el color de la piel reflejaba el origen de un grupo. Sin embargo, hoy sabemos que **no es posible definir razas biológicamente**, y que **una similitud biológica no indica necesariamente antecedentes comunes**; así, los africanos tropicales y los nativos australianos coinciden en el color de piel, pero no por tener antepasados comunes, sino porque ambos han desarrollado ese color de piel por **selección natural**.



Formulada por **Charles R. Darwin** (1809-1882) y **Alfred R. Wallace** (1823-1913), la **teoría de la selección natural** describe el proceso por el cual la naturaleza selecciona las formas más adecuadas

para sobrevivir y reproducirse en un entorno dado; los tipos más favorecidos sobreviven y se reproducen, mientras que los menos adecuados van muriendo gradualmente. En ese sentido, el color de la piel se ha ido desarrollando en cada grupo humano como una respuesta adaptativa a su entorno.

El color de la piel es un rasgo biológico en función de la abundancia de **melanina**, una **sustancia química producida por las células de la epidermis** (capa más externa de la piel); las personas de piel más oscura producen granos de melanina mayores y más abundantes que las de piel clara. La función de la melanina es la **protección de la piel de la radiación solar**, preservándola de ciertas dolencias: quemaduras solares, cáncer de piel, deterioro de la capacidad de sudoración, sobreproducción de vitamina D (*hipervitaminosis D*)... En base a ello, la teoría de la selección natural se basó en que **los humanos con piel clara se enfrentaron a una desventaja selectiva en los trópicos** (África y Asia), por lo cual se impusieron allí— las personas con piel más oscura, observándose una gradación hacia la piel más clara a medida que nos desplazamos hacia el norte; a nivel local, en las regiones de abiertos pastizales o sabanas se evolucionó hacia una piel más negra, mientras en los bosques sombreados se adoptaron tonos menos oscuros (en América las poblaciones tropicales no tienen la piel muy oscura, puesto que allí— se establecieron asíáticos de piel clara muy recientemente, no hace más de 20.000 años).

2. RAZA SOCIAL

Puesto que no es posible definir las razas biológicamente, y sólo son posibles las construcciones culturales de la raza, **Charles Wagley** (1959) define las **razas sociales** como aquellos **grupos que se asume socialmente que tienen una base biológica pero realmente definidos de forma culturalmente arbitraria**, sin base científica alguna; es decir, que se trata de grupos percibidos culturalmente y no con base biológica. Pero, ¿cómo se construye la raza culturalmente? Obviamente, depende de cada cultura nacional. Veamos varios ejemplos de ello: EEUU, Japón y Brasil.

Raza en los Estados Unidos: la hipofiliación



En la cultura norteamericana se adquiere la identidad racial al nacer, como un status adscrito, pero no por criterios biológicos (genética) o en función de los antepasados (filiaction), sino aplicando la **hipofiliación**, lo que supone **asignar automáticamente los hijos de una unión entre miembros de grupos diferentes en el grupo minoritario o menos privilegiado**. Así—, en los matrimonios “interraciales” la cultura norteamericana clasifica a los hijos como negros, a pesar de que tengan la mitad de genes de cada progenitor; la arbitrariedad llega al punto de que a todo el que posea un antepasado negro, no importa cuán remoto sea, se le clasifica de raza negra: según una **Ley de Luisiana (1970)**, una persona es considerada legalmente negra si posee 1/32 de “sangre negra” (el padre de un tatarabuelo, cinco generaciones atrás), pese a que su físico sea el de un blanco; sin embargo, para ser considerado “nativo norteamericano” basta con tener un antepasado entre los abuelos, según los Consejos indios, o un bisabuelo según la ley federal. Por tanto, la **arbitrariedad de la hipofiliación** llega al punto de que afecta a negros, asiáticos, indios e hispanos de forma muy diferente, siendo más fácil negociar la identidad india o hispana que la negra.

Por otra parte, **la clasificación racial es un asunto político**, pues implica el acceso a empleos y subvenciones destinados a minorías. Por ello, el “*Consejo Nacional de la Raza*” se opuso a incluir en el censo la categoría de “*interracial*”, y mantuvo las de blanco, negro, indio, esquimal, aleutiano y “*otras*”, dado que las minorías temen que su influencia política se reduzca si disminuyen en número. Sin embargo, **el número de matrimonios interraciales crece** (2 % en 1980), y el creciente número de niños “*interraciales*”, “*birraciales*” o “*multirraciales*” (3 % en 2000) crea graves problemas al sistema tradicional de clasificación racial. Además, dado que los niños tienden a utilizar al progenitor del mismo sexo como

modelo para el aprendizaje de los roles sociales (p. e., padre 'blanco' e hijo 'negro'), son cada vez más los que se enfrentan a **problemas de identificación e identidad**.

Raza en Japón: “no es de los nuestros”



Pese a su imagen exterior, Japón no es racialmente uniforme, pues frente a la mayoría japonesa “pura” (quienes se cree que comparten “*la misma sangre*”) hay un 10 % de población formado por diversas minorías: aborígenes *ainu*, habitantes de Okinawa, los proscritos *burakumin*, hijos de matrimonios mixtos, inmigrantes (sobre todo coreanos)... Bajo dichas circunstancias, en Japón está muy difundido un “**racismo intrínseco**”, basado en la **creencia de que una diferencia racial (percibida) es una razón suficiente para valorar a una persona menos que a otra** (aversión racial). Además, también existe cierta **hipofiliación**, en el sentido de que los hijos de matrimonios mixtos entre japoneses “puros” y miembros de las minorías quedan estigmatizados por su ascendencia no-japonesa.

En general, **los japoneses se definen a sí mismos por oposición a otros grupos: “no son de los nuestros”**, se trate de cualquier grupo minoritario o de foráneos; así, se consideran diferentes a los demás no sólo **físicamente** (“*otras razas no huelen como nosotros*”), sino también **psicológica y conductualmente** (p. e., estereotipan a los coreanos como fracasados, propensos a delinquir y de clase obrera, en oposición a los japoneses ‘puros’, estereotipados como armoniosos, trabajadores y de clase media). Además, **la asimilación no suele fomentarse**, manteniendo la segregación residencial y los tabúes sobre el matrimonio ‘interracial’ (el que “*no es de los nuestros*” debe permanecer como tal).

Por tanto, en su construcción de la raza la cultura japonesa considera que ciertos grupos étnicos tienen una base biológica, cuando no hay evidencia científica de que así sea. Así, los *burakumin*, cuyos orígenes se remontan al s. XVII como un grupo de proscritos al margen de las categorías dominantes (guerreros, agricultores, artesanos y comerciantes), constituye en la actualidad un **grupo estigmatizado** de al menos **cuatro millones** de personas; en realidad, son física y genéticamente indistinguibles del resto de los japoneses, pero se les considera **situados fuera del linaje de la mayoría japonesa por filiación**. Aunque hoy la discriminación contra los *burakumin* es *de facto* más que *de iure*, pues Japón ha desmantelado la estructura legal de discriminación contra este grupo, los japoneses de la mayoría siguen tratando de mantener puro su linaje evitando mezclarse con ellos, que permanecen **segregados residencialmente** en barrios llamados *buraku* y siguen siendo **discriminados socialmente** al estudiar, solicitar un trabajo, etc.

Más allá de los *burakumin*, que a pesar de la discriminación son ciudadanos japoneses, se encuentran los **coreanos japoneses**, que permanecen como ‘*extranjeros residentes*’, careciendo de seguridad social, educación, acceso a empleos gubernamentales... Japón no otorga la ciudadanía a los nacidos en Japón, sino sólo en el caso de tener un progenitor japonés y viviendo allí tres años consecutivos; así, la mayor parte de los coreanos japoneses cumplen con dichos requisitos, ya que muchos de ellos encajan física y lingüísticamente con la población japonesa y pertenecen a una tercera o cuarta generación de residentes en Japón, pero prefieren no solicitarla debido a la política japonesa de **asimilación forzosa**, que les llevaría a desvincularse de sus parientes y de su identidad étnica, sabiendo que nunca llegarán a ser plenamente “*uno de los nuestros*”; es decir, que entonces sufrirán un doble rechazo: de los japoneses y de los coreanos.

Raza en Brasil: fenotipo y fluidez



Como en América Latina, Brasil posee **categorías raciales poco excluyentes**, careciendo tanto de la hipofiliación norteamericana como de la aversión racial japonesa. Ello se debe, sobre todo, a sus **antecedentes esclavistas** desde el s. XVI, cuando se trajeron nativos africanos para trabajar en la caña de azúcar. La esclavitud se abolió en 1889, pero, mientras que los blancos conservaron sus propiedades y haciendas, los esclavos liberados no recibieron tierras ni compensaciones, dedicándose a los trabajos disponibles: agricultura, pesca, artesanía...; ello explica que aún hoy los brasileños de piel más oscura tiendan a ser los más pobres.

Se puede afirmar que en Brasil se aplica una **categorización fenotípica**, basada exclusivamente en los **rasgos físicos evidentes**, como si se tratase de un **status adquirido**; de hecho, la etiqueta racial de un brasileño puede cambiar debido a factores medioambientales, como los rayos bronceadores del sol, e incluso dos hermanos biológicos pueden pertenecer a categorías diferentes según sus rasgos. Así, el término racial utilizado para describir a una persona varía de unos a otros y de día en día, habiéndose catalogado en Brasil alrededor de **500 etiquetas raciales** para describir la variación física que existe entre su población: *claro, rubio, sararã, mulato, oscuro, prieto, negro, moreno...*

Sin embargo, la clasificación racial brasileña es también una **construcción cultural**, lo que se observa en la existencia de cierta **correlación arbitraria entre la riqueza y la percepción del color de la piel**; así, alguien que tenga la piel clara y sea pobre será percibido y clasificado como más oscuro que una persona de color que sea rica, lo que ha dado lugar a la expresión **“el dinero blanquea”**.

Por tanto, la clasificación racial brasileña es también una construcción cultural, como en EEUU y Japón, pero se trata sin duda de una forma de describir la diversidad biológica humana más **detallada, fluida y flexible** que los sistemas utilizados en otras culturas. Así, mientras que en EEUU se sitúa a los hijos de matrimonios mixtos en la categoría minoritaria, y en Japón se los excluye como **“no es de los nuestros”**, en Brasil se le aplica una de las numerosas categorías intermedias entre blanco y negro.

Durante siglos, EEUU y Brasil han tenido poblaciones mixtas, pero han ido construyendo de forma diferente los resultados de esa mezcla. Las razones se encuentran en las diferentes **características de sus colonizadores**: mientras los primeros colonizadores ingleses de EEUU fueron **familias** (hombres, mujeres y niños), permaneciendo las razas aisladas y sin categorías intermedias, los primeros colonizadores portugueses de Brasil fueron **hombres** (comerciantes y aventureros), muchos de los cuales se casaron con mujeres nativas y reconocieron a sus hijos racialmente “mixtos” como sus herederos; además, muchos brasileños tuvieron relaciones sexuales con sus esclavos, cuyos descendientes fueron liberados convirtiéndose en capataces y vigilantes de las plantaciones, dando lugar a toda una serie de **categorías intermedias** entre amos (blancos) y esclavos (negros).

TEMA 4

LENGUAJE Y COMUNICACIÓN (N Kottak)

0. Introducción

El **lenguaje**, sea hablado o escrito, es nuestro medio de comunicación primario, se basa en **asociaciones arbitrarias y subjetivas entre palabras y las cosas que representan**, y se transmite a través del aprendizaje como parte de la enculturación. Entre las materias que lo someten a estudio destacan:

- **Antropología lingüística**: consiste en el **análisis del lenguaje en su contexto social y cultural**, es decir, en el estudio de la estructura del lenguaje, del cambio lingüístico y,

especialmente, de las **relaciones entre lenguaje, sociedad y cultura**, siempre a través de la comparación, la variación y el cambio. Por ello, insiste en el **análisis del papel del lenguaje** en cada circunstancia concreta: la colonización, la expansión capitalista, la formación del Estado, las relaciones de clase, la dependencia política y económica...

- **Sociolingüística** (â Sociología del lenguaje): consiste en el **estudio de las relaciones entre estructura social y estructura lingüística** (la covariación entre los fenómenos sociales y los lingüísticos); para ello, analiza los dialectos y estilos de cada lengua para mostrar cómo el habla o discurso refleja diferencias sociales. También **estudia las lenguas en contacto**, especialmente la **diglosia**: situación en la que dos variedades distintas de una misma lengua coexisten en una misma comunidad, cada una de ellas con una función social distinta, en general una culta, literaria y formal y otra popular, cotidiana e informal (Grecia, Egipto, Suiza). - Véase Capítulo 5-.
- **Lingüística histórica**: es una subdivisión de la **Lingüística** que **estudia las lenguas en el tiempo**, sugiriendo relaciones históricas o contactos entre culturas a través de las pistas lingüísticas.

1. LA COMUNICACIÓN ANIMAL

Sistemas de llamada

Sólo los humanos “hablan”. Los sistemas de comunicación de otros primates se reducen a “**sistemas de llamada**”, consistentes en un **número limitado de sonidos o “llamadas” que se generan sólo cuando aparecen determinados estímulos**. Estas llamadas son automáticas, y pueden variar en intensidad y en duración, pero **no se pueden combinar**: se puede emitir una llamada de “peligro” y otra de “comida”, pero no se pueden combinar en una llamada que exprese ambas cosas. Además, mientras que el lenguaje humano es específico de cada grupo, los sistemas de llamada tienden a ser **específicos de las especies**, con escasa variación entre comunidades de la misma especie.

En algún momento de la evolución de los homínidos, nuestros antepasados empezaron a **combinar llamadas** y a ampliar su número, llegando a convertirse en un catálogo demasiado extenso para ser transmitido por los genes; a partir de ese instante, la comunicación de los homínidos pasó a depender casi totalmente del **aprendizaje**.

Lenguaje de signos

Aunque los intentos de enseñar el lenguaje hablado a los simios han fracasado sistemáticamente, si se ha alcanzado cierto éxito en enseñarles el “**Lenguaje norteamericano de los signos**” (LNS), ampliamente utilizado por norteamericanos mudos y sordos, y que se basa en un **número limitado de unidades gestuales básicas análogas a sonidos del lenguaje hablado**. Ejemplo de ello fue la chimpancé Washoe (1967), que llegó a aprender 132 signos LNS y consiguió combinar hasta cinco signos en frases rudimentarias, la también chimpancé Lucy (años 70), o la gorila Koko (años 70), que llegó a aprender 400 signos de LNS. Tras adquirir el lenguaje, los simios como Washoe o Koko han puesto de manifiesto varios puntos relevantes:

- **Rasgos humanos**: aprendieron a **expresar varios rasgos humanos**, como maldecir, bromear o incluso mentir.
- **Transmisión cultural**: intentaron **enseñar LNS a otros animales**, confirmando que la transmisión cultural de un sistema de comunicación mediante el aprendizaje es un atributo fundamental del lenguaje.
- **Productividad lingüística**: han empleado el lenguaje de forma productiva, es decir, que han empleado las reglas de la lengua para **producir expresiones enteramente nuevas** que resulten comprensibles a otros

hablantes.

- **Desplazamiento lingüístico**: han empleado el lenguaje para **hablar de cosas que no están presentes**, pues el lenguaje no está sujeto al espacio ni al tiempo, algo que no permiten los rudimentarios sistemas de llamada, que sólo se emiten frente a estmulos presentes.

A pesar de ello, existen científicos que dudan de las habilidades lingüísticas de los simios, y frente a los ejemplos de Washoe o Koko afirman que sólo son como animales de circo entrenados. Nadie niega la enorme diferencia entre el lenguaje humano y los signos de los gorilas; sin embargo, las pruebas reflejan que los simios poseen una **capacidad rudimentaria para el lenguaje**, y que una vez aprendidos los principios elementales del lenguaje gestual han sido capaces de emplearlo de forma creativa y productiva.

El origen del lenguaje

Los ejemplos de Washoe y Koko corroboran que la **capacidad para recordar y combinar las expresiones lingüísticas** está latente en los simios. En base a ello, el lenguaje se desarrolló a lo largo de cientos de miles de años, a medida que se transformaban gradualmente los sistemas de llamadas.

La paulatina adquisición del lenguaje como **vehículo de aprendizaje** fue ofreciendo a los humanos una **ventaja adaptante** insuperable para los demás, pues, dado que posibilita hablar de cosas que nunca se han experimentado, permitió no sólo que la **información almacenada** por una sociedad humana superase con mucho a la de cualquier grupo no humano, sino también que se pudiese **anticipar una respuesta** incluso antes de que apareciese un estímulo.

2. LA COMUNICACIÓN NO VERBAL

El lenguaje es nuestro principal medio de comunicación, pero no el único, pues nuestras expresiones faciales, posturas corporales y gestos también expresan información y forman parte de la comunicación. En ese sentido, la **kinesia** (o **kinésica**) consiste en el **estudio de la estructura y función comunicativa de los movimientos corporales** (posturas, gestos, expresiones faciales), así como su interacción, dentro del proceso global de comunicación, con el contexto y otros canales de comunicación; de un modo similar al lenguaje escrito, se denomina **kinemas** a los elementos básicos del movimiento corporal, **kinomorfemas** a la estructuración de los kinemas y **kinosintaxis** a las variaciones del significado, dependiendo del contexto inmediato y sociocultural en que se producen.

Por tanto, los lingüistas prestan atención no sólo a lo que se dice, sino también a **cómo se dice**, pues un simple movimiento de una mano puede dar énfasis a una expresión oral. En general, variamos nuestra entonación y la agudeza o el volumen de nuestra voz para expresar determinados estados de ánimo, y la cultura es la encargada de enseñarnos que **ciertas formas y estilos deben acompañar a cierto tipo de discurso**. En esa línea, destacan los estudios de **Deborah Tannen** (1990) sobre las diferencias en los estilos de comunicación entre los hombres y mujeres norteamericanos.

Algunos de nuestros gestos, expresiones faciales y posturas corporales reflejan nuestra herencia primate (fruncir el ceño), pero **la cultura ejerce un papel modelador**, haciendo, por ejemplo, que en algunas culturas la gente sonría más que en otras, o que en una misma cultura las mujeres sonrían más que los hombres y los niños más que los adultos. Además, **los movimientos corporales también comunican diferencias sociales**, lo que se puede observar en la mayor o menor firmeza en los apretones de manos (Europa), en los diferentes tipos de reverencias (Japón), doblando las rodillas (Polinesia) o agachando la cabeza (Madagascar), según sea la persona frente a la que nos encontremos.

3. LA ESTRUCTURA DEL LENGUAJE

La **Lingüística** es la **ciencia del lenguaje humano**, es decir, el estudio del funcionamiento del lenguaje y de sus mecanismos, sus relaciones internas, su función en la sociedad y sus lenguas; sin embargo, la concepción de la lingüística como ciencia que estudia el lenguaje *por sí* y *para sí* ha quedado superada, para centrarse en el **estudio del lenguaje en el acto de la interacción comunicativa**.

Tradicionalmente, la lingüística ha constado de diversos ámbitos de análisis:

- **Fonética**: estudio de la producción, naturaleza física y percepción de los **sonidos** de una lengua, es decir, la **articulación física del lenguaje**. Sus ramas son: **fonética experimental** (estudio de las ondas sonoras), **fonética articuladora** (estudio de los órganos fisiológicos que producen los sonidos) y **fonética acústica** o **fonemática** (estudio de los sonidos durante el discurso de una lengua concreta, es decir, de los contrastes significativos de sonido -fonemas- en una lengua determinada).
- **Fonología**: estudia los **sistemas fonéticos** de una lengua, es decir, de los **fonemas**. Un fonema es la unidad mínima en la que puede dividirse una lengua, y se describen siguiendo unos criterios físicos y articulatorios; así, el fonema /m/ se describe como [+bilabial], [+sonoro] y [+nasal], y el fonema /b/ como [+bilabial], [+sonoro] y [-nasal]. Es importante **no confundir un fonema con un sonido**, pues cada fonema se puede realizar en diferentes sonidos; así, el fonema /s/ se puede realizar como silbante sorda (*pasa*), silbante dentalizada (*pasta*) o silbante velarizada (*rasga*), entre otras posibles: son diferentes sonidos, pero se representan por el mismo fonema. Igualmente, **no se debe confundir un fonema con una letra**; así, la letra 'c' puede responder a los fonemas /z/ y /k/, la 'h' no responde a ningún fonema y tanto 'g' como 'gu' corresponden al fonema /g/, entre otras diferencias. Una forma de descubrir los fonemas de una lengua es mediante la **comparación de "pares mínimos"**: palabras que se parecen en todo menos en un sonido; así, en español 'par' y 'bar' tienen significados distintos, de modo que los sonidos de contraste, /p/ y /b/, se revelan como fonemas en esa lengua.
- **Morfología**: es el **estudio de la formación de las palabras**, es decir, de las formas en que se combinan los sonidos para crear **morfemas**. Algunos autores los denominan **monemas**, y los dividen en lexema (con significado léxico: *blanc-*) y morfema (con significado gramatical -género, tiempo, número: -o, -a, -os, -ura). El **léxico** del lenguaje es un diccionario que contiene todos sus morfemas y significados.
- **Sintaxis**: consiste en el **estudio de la unión y coordinación de las palabras en la formación de las oraciones**. El orden sintáctico se establece si los nombres deben ir delante o detrás de los verbos, si los adjetivos preceden o no a los nombres...
- **Semántica**: consiste en el **estudio del significado de las palabras y oraciones**, especialmente los cambios de significado, es decir, del desplazamiento de la relación entre concepto y palabra, entre significado y significante. Así, la palabra castellana *coraza* proviene de la palabra latina *coriacea*, derivada de *corium* (*cuero*), y originariamente designaba un escudo de cuero; sin embargo, su significado ha evolucionado hasta llegar a designar cualquier tipo de protección blindada.

4. LENGUAJE, PENSAMIENTO Y CULTURA

Chomsky: la gramática universal



Según defiende el lingüista estadounidense **A. Noam Chomsky** (n. 1928) en su libro “*Las estructuras de la sintaxis*” (1957), el hecho de que la gente pueda aprender lenguas extranjeras y de que las palabras y las ideas puedan traducirse de una lengua a otra refleja que **todos los humanos tienen capacidades lingüísticas y procesos de pensamientos similares**. En su opinión, una lengua es algo más que los fenómenos superficiales observables (sonidos, palabras, orden), pues **las categorías gramaticales pertenecen a la estructura innata de la mente**, de tal modo que todas las lenguas comparten una base estructural común a la que denomina “*gramática universal*”.

Chomsky es el fundador de la “**gramática transformacional-generativa**”. Según afirma, el hecho de que todo niño normal que crece en una sociedad desarrolle el lenguaje de forma automática y fácil, aproximadamente a la misma edad y a velocidad similar, refleja que **la facultad lingüística es una facultad humana innata**, presente en nuestra herencia genética como un sistema universal de principios o “**gramática universal**”. Por ello, cuando los niños aprenden una lengua no empiezan desde cero, porque ya tienen la base, y al hacerlo van desechando gradualmente los principios utilizados por otras lenguas y aceptando sólo los de la suya propia.

Otro punto de apoyo a la tesis de la gramática universal procede de las **lenguas criollas**. En general, éstas se desarrollan a partir de los **pidgins**, lenguajes que se forman en situaciones de aculturación cuando entran en contacto diferentes sociedades y tienen que idear un sistema de comunicación; tras ser hablados durante generaciones, los **pidgins** suelen convertirse en lenguas criollas, y, según cree haber demostrado Chomsky, el hecho de que todas ellas compartan ciertos rasgos apoya la tesis de que se basan en la gramática universal.

La hipótesis de Sapir-Whorf



Otros estudiosos difieren radicalmente de Chomsky. Así, **Edward Sapir** (1884-1939) y **Benjamin Lee Whorf** (1897-1941) formularon la **hipótesis de Sapir-Whorf** o **teoría de la relatividad lingüística**, la cual niega la existencia de unas estructuras lingüísticas universales y postula que las **diferentes lenguas producen formas diferentes de pensar**; es decir, que cada individuo, dependiendo de su lengua, percibe la realidad de un determinado modo, de tal modo que **el lenguaje ejerce de elemento clasificador**.

Un ejemplo de ello son los **tiempos verbales**. Así, el castellano divide el tiempo en pasado, presente y futuro, mientras que el hopi, la lengua de el pueblo amerindio de los hopis (Arizona, EEUU), sólo distingue entre hechos que existen o han existido y aquellos que no existen o todavía no. Según Whorf, esta diferencia da a hispanohablantes y a hopis **diferentes percepciones del tiempo y de la realidad**, provocando diferencias en el pensamiento.

El vocabulario focal

Un **lÃ©xico** o vocabulario es el **diccionario de una lengua**, y su importancia radica en que **el lÃ©xico disponible influye en la percepciÃ³n**. AsÃ­, los esquimales tienen varias palabras diferentes para distintos tipos de nieve, a las que en castellano nos referimos sencillamente como nieve; por ello, ellos son capaces de pensar y de reconocer diferentes nieves que los hispanohablantes no ven. Sin embargo, en caso de necesidad los hispanoparlantes tambiÃ©n pueden elaborar su propio vocabulario para la nieve; asÃ­, los esquiadores utilizan diversas palabras para las variedades de nieve que no se encuentran en el lÃ©xico habitual de los espaÃ±oles. A estos **conjuntos de tÃ©rminos especializados, particularmente importantes para ciertos grupos**, se les denomina “**vocabulario focal**”.

Puesto que el lenguaje, el pensamiento y la cultura estÃ¡n interrelacionados, es interesante destacar que **los contrastes y cambios culturales afectan a las distinciones lÃ©xicas** dentro de los dominios semÃ¡nticos. AsÃ­, no sÃ³lo se han multiplicado los tÃ©rminos y distinciones referidos al color debido al desarrollo de las industrias de la moda y los cosmÃ©ticos (*salmÃ³n, melocotÃ³n, beige, verde-azulado, malva, rojo-arÃ¡ndano, ocre...*), sino que tambiÃ©n han surgido nuevos tÃ©rminos: *formatear, zapeo...*

El significado

Si la **semÃ¡ntica** consiste en el **estudio del significado de las palabras y oraciones**, especialmente de los cambios de significaciÃ³n (desplazamientos entre el concepto y la palabra), la **etnosemÃ¡ntica** supone el **estudio de los contrastes lÃ©xicos entre diversas lenguas** y de sus sistemas de clasificaciÃ³n.

Los hablantes de una lengua utilizan conjuntos de tÃ©rminos para organizar o categorizar sus experiencias y percepciones. En base a ello, se denominan **dominios etnosemÃ¡nticos** a aquellos **conjuntos de cosas, percepciones o conceptos relacionados**. Entre los mÃ¡s destacados estÃ¡n la terminologÃ­a del parentesco, la terminologÃ­a de los colores, la etnomedicina (terminologÃ­a sobre las causas, sÃ­ntomas y curas de las enfermedades), la etnobotÃ¡nica (terminologÃ­a sobre la flora) y la etnoastronomÃ­a. Los estudios reflejan que, en general, **el nÃºmero de tÃ©rminos variaba con la complejidad cultural**; asÃ­, mientras que los nativos australianos sÃ³lo emplean dos colores bÃ¡sicos, *negro* y *blanco* (o *oscuro* y *claro*), las lenguas europeas y asiÃ¡ticas cuentan con tÃ©rminos para todos los matices.

5. LA SOCIOLINGÃSTICA

Ninguna lengua es un sistema homogÃ©neo en el que todos hablen exactamente igual. AsÃ­, la **sociolingÃ¼stica** (â sociologÃ­a del lenguaje) estudia la **actuaciÃ³n lingÃ¼stica, es decir, lo que la gente dice realmente**: el lenguaje en su contexto social y sus variaciones entre los diferentes actores; de un modo mÃ¡s tÃ©cnico, se define como el **estudio de las relaciones entre la estructura social y la estructura lingÃ¼stica**.

Por un lado, la sociolingÃ¼stica analiza los dialectos y estilos propios de cada lengua, poniendo de relieve cÃ³mo **el habla o discurso refleja diferencias sociales**; para ello, se centra en los rasgos lingÃ¼sticos que se correlacionan sistemÃ¡ticamente con cada posiciÃ³n social, reflejando las diferencias sociales, econÃ³micas y polÃ­ticas. Por otro lado, la sociolingÃ¼stica tambiÃ©n analiza el **cambio lingÃ¼stico**, seÃ±alando que Ã©ste no se produce en el vacÃ­o, sino en la sociedad; asÃ­, sÃ³lo cuando se asocian las nuevas formas de hablar con factores sociales, aquellas se imitan y se difunden.

Diversidad lingÃ¼stica

En EEUU la **diversidad Ã©tnica** se pone de manifiesto por el hecho de que millones de norteamericanos no sÃ³lo son bilingÃ¼es, sino que ademÃ¡s emplean como primera lengua una diferente del inglÃ©s, entre las que destaca el espaÃ±ol. Como en otros lugares, los **norteamericanos bilingÃ¼es** utilizan las dos lenguas en **contextos diferentes**, en general una en el hogar y la otra en el trabajo o en pÃºblico.

Pero, seamos o no bilingües, todos **variemos nuestra habla en contextos diferentes**, lo que se denomina **“cambios de estilo”**. En algunos países este cambio suele consistir en el cambio a un dialecto, destacando el fenómeno conocido como **diglosia**, situación en la que **dos variedades de una misma lengua coexisten en una comunidad, cada una de ellas con una función social distinta**, en general una culta, literaria y formal (variante “alta”) y otra popular, cotidiana e informal (variante “baja”). Este fenómeno se observa en Grecia (griego), Egipto (árabe) y Suiza (alemán).

Sin embargo, según el principio de **“relativismo lingüístico”**, **todos los dialectos son igualmente efectivos como sistemas de comunicación**; no existen lenguas o dialectos mejores o peores, sino que, más bien, clasificamos ciertos patrones de habla porque reconocemos que son utilizados por grupos a los que también clasificamos.

Contrastes del discurso de género

Los estudios señalan que en la comunicación existen **diferencias en fonología, gramática y vocabulario entre los hombres y las mujeres**, así como en sus posturas y movimientos. En EEUU, a **nivel fonológico** las mujeres tienden a pronunciar las vocales más periféricamente, mientras que los hombres las pronuncian más centralmente. A **nivel léxico**, las mujeres son más cuidadosas respecto al uso del “habla vulgar”, mientras que los hombres suelen adoptar el habla de la clase trabajadora porque lo asocian a la masculinidad; además, el uso de ciertas palabras y expresiones reflejan el histórico menor poder social de las mujeres (suelen utilizar exclamaciones menos energéticas que los hombres), mientras que los hombres no suelen utilizar ciertas “palabras de mujeres” (*adorable, amoroso*) para no despertar dudas acerca de su masculinidad. A **nivel semántico**, hombres y mujeres destacan en el **conocimiento de dominios semánticos distintos**; así, los hombres suelen conocer más términos deportivos, mientras que las mujeres conocen más términos de colores (para un hombre una prenda es *morada*, mientras que una mujer es capaz de distinguir entre *morado, malva, lavanda, glicina, fucsia* o *magenta*).



Respecto a las estrategias de mujeres y hombres durante la comunicación, la sociolingüista **Deborah Tannen** (1990) distingue entre **“relación”** (*rapport*) e **“informe”** (*report*) para contrastar sus diferentes estilos. En su opinión, mientras que las mujeres suelen usar el lenguaje y sus movimientos para construir una relación o conexión social con otras personas, los hombres tienden a emplear la información para establecer su lugar en una jerarquía, así como los rangos relativos de sus compañeros de conversación.

Estratificación

En general, el **cambio lingüístico** no acaece sólo por causas “fonológicas”, sino principalmente por encontrarse sometido a un **contexto de fuerzas extralingüísticas** (sociales, políticas y económicas). Como sabemos por el principio de “relativismo lingüístico”, todos los dialectos son igualmente efectivos como sistemas de comunicación, es decir, que lingüísticamente **no existen lenguas o dialectos mejores o peores**; sin embargo, en general se evalúa negativamente el habla de los grupos de estatus bajo, llamándolo “vulgar”, no porque dicha forma de hablar sea mala en sí misma, sino porque se ha convertido en un símbolo de status bajo.



Un ejemplo de ello lo ofrece el **empleo de la r en EEUU**: estuvo “de moda” durante el s. XVIII por la influencia británica, durante el XIX las clases altas buscaron diferenciarse no pronunciándola y durante el XX se ha vuelto a imponer su pronunciación; por tanto, lo que rige el cambio lingüístico en la pronunciación de la *r* no son causas “lingüísticas” o fonológicas, sino la evaluación social sobre si debe o no emplearse. En ese sentido, destaca el estudio **William Labov** (1972), quien analizó el **empleo de la r en los empleados de tres grandes almacenes**: *Saks* (clase media-alta), *Macy's* (clase media) y *Klein's* (clase media-baja y trabajadora). Como demostró Labov, **las clases sociales de las que procedían los empleados tendían a reflejar las de sus clientes**, es decir, que pronunciaban más o menos la *r* en función de la clase social del cliente al que atendían; por tanto, los encargados de seleccionar al personal habían practicado la **discriminación lingüística** para decidir quién obtenía determinado puesto de trabajo, en función del tipo de cliente que se verían obligados a atender.



En las sociedades estratificadas, nuestros hábitos en el habla contribuyen a determinar nuestro acceso a un puesto de trabajo y a otros recursos materiales. Por ello, “hablar adecuadamente” se convierte por sí mismo en un recurso estratégico y en un camino hacia la riqueza, el prestigio y el poder. Como señalaba el antropólogo **Pierre Bourdieu** (1982), **las prácticas lingüísticas son un capital simbólico que las personas con una preparación adecuada pueden convertir en un capital social y económico**. En ese sentido, el valor social de un dialecto depende del grado en que proporciona acceso a puestos deseados del mercado de trabajo, lo que a su vez refleja su legitimación por las instituciones formales (educación oficial, estado, iglesia, medios de comunicación...).

El inglés vernacular de los negros (IVN)

En diciembre de **1996** el Consejo Escolar de **Oakland** (California, EEUU) declaró en una votación unánime que muchos estudiantes negros no hablaban el inglés normal, sino una lengua distinta, denominada **ebonics**. Aquello disparó una amplia polémica, pues muchos sólo veían en aquella resolución de Oakland como una estrategia para que el distrito escolar incrementase su disponibilidad de **fondos federales para programas de educación bilingüe**, así como para que los profesores recibiesen una paga complementaria por estudiar dicha lengua y hacer uso de ella en sus clases.

Sin embargo, la mayoría de lingüistas catalogaron al *ebonics* como un **dialecto del inglés normal (IN)** y no como una lengua distinta y separada, aunque la “Sociedad Lingüística Norteamericana” reconoció que se trata de un **lenguaje “sistémico y regido por reglas”**. A este dialecto, empleado tanto por jóvenes negros como por muchos adultos en el habla informal e íntima, lo denominaron **“Inglés Vernacular de los Negros” (IVN)** (o “Inglés Vernacular de los Afronorteamericanos”, IVAN). Según Smitherman (1977), sus raíces se encuentran en el inglés del sur de África, pues refleja tanto la **herencia africana** como las condiciones de sometimiento servil, opresión y vida en Norteamérica. En cualquier caso, sobre su origen permanece la duda sobre si los negros aprendieron el inglés sin apenas influencias de su herencia lingüística africana, si reestructuraron el inglés para que encajara en los patrones lingüísticos africanos, o si lo fundieron con lenguas africanas para hacer un *pidgin* o lengua criolla que posteriormente daría pie al IVN.

Entre el IVN y el IN destacan las **diferencias fonológicas**. Así, mientras que la mayoría de hablantes del IN pronuncian la *r* delante de una vocal, los del IVN suelen omitirla antes de una vocal o entre vocales; como resultado, ambos dialectos tienen homónimos diferentes (palabras que suenan igual pero con significados distintos): *Carol/cal*, *Paris/pass*... Entre las **diferencias gramaticales** destaca en el IVN la supresión de la *c* (verbo *to be*) allí donde el IN tiene contracciones, debido a su tendencia a no pronunciar la *r* ni la *s* al final de las palabras: *you are tired* (IN) → *you're tired* (IN) → *you tired* (IVN).

5. LINGÜÍSTICA HISTÓRICA

La **Lingüística histórica** es una subdivisión de la **lingüística** que **estudia las lenguas en el tiempo**, sugiriendo relaciones históricas o contactos entre culturas a través de las pistas lingüísticas. Por tanto, mientras que la **sociolingüística** estudia la variación contemporánea en el habla, es decir, el cambio que está teniendo lugar en el lenguaje actual, la **lingüística histórica** tiene que ver con el cambio a largo plazo.

Se conoce por “**protolenguas**” a aquellas **lenguas del pasado de las que descienden las lenguas actuales**, a las que se denomina “**lenguas hijas**” (→ dialectos); así, el español y el francés son lenguas hijas del latín, su protolengua común, y el inglés y el alemán lo son del germánico. Por último, se denomina “**subgrupo**” a aquel grupo de lenguajes dentro de una taxonomía de lenguas relacionadas que son más próximas entre sí; así, el gallego y el portugués son un subgrupo de las lenguas hijas del latín.

Por tanto, **el lenguaje cambia con el paso del tiempo**: evoluciona, se difunde, se divide en subgrupos, los dialectos de una lengua madre se convierten en lenguas hijas distintas, algunas se vuelven a dividir en nuevas lenguas “nietas”... Sin embargo, una estrecha relación entre las lenguas no significa necesariamente que sus hablantes estén estrechamente relacionados biológica o culturalmente, porque **los pueblos pueden adoptar nuevas lenguas** a través del comercio, la guerra, la conquista, el matrimonio o la difusión de inventos; así, los inmigrantes de EEUU hablaban a su llegada muchas lenguas, pero todos sus descendientes hablan ahora inglés, y los pigmeos africanos han abandonado sus lenguas ancestrales para adoptar las de los cultivadores instalados en la zona. Por ello, pueblos con costumbres muy diferentes pueden hablar una única lengua, y gentes con una similitud cultural a lo largo de una extensa área pueden hablar lenguas diferentes.

En cualquier caso, muchas características de las lenguas del pasado se pueden reconstruir mediante el estudio de sus lenguas hijas contemporáneas, y ello es importante para los antropólogos, pues en general la distribución de las familias lingüísticas suele estar relacionada con la difusión y distribución de los patrones culturales.

6. EL CIBERESPACIO: UN NUEVO ÁMBITO DE COMUNICACIÓN

El ciberespacio, al que se define como un **ámbito artificial creado por medios informáticos**, forma parte de un entorno mucho más amplio de comunicaciones al que se denomina como “**nuevas tecnologías de la información**” (NTI), cuyos elementos serían ordenadores, programas informáticos, sistemas telefónicos avanzados, televisión por cable, antenas parabólicas, módems, faxes...

Una de las características básicas de las NTI es su perspectiva internacional, pues juegan un papel fundamental en la conexión de las personas a escala planetaria, tanto a través de redes abiertas (globales), como de redes cerradas (centradas en un interés común). En ese sentido, se denomina **cibergrupo** a aquel ámbito concreto del ciberespacio que une a gente de cualquier lugar del mundo con un interés común a través de una gama de servicios (grupo de noticias, foro de chateo, lista de información de servicios específicos...). También conviene distinguir entre grupos cerrados (→ *grupos de afinidad*), que son aquellos grupos restringidos a usuarios con intereses o características comunes (una empresa, una organización, un grupo de trabajo...); y grupos transversales, basados en

canales de comunicaci3n entre grupos con problemas de comunicaci3n, como, por ejemplo, entre m3dicos y pacientes.

Aunque las NTI conectan el mundo, el acceso a sus ventajas es desigual, tanto entre pa3ses como dentro de los mismos. Obviamente, los factores socioecon3micos, demogr3ficos y culturales afectan al acceso y uso del ciberespacio, observ3ndose una gran distancia entre las clases pudientes y los grupos m3s desfavorecidos (minor3as, ancianos, pobres, inmigrantes); sin embargo, en ocasiones la comunicaci3n a trav3s del ciberespacio ayuda a romper barreras a personas con acceso m3s limitado, como las redes que unen a personas sin hogar a trav3s de los ordenadores de las bibliotecas p3blicas (Michaelson, 1996).

A pesar del aparente rasgo igualador del ciberlenguaje, caracterizado por la informalidad y la carencia de preocupaci3n por la tipograf3a, lo cierto es que la comunicaci3n v3a NTI no ha barrido los prejuicios de clase. El anonimato de clase no es del todo posible, ni tampoco probablemente el de g3nero, pues el uso de ciertas palabras o expresiones siempre delatan la clase o g3nero del redactor.

Por otra parte, las tecnolog3as nuevas y potencialmente liberadoras siempre suelen enfrentarse a intentos de las 3lites por controlarlas, en general a trav3s de sus pretensiones de saber mejor que la gente corriente c3mo deber3a usarse el sistema.

En la actualidad, los cient3ficos sociales est3n estudiando las formas en las que las NTI fomentan nuevas construcciones de la realidad social, pues la posibilidad de participar en diversos mundos virtuales permite que la gente cree sus propias ciberfantas3as; as3 mismo, tambi3n estudian los cambios en las nociones de identidad y del yo, pues la posibilidad de mantener varias direcciones de correo electr3nico permite que la gente manipule su identidad, pudiendo presentar una distinta en cada una de ellas. Otro 3mbito de estudio es la relaci3n entre el uso del ciberespacio y el de otros medios de comunicaci3n y la participaci3n en grupos que se relacionan cara a cara; en definitiva, c3mo afecta la participaci3n en foros *on-line* a la participaci3n en grupos cara a cara. Seg3n Kottak (1990), la televisi3n juega un papel notable en la promoci3n de un deseo generalizado de usar otros medios de comunicaci3n.

Seg3n opini3n generalizada, es dudoso que las NTI vayan a jugar un gran papel en el reforzamiento de comunidades locales, siendo m3s probable que se utilicen para facilitar la comunicaci3n entre grupos de afinidad, y especialmente para la comunicaci3n inmediata en grupos de trabajadores de una misma organizaci3n. En definitiva, el papel principal de las NTI parece ser el de establecer y mantener las conexiones entre personas separadas f3sicamente que tienen cosas en com3n.

TEMA 5

FORMAS DE VIDA (Kottak)

0. INTRODUCCI3N

La evoluci3n de los hom3nidos se inicia con los *australopitecos* (4-2 mill. a3os) que, dotados de fuertes dientes, viv3an de la resistente vegetaci3n de la sabana africana. 3ste evolucion3 hacia nuestro g3nero *Homo* en 3frica oriental, primero hacia el *Homo habilis* (2-1,5 mill. a3os) y despu3s hacia el *Homo erectus* (1,6 mill.-130.000 a3os), que se difundi3 por el Asia tropical y la Europa templada. Un mill3n de a3os despu3s aparecieron los primeros *Homo sapiens* (neandertales), cuyos f3siles m3s antiguos datan de hace 300.000 a3os, extingui3ndose hace unos 30.000. Por 3ltimo, el *Homo sapiens sapiens* (croma3ones) apareci3 hace unos 35.000 a3os, pero, como sus predecesores, continu3 dependiendo del **forrajeo** (caza-recolecci3n) hasta que surgi3 la **producci3n de alimentos** (cultivo de plantas y domesticaci3n de animales) en Oriente Medio hace unos 10.000 a3os, lo que permiti3 una

mayor sedentarización y el mantenimiento de poblaciones más grandes.

En la **evolución de los homínidos** se evidencian ciertas tendencias evolutivas: (1) **Se incrementan las partes y las subpartes**; desde los primeros homínidos, que vivían en bandas estructuralmente idénticas (~100 personas), el número de grupos humanos, el tamaño y su dependencia de los demás ha aumentado de forma constante. (2) **Las partes y subpartes se especializan funcionalmente**; en la evolución cultural, la diferenciación se pone de manifiesto con la aparición de las esferas económicas, políticas y religiosas, entre otras. (3) **Evolucionan mecanismos de coordinación más efectivos**, destacando el papel de un gobierno central como integrador, regulador y coordinador. (4) **Se expanden el tamaño y la adaptabilidad de la población**; medios de adaptación cada vez más sofisticados han permitido al hombre extenderse a entornos más variados (*radiación adaptante*).



El antropólogo estadounidense **Leslie A. White** (1900-1975) analizó el desarrollo de la cultura, desde los primeros forrajeros hasta la caída de Roma. En su opinión, los **forrajeros y cultivadores** que perviven en el s. XX son como “fósiles vivos”, con economías, estructuras sociales e instituciones políticas similares a las de los antiguos forrajeros y cultivadores que dependían por completo de la energía humana. Sus teorías se basaban en el **determinismo tecnológico: la cultura avanza gracias al refinamiento en las herramientas, en especial por los avances que permiten una mayor captación de energía**. Sin embargo, para White los términos *primitivo* y *civilizado* no implicaban un progreso moral; por el contrario, él creía que los sistemas más simples son entornos sociales mejores para los humanos que las civilizaciones modernas.



Durante el s. XIX, muchos investigadores defendían la **evolución unilineal** (Comte), según la cual todas **las culturas tienden a evolucionar a través de un conjunto secuencial y prefijado de etapas**; sin embargo, ahora sabemos que diferentes culturas pueden desarrollar los mismos rasgos en diferente orden, e incluso desevolucionar. Así, el antropólogo norteamericano **Julian H. Steward** (1902-1972) defendió la “**evolución multilineal**”, según la cual **las culturas han seguido muchas líneas diferentes de desarrollo**, y se añadió que, aunque cualquiera de esas líneas consideradas individualmente es un caso de evolución específica, los **cambios culturales paralelos** han sucedido repetida e independientemente en lugares diferentes. En ese sentido, también se suele diferenciar entre: (a) **evolución específica**, que refiere al desarrollo de los **procesos adaptantes en un entorno particular o cultura específica**, lo que permite comparar las secuencias evolutivas específicas de diferentes partes del mundo; y (b) **evolución convergente**, que refiere al **desarrollo de características similares, instituciones o patrones de comportamiento por parte de grupos diferentes** como resultado de la adaptación a entornos similares.

1. ESTRATEGIAS DE ADAPTACIÓN

Según **John Bennet** (1969), el concepto de **adaptación cultural** contempla dos aspectos: (i) las **estrategias adaptantes**, o patrones formados por los diversos y diferentes ajustes que realizan los individuos para obtener y utilizar los recursos y resolver problemas inmediatos en una sociedad particular; y (ii), los **procesos adaptantes**, en tanto cambios a largo plazo resultantes del uso repetido de las estrategias adaptantes en un entorno particular. Las personas suelen ser conscientes de sus estrategias adaptantes; sin embargo, los procesos adaptantes sólo suelen ser detectados por analistas (arqueólogos, etnólogos).

Por su parte, el antropólogo **Yehudi Cohen** (1974) denominó “**estrategia adaptante**” al **sistema económico de producción de un grupo**, y en base a ello afirmó que estrategias adaptantes similares producen efectos culturales similares; es decir, que los grupos que viven del forrajeo tienden a desarrollar rasgos culturales similares. Su **tipología de estrategias adaptantes** distingue: **forrajeo, horticultura, agricultura, pastoreo e industrialismo**.

2. EL FORRAJE

Hasta hace 10.000 años, todos los grupos humanos eran **forrajeros**, es decir, **recolectores, cazadores y pescadores**, coincidiendo en un rasgo común: la **dependencia de la naturaleza** para obtener alimentos y cubrir sus necesidades. Sin embargo, las especificidades medioambientales crearon ciertas diferencias: en el **Ártico** vivían más vinculados a la caza mayor y en el **Pacífico** a los recursos marinos, mientras que en los **Tropicos** cazaban y recolectaban un amplio abanico de animales y plantas. Con el tiempo, **la mayoría de los forrajeros se pasaron a la producción de alimentos**, primero en Oriente Medio a través de la domesticación de ovejas y cabras y el cultivo de trigo y cebada (12-10.000 años), y después en occidente con el cultivo de maíz, **arroz** y patatas (4-3.000 años).

La forma de vida forrajera sólo se ha mantenido en unas pocas áreas (algunas islas, selvas o desiertos, o en áreas muy frías), pero **todos los forrajeros modernos viven en naciones-estado**, dependen en alguna medida de la ayuda gubernamental y mantienen contactos con vecinos; por tanto, no deben verse como supervivientes aislados de la Edad de Piedra, sino como **gentes del s. XXI influidos por fuerzas nacionales e internacionales** (comercio, políticas económicas, conflictos bélicos). Entre ellos destacan los *san* o *bosquimanos* en el desierto de Kalahari (África meridional); los *mbuti* o *pigmeos* en la selva ecuatorial africana; los aborígenes australianos; los *inuit* o esquimales en Alaska y Canadá, que emplean tecnología moderna (rifles, motocicletas); algunos indios norteamericanos; y los *aché* en Paraguay, junto a algo de cultivo y de domesticación de animales.

Resulta obvio que, salvo escasas excepciones, el forrajeo ha subsistido principalmente en entornos que presentan grandes obstáculos a la producción de alimentos, es decir, en **nichos ecológicos caracterizados por la marginalidad**, sin interés inmediato para grupos con otras estrategias adaptantes. Por ello, a medida que se extiende el moderno sistema mundial el número de forrajeros continúa en declive.

Correlatos del forrajeo

Los estudios etnográficos revelan la existencia de correlaciones entre la economía y la vida social, de tal modo que **cada estrategia adaptante suele correlacionar con un puñado de rasgos culturales** particulares. Así, el **forrajeo** (caza, pesca, recolección) correlaciona con las siguientes características:

- **Sociedades organizadas en bandas**, es decir, en **grupos pequeños de menos de un centenar de individuos, todos relacionados por parentesco o matrimonio**. El tamaño de la banda varía con la cultura, y tanto puede mantenerse durante todo el año como dividirse temporalmente durante parte del año; así, los *san* se agrupan en torno a pozos de agua en la estación seca y se dividen en la estación húmeda para recolectar recursos que se explotan mejor siendo unos pocos (caza de venados).
- **Movilidad grupal**, o **posibilidad de cambiar de banda**. Para ello, entre los *san* hay tres justificaciones: (a) por **parentesco**, pudiendo trasladarse a la banda del padre o de la madre; (b) por **matrimonio**, a la del esposo o esposa; o (c) por **parentesco ficticio**, a la banda donde se tenga un “padrino” o “tocayo” (*sibling*); por ejemplo, entre los *san* las personas con el mismo nombre mantienen una relación especial, tratándose entre sí como si fueran hermanos biológicos, por lo que también existe la posibilidad de trasladarse a una banda donde se cuente con “tocayos”.
- **División del trabajo basada en el género**. Entre los forrajeros es típico que los **hombres** se dediquen a la caza y pesca y las **mujeres** a la recolección, aunque la naturaleza específica del trabajo varía de unas culturas a otras, y, en general, la recolección suele contribuir más a la dieta que la caza y

la pesca.

- **Sociedades igualitarias.** Las sociedades forrajeras suelen ser igualitarias, con **diferencias mínimas de status**; s̃ se observan, sin embargo, ciertas **diferencias basadas en la edad y el g̃nero**. As̃, los ancianos suelen ser muy respetados como guardianes de los mitos, leyendas, cuentos, tradiciones y rituales.

3. EL CULTIVO

Seg̃n Cohen (1974), los tres tipos de estrategias para la produccĩn de alimentos en las sociedades no industriales son la horticultura, la agricultura y el pastoreo; de ellas, las dos primeras est̃n relacionadas con el cultivo.

- **Horticultura.** La horticultura no hace uso intensivo de ning̃n factor de produccĩn (tierra, trabajo, capital, maquinaria), caracteriz̃ndose por sus **herramientas simples** (azadas, palos); los campos no son de propiedad permanente y se suelen cultivar por un ão, dej̃ndose en barbecho durante per̃odos variables. Una modalidad muy difundida es la **t̃cnica de roza** (o **cultivo rotatorio**): se limpia el terreno mediante la **tala y la quema** de una zona de bosque o matorral, dejando las cenizas para que fertilicen el suelo; luego se siembran las cosechas, se cuidan y se recogen; al ão siguiente se deja la parcela en **barbecho** y se repite la operacĩn con otra parcela, regresando perĩdicamente a parcelas anteriores seg̃n la fertilidad del suelo. Otra modalidad es el **barbecho sectorial**, consistente en cultivar las parcelas dos o tres ãos y dejarlas en barbecho de tres a cinco ãos antes de volverlas a cultivar; tras varios de estos ciclos se lleva a cabo un barbecho m̃s prolongado.

Aunque la horticultura puede sustentar a grandes poblados permanentes que rotan las parcelas desde asentamientos fijos (*kuikurus* en Sudam̃rica), tambĩn existen grupos que prefieren cambiar de asentamientos al cambiar de parcela (horticultores de los Andes), lo que se refleja en la diferente calidad de sus viviendas.

- **Agricultura.** La agricultura **utiliza la tierra de modo intensivo y continuado**, destacando el uso de animales domesticados, del riego y del aterrazamiento. Los **animales domesticados** se emplean para el transporte, como m̃quinas de cultivo y por el valor de su estĩcol como fertilizante. El **control de la irrigacĩn** permite a los agricultores planificar las siembras, haciendo posible cultivar una parcela ão tras ão, incluso durante generaciones; aunque siempre existe el peligro de que las sales arrastradas por el agua lleguen a inutilizar el campo en un plazo de 50-60 ãos, en general la irrigacĩn enriquece el suelo. Por ãltimo, en las laderas montãosas muy verticales se suele emplear el **aterrazamiento**, a modo de escalones, a fin de impedir que la tierra f̃rtil sea arrastrada con las lluvias (los *ifugao* en Filipinas), aunque su construccĩn y mantenimiento requieren mucho esfuerzo.

Es interesante sẽalar que, debido a que los agricultores **trabajan m̃s duro** que los horticultores (construccĩn y mantenimiento de sistemas de riego, aterrazamientos, muros) y a que tienen **mayores costes** (adquirir, alimentar y cuidar los animales), en general el **rendimiento** de la agricultura con respecto al trabajo es menor que en la horticultura. Sin embargo, cuenta con la inestimable ventaja de que **el rendimiento a largo plazo por ãrea es mucho mayor y m̃s fiable**, lo que explica que las sociedades agr̃colas est̃n m̃s densamente pobladas que las horticultoras.

El continuum del cultivo

Es ãtil considerar a los cultivadores a lo largo de un **continuum del cultivo**, cuyos extremos son la **horticultura** (parcela rotatoria, poco trabajo, barbecho) y la **agricultura** (parcela permanente, trabajo intensivo); obviamente, muchas culturas basan su econom̃a en **t̃nicas intermedias** de produccĩn que combinan rasgos de ambos extremos, lo que recuerda la secuencia hist̃rica que debĩ conducir de la horticultura a la agricultura en Oriente Pr̃ximo y M̃xico.

Intensificaci3n: la gente y el entorno

En la **evoluci3n desde la horticultura hacia la agricultura**, la creciente intensidad del trabajo y del uso permanente de la tierra conlleva **consecuencias demogr3ficas, sociales, pol3ticas y medioambientales** que ilustran tendencias evolutivas generales.

- **Consecuencias medioambientales.** Al contrario que la horticultura, cuyas parcelas suelen reflejar la diversidad bot3nica de una selva tropical, la agricultura suele difundirse a costa de la **deforestaci3n** (se talan los 3rboles para construir los campos) y casi siempre con la **especializaci3n** en unos pocos alimentos, lo que conlleva una **p3rdida de diversidad ecol3gica** y una **menor variedad en la dieta**.
- **Consecuencias demogr3ficas.** Las diferentes **modalidades para paliar el riesgo de la producci3n** tienen consecuencias demogr3ficas. As3-, para garantizar la subsistencia los horticultores adoptan la estrategia de depender de m3ltiples especies, lo que exige poblaciones m3s reducidas y con gran movilidad; sin embargo, los agricultores buscan la estabilidad a trav3s de **una cosecha anual fiable** y la **producci3n a largo plazo**, lo que permite **poblaciones m3s estables** y de **mayor tama3o**.
- **Consecuencias sociopol3ticas.** Puesto que los agricultores son sedentarios y suelen construir comunidades grandes, a menudo emplazadas cerca de otros asentamientos, con el tiempo no s3lo se les plantea la necesidad de una mayor **coordinaci3n en el uso de la tierra, el trabajo y otros recursos**, sino que, adem3s, el incremento de los contactos entre individuos y grupos plantea la necesidad de una mayor **regulaci3n de las relaciones interpersonales**. Por todo ello, destaca el papel de la agricultura en el surgimiento y desarrollo de los **gobiernos centralizados** y del **estado**, en tanto sistemas sociopol3ticos complejos que administran un territorio y una poblaci3n con diferencias en ocupaci3n, riqueza, prestigio y poder.

4. EL PASTOREO

Los **pastores** son **personas cuyas actividades se centran en animales dom3sticos**: vacas, ovejas, cabras, camellos, yaks... En general, los pastores viven en **simbiosis con sus reba3os**, es decir, con una relaci3n obligatoria y mutuamente beneficiosa para ambos: ellos protegen a sus animales para asegurar su reproducci3n a cambio de sus productos (alimentos, lana, cuero). Obviamente, los pastores hacen un **uso directo** de sus reba3os para alimentarse (carne, sangre, leche y yogur, mantequilla, queso), pero la mayor3a suelen **complementar su dieta** con la caza, la pesca, la recolecci3n, el cultivo o el comercio.

El pastoreo siempre conlleva el **desplazamiento de los reba3os** a ciertos lugares para aprovechar los pastos seg3n la 3poca del a3o, pero existen dos patrones de movimiento diferenciados: (i) en el **nomadismo** el **grupo entero** (hombres, mujeres y ni3os) se desplaza con los animales a lo largo del ciclo anual, comerciando por el camino con otros pueblos para obtener otros alimentos y productos; (ii) en la **trashumancia** s3lo una **parte del grupo** sigue a los reba3os (hombres y j3venes) y el resto permanece en el poblado, situado en 3reas bien abastecidas de agua, en general practicando alg3n tipo de horticultura o de cultivo, por lo que apenas precisan comerciar durante los trayectos. Obviamente, el nomadismo y la trashumancia se presentan como los polos de un **continuum**, existiendo diversas combinaciones intermedias de sus rasgos.

5. MODOS DE PRODUCCI3N

Una **econom3a** es un **sistema de producci3n, distribuci3n y consumo de recursos**. Tambi3n se denomina **econom3a** a la disciplina cient3fica que estudia dichos sistemas, aunque los economistas se han centrado en las econom3as modernas o capitalistas, dejando en manos de los antrop3logos las econom3as no industriales. La **antropolog3a econ3mica** se dedica al **estudio de la econom3a desde una perspectiva comparativa**.

Un **modo de producci3n** es la forma de organizar la producci3n, y consiste en “*un conjunto de relaciones*

*sociales a través de las cuales se despliega la fuerza del trabajo para extraer energía de la naturaleza por medio de herramientas, habilidades, organización y conocimiento” (Wolf, 1982). Según Marx, el modo de producción es el conjunto formado por los **medios de producción** y las **relaciones sociales de producción** e intercambio.*

Aunque existen muchas modalidades de producción (forrajeo, horticultura, agricultura, pastoreo, capitalismo, socialismo, comunismo...), se debe realizar una diferenciación básica entre el **modo de producción industrial basado en el capitalismo**, en el cual el dinero compra fuerza de trabajo, produciendo una fractura social entre patronos y empleados; y el **modo de producción no industrial basado en el parentesco**, donde el trabajo no se suele comprar, sino que se da como una obligación social o ayuda mutua, lo que favorece la expresión de una red más amplia de relaciones sociales. A su vez, **cada modo de producción comprende diferentes estrategias**, las cuales reflejan las diferencias en el entorno, los recursos o las tradiciones culturales; así, el modo de producción forrajero puede basarse en cazadores individuales o en equipo (dependiendo del tipo de animal), pescadores individuales (pesca en el hielo) o en equipo (pesca en mar abierto de mamíferos marinos), o recolectores individuales (frutos dispersos) o en equipo (abundantes frutos maduros en un lugar determinado a recoger en poco tiempo).

Producción en las sociedades no industriales

La **división del trabajo en géneros o edades** es un universal cultural, aunque las tareas específicas asignadas a cada sexo y edad varían en cada grupo. Así, entre los pastores los hombres suelen ocuparse de cuidar los animales y las mujeres del ordeño, y entre los *betsileo* (Madagascar) existe una división del cultivo del arroz en etapas (preparación de la tierra, siembra, recolección, transporte, trillado...), cada una asignada a un grupo concreto: varones adultos, mujeres adultas, chicos jóvenes o muchachas jóvenes.

Medios de producción en las sociedades no industriales

En general, los **medios de producción** son los **factores materiales del proceso del trabajo**, y, aunque en las sociedades industriales se incluyen otros factores, en las sociedades no industriales se reducen a la **tierra**, el **trabajo** y la **tecnología**.

- **Tierra.** Entre los **forrajeros**, el vínculo con la tierra es poco permanente, y aunque muchas bandas tienen territorios, los límites no suelen estar marcados, ni existe forma de imponerlos por la fuerza; simplemente, una persona adquiere el derecho a utilizar un territorio concreto por su pertenencia a una banda determinada, sea por nacimiento, parentesco o matrimonio. Los productores de alimentos también adquieren los derechos a los medios de producción por parentesco: los **horticultores**, sobre las tierras de huerto y tierras en barbecho para la rotación de los cultivos; los **pastores**, sobre animales, tierras de pastos y tierras de cultivo.
- **Trabajo.** En las sociedades no industriales también se accede al trabajo a través de los **lazos sociales** (parentesco, matrimonio, filiación); por tanto, el trabajo, en tanto ayuda mutua, es sólo un aspecto de las relaciones sociales subyacentes.
- **Tecnología.** En las bandas y tribus, la manufactura suele estar **vinculada a la edad y al género**, de tal modo que las personas de una cierta edad y género comparten el conocimiento tecnológico asociado a esa edad y ese género: tejer, alfarería, cestería... En ciertos casos, algunas sociedades tribales fomentan la **especialización**; así, entre los *yanomami* (Venezuela-Brasil) ciertos poblados fabrican cerámica y otros hacen hamacas, lo que fomenta el **comercio**, que es el primer paso para establecer alianzas y mantener la paz.

Alienación en las economías industriales

Entre las economías no industriales e industriales existen otras diferencias notables. Así, en las **sociedades no industriales** las personas ven su trabajo desde el principio hasta el final y tienen un sentido de

realización del producto; además, para la realización del trabajo las personas se unen con parientes y allegados, pues la economía se halla inserta en la sociedad. Sin embargo, en las **sociedades industriales** los trabajadores producen productos que no les pertenecen para beneficio del empresario en lugar de para el propio, no participan de la producción total del producto, sino sólo de un proceso del mismo, y operan en colaboración de trabajadores con quienes no comparten una relación filial, pues la economía se encuentra separada de la vida social ordinaria; por tanto, las personas se encuentran **alienadas** de sus productos, de sus compañeros de trabajo y de sus empleadores. En conclusión, mientras que en las sociedades no industriales las relaciones de producción, distribución y consumo son **relaciones sociales con aspectos económicos**, en las sociedades industriales los **aspectos económicos configuran las relaciones sociales**.

A modo de recordatorio. Marx denominó **alienación** a las **distorsiones que causa en la naturaleza humana la estructura de la sociedad capitalista**, donde los capitalistas son los propietarios de los medios de producción y del producto, y, para sobrevivir, los trabajadores se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para tener acceso a las herramientas y a las materias primas; dichas condiciones propician que las interconexiones propias de la naturaleza humana (actividad-creatividad-trabajo) estén rotas, abocando a la alienación del trabajador. En base a ello, Marx postuló una **teoría de la alienación**, según la cual **los trabajadores están alienados en cuatro sentidos**: (i) de su **actividad productiva** (pues no trabajan para sí mismos, sino para el capitalista), (ii) del **producto** (que ya no les pertenece), (iii) de sus **compañeros de trabajo** (pues en las cadenas de montaje se produce una profunda sensación de soledad) y (iv) de su propio **potencial humano** (pues cada vez se realizan menos como seres humanos, quedando reducidos al papel de bestias de carga o de máquinas inhumanas).

6. ECONOMIZAR Y MAXIMIZACIÓN

Según la **teoría económica clásica**, el objeto de estudio de la economía suele definirse como **economizar**, es decir, la **atribución racional de recursos escasos a fines alternativos**. Puesto que los recursos son escasos y limitados (tiempo, trabajo, dinero y capital), las personas tienen que decidir cómo utilizarlos, y frente a diferentes alternativas tienden a elegir la que **maximiza el beneficio** (elección más racional); sin embargo, esta maximización puede estar motivada por muy diferentes metas: riqueza, prestigio, placer, armonía social, bienestar familiar... Por ello, la **antropología económica** analiza los sistemas económicos y las motivaciones desde una **perspectiva transcultural**, tanto desde un punto de vista **social** (cómo se organizan la producción, la distribución y el consumo en las diferentes sociedades) como **individual** (cómo motiva a las personas de diferentes culturas a producir, distribuir, intercambiar y consumir).

En todo el mundo, **las personas dedican sus recursos escasos a crear y mantener diversos “fondos”**, destacando: (i) un **fondo de subsistencia**: trabajar para alimentarse y restituir las calorías que se consumen en la actividad cotidiana; (ii) un **fondo de reposición**: mantener la tecnología y otros elementos esenciales para la producción (herramientas, ropa, cobijo); (iii) un **fondo social**: ayudar a los amigos, parientes, allegados y vecinos no emparentados; (iv) un **fondo ceremonial**: gastos y tiempo invertidos en ceremonias, fiestas y rituales; y (v) un **fondo de renta**: recursos que se deben entregar a un individuo o agencia superior política o económicamente, sea el arriendo de un campesino a sus arrendadores, sea una parte de la renta de un ciudadano a un estado. El fondo de renta no suele ser una obligación adicional de las personas, sino a menudo una obligación principal e inevitable, teniendo a veces que desviar recursos destinados a otros fondos para satisfacerla; con ello, las personas suelen ser desviadas de la maximización racional de sus propios intereses por factores que se escapan a su control.

7. DISTRIBUCIÓN E INTERCAMBIO



El economista británico **Karl Polanyi** (1886-1964) impulsó el estudio comparativo y transcultural del intercambio, para lo cual definió tres **principios orientadores del intercambio**: el principio de **mercado**, la **redistribución** y la **reciprocidad**. Los tres principios están presentes en todas las sociedades, pero regulando diferente tipo de transacciones; en general, en todas las sociedades suele predominar uno de ellos, a través del cual se distribuyen los medios de producción.

- El **principio de mercado**, que predomina en los estados industriales no socialistas, refiere al **proceso organizativo de compra y venta a precios pagados con dinero**. Bajo este principio, los objetos se compran y venden buscando la **maximización del beneficio**, y su valor viene determinado por la **ley de la oferta y la demanda**; por ello, la **negociación** es característica de estos intercambios, aunque comprador y vendedor no han necesariamente de encontrarse para negociar (publicidad).
- El **principio de la redistribución**, que predomina en las jefaturas y en algunos estados no industriales, refiere al **proceso en el cual los bienes o servicios pasan del nivel local al central, y, una vez reunidos, desde el centro hasta el pueblo llano**, pasando por toda una jerarquía de funcionarios. En los estados, el centro suele ser la capital o un punto regional de recogida, mientras que en las jefaturas suele ser un almacén próximo a la residencia del jefe (indios *cherokee*).
- El **principio de la reciprocidad**, que predomina en las sociedades igualitarias (forrajeros, cultivadores, pastores), refiere al **proceso de intercambio entre personas socialmente iguales, normalmente relacionadas por un vínculo personal estrecho** (parentesco, matrimonio). Hay tres modalidades:
- **Reciprocidad generalizada**: consiste en **ofrecer algo a otra persona sin esperar nada en concreto o inmediato a cambio**, por lo que es característica de los intercambios entre personas estrechamente relacionadas (familia, parientes). Así, los forrajeros comparten rutinariamente las cosas con los demás miembros de la banda, y aunque los niños, adolescentes y ancianos apenas participan de la recogida, siempre hay comida para todos; tan fuerte es la ética del compartir, que la mayoría desconoce el significado de “*gracias*”.
- **Reciprocidad equilibrada**: consiste en los **intercambios entre personas que están relacionadas o emparentadas**, pero con más distancia social entre ellas que entre los miembros de una banda o grupo. En este caso, **el donante espera algo a cambio**, y aunque esto no puede llegar de inmediato, la relación social se hará tensa si no existe la reciprocidad.
- **Reciprocidad negativa**: consiste en los **intercambios entre personas que no mantienen ninguna relación social**. En este caso, el intercambio es una relación casi puramente económica, pues **las personas quieren algo a cambio inmediatamente**, e intentan obtener el mejor retorno por su inversión, aunque ello implique ser cauteloso, engañoso o tramposo, e incluso el robo; en este último caso, la “reciprocidad” consiste en matar o recluir al ladrón (“*haz a los otros lo que te han hecho a ti*”). Una forma de reducir la tensión en situaciones de potencial reciprocidad negativa es el “**comercio silencioso**”, que consiste en **evitar el contacto durante el intercambio**, como sucede entre los pigmeos *mbuti*, forrajeros de la selva tropical africana, y sus vecinos horticultores: un cazador *mbuti* deja caza, miel y otros productos en un emplazamiento acostumbrado y los horticultores los recogen y dejan a cambio sus productos; si uno piensa que el retorno es insuficiente, simplemente lo deja en el lugar esperando que la otra parte lo incremente (“negociación silenciosa”).

Coexistencia de principios de intercambio

La Europa occidental contemporánea es un buen ejemplo de cómo los tres principios de intercambio están presentes simultáneamente, pero regulando diferente tipo de transacciones. Así, el **principio de mercado** rige sobre los medios de producción y sobre la mayoría de intercambios, sobre todo de bienes de

consumo; el **principio de la redistribución** se observa en la labor del Estado al revertir nuestros impuestos en la sociedad (servicios sociales, educación, seguridad, carreteras...), pero también en los intercambios de regalos e invitaciones entre conocidos y allegados, los cuales siguen normalmente el principio del equilibrio; por último, el **principio de la reciprocidad** se mantiene en todos los intercambios entre los miembros de un grupo familiar y parientes.

8. LA PRÁCTICA DEL POTLATCH

El **potlatch** (del chenoak 'regalo') es un **evento ceremonial y festivo dentro de un sistema regional de intercambio**, que consiste en la distribución de regalos entre los invitados, en consonancia con su sistema de rangos, de tal modo que **aquel que más regala adquiere mayor prestigio, en detrimento del de quien recibe**. Por tanto, de lo que se trata es de regalar, de distribuir lo acumulado, posiblemente durante años, a los que han sido formalmente invitados al *potlatch*, los cuales, a su vez, quedan obligados a devolver en ulterior *potlatch* lo recibido, en mayor cantidad. Practicado principalmente por las tribus de la costa norte del Pacífico en Norteamérica, fue generando una exagerada necesidad de competitividad, hasta el punto de que el afán de humillación del rival primaba sobre todo el festejo, llegando a destruir bienes como demostración al adversario de que no se deseaba recibir nada; este tipo de *potlatch* agresivo fue prohibido en 1880.

Si la teoría económica clásica defiende la meta humana de maximizar los beneficios materiales, ¿cómo se explica el *potlatch*, donde los bienes se regalan? La explicación que cataloga el *potlatch* como ejemplo de un impulso económico irracional o como un comportamiento económico derrochador ha sido cuestionada, cobrando fuerza las tesis de la **antropología ecológica** (o **ecología cultural**), según la cual las prácticas culturales deben interpretarse en términos del papel que desempeñan a largo plazo para contribuir a la adaptación de los humanos a su entorno. Así, según esta disciplina **las costumbres como el potlatch son mecanismos de adaptación cultural a los periodos alternativos de abundancia y escasez**: cuando un poblado disfrutaba de un año especialmente bueno y disponía de un excedente de alimentos, los podía intercambiar por otros bienes (canoas, mantas, piezas de cobre...) y distribuirlos en un *potlatch* a las demás tribus a cambio de prestigio; por tanto, se establecían lazos entre poblados que compartían un **sistema de intercambio basado en la distribución de alimentos y bienes de las comunidades ricas a las comunidades que los necesitaban** a cambio de prestigio y reputación.

Es de destacar que el *potlatch* también servía para evitar el desarrollo de la estratificación socioeconómica, dado que la riqueza que se repartía o destruía se convertía en un bien inmaterial: prestigio. Por tanto, y al contrario que en la actualidad, las tribus que practicaban el *potlatch* preferían renunciar a sus excedentes en lugar de utilizarlos para aumentar la distancia social entre ellos y sus vecinos.

TEMA 6

SISTEMAS POLITICOS (Kottak)

0. INTRODUCCIÓN

El antropólogo **Morton H. Fried** (1967) definió una **organización política** como “*aquellas porciones de la organización social que están específicamente relacionadas con los individuos o grupos que dirigen los asuntos de la organización pública o buscan el control de la designación o de las actividades de tales grupos o individuos*”. Esta definición encaja perfectamente para EEUU, pero no para las bandas y tribus, donde la política no es una entidad separable o entendible fuera del orden social, ni existe una “organización pública”. Por ello, en estos casos es preferible hablar de una “**organización sociopolítica**” al referirse a la **regulación de la interacción entre los individuos y grupos**, entendiendo por **regulación** el proceso que asegura que las variables se mantienen dentro de sus límites normales y

corrige las desviaciones de la norma, garantizando la integridad del sistema.

En base a ello, **Elman R. Service** (1962) describió una **tipología sociopolítica** de cuatro niveles organizativos: (i) las **bandas**, pequeños grupos basados en el parentesco, propias de los forrajeros; (ii) las **tribus**, asociadas a la horticultura y el pastoreo, con poblados y grupos de filiación, pero sin un gobierno ni clases sociales; (iii) la **jefatura**, basada en el parentesco, con un acceso diferencial a los recursos y una estructura política permanente; y (iv) el **estado**, organización sociopolítica basada en la existencia de un gobierno central y en la estratificación socioeconómica. **Estos cuatro tipos reflejan las tendencias evolutivas generales**: las partes y subpartes proliferan a medida que se añaden poblados o grupos de filiación a las familias y a las bandas; la especialización funcional aumenta a medida que aparecen figuras e instituciones políticas, económicas y religiosas; y los sistemas reguladores se expanden de los niveles locales hasta los regionales o nacionales a medida que crece la población y se fortalece el control público. Además, **estos tipos est n correlacionados con las estrategias adaptantes**; así, los forrajeros suelen organizarse en bandas, los horticultores y pastores en sociedades tribales, las jefaturas suelen basarse en la agricultura, y los estados no industriales suelen tener una base agrícola.

1. BANDAS Y TRIBUS

Las bandas de forrajeros

En las sociedades forrajeras existen dos tipos significativos de grupos: la **familia nuclear** y la **banda**, compuesta por **grupos pequeños (-100 personas) relacionados por parentesco o matrimonio**. Puesto que estas bandas no son permanentes, sino que se forman estacionalmente con la **unión de familias nucleares**, la composición de familias en una banda puede variar de un año a otro, haciendo que los lazos sociales predominantes sean las **relaciones personales**. Por tanto, el parentesco, el matrimonio, el parentesco ficticio y el comercio son los v nculos entre las personas, las bandas y los diversos grupos sociales.

Las bandas forrajeras son bastante **igualitarias en términos de poder y autoridad**, aunque los talentos particulares sean objeto de especial respecto (cantar, bailar, contar historias, entrar en trance). **Los líderes sólo son primus inter pares**: pueden dar consejos o tomar decisiones, pero carecen de leyes formales y no tienen medios para imponerlas. Un ejemplo de los **métodos para solventar las disputas** en estas sociedades son los esquimales o **inuit**. En un entorno especialmente duro, es más probable que las mujeres lleguen a adultas que los hombres (a pesar del infanticidio femenino encubierto), por lo que prolifera la poliginia, y muchas de sus disputas son a causa del rapto de esposas o el adulterio; en esos casos, los **inuit** enfrentados suelen enzarzarse en un **reto de canciones insultantes**, hasta que la audiencia proclama a uno como ganador.

Tampoco los robos suelen ser un problema común entre las bandas forrajeras; en general, todos **los recursos naturales son libres** o comunales, y **carecen de la noci n de propiedad privada**, sea del territorio o de los animales, de modo que todos tienen acceso a los recursos necesarios para su mantenimiento. Las escasas “*pertenencias personales*” de los forrajeros (flechas, ropa, ornamentos personales) están tan vinculadas a sus portadores, que su robo resulta inconcebible.

Las tribus de cultivadores

La **tribu** es una forma de organización sociopolítica generalmente basada en la **horticultura** y el **pastoreo**, sin estratificación social ni gobierno centralizado, lo que supone la imposibilidad de forzar el cumplimiento de las decisiones. Suelen estar distribuidas en pequeños **poblados**, en general organizadas por grupos de filiación, con una baja densidad de población y un **acceso libre a los recursos**. Tienden a adoptar un **carácter igualitario**, siendo la edad, el género y los rasgos personales los que determinan la medida de respeto de cada persona; sin embargo, mantienen una **estratificación de género**, basada en la desigual distribución de recursos, prestigio y libertad entre hombres y mujeres. En cualquier caso, el igualitarismo

disminuye al crecer el tamaño del poblado y la densidad de población.

Por otra parte, muchas tribus practican la **guerra a pequeña escala**, con frecuencia en forma de **saqueos** entre poblados. Según W. Divale y M. Harris (1976), la guerra actúa como control del crecimiento de la población, no sólo por las muertes en combate, sino porque suele inculcar ciertos valores culturales, como la tendencia al **infanticidio femenino** y a la **supremacía masculina**; en dicha situación, los hombres controlan el acceso a los recursos y el trabajo y los guerreros más famosos suelen tomar varias esposas, lo que estimula la lucha adicional para capturar mujeres.

Una de las sociedades tribales mejor estudiada es la de los **yanomamis**, cuya población (≈ 20.000) está dispersa en unos **250 poblados** a lo largo de la selva amazónica de Venezuela y Brasil. Son **horticultores**, pero también cazan, pescan y recolectan; tienen **familias nucleares** y grupos de filiación, y son **patrilineales** y **exógamos**, con una **supremacía masculina** que llega al infanticidio femenino si el primogénito es una niña. La guerra y el saqueo entre ellos no han sido extraños, pero tampoco se hayan aislados de los eventos externos, como la guerra entre rancheros y mineros brasileños o la fiebre del oro brasileña (1987-91), cuyas disputas han diezmando sus poblaciones, especialmente por las enfermedades introducidas por aquellos, a las que no son inmunes ni resistentes.

Las principales **figuras y organizaciones tribales** son las siguientes:

- **El jefe del poblado.** El **jefe del poblado** suele ser la única posición de liderazgo en un poblado, aunque su autoridad sea muy restringida; entre los *yanomami*, **carece del derecho de dar órdenes** y sólo puede persuadir, arengar e intentar influir en la opinión pública a través del **ejemplo** (tomando la iniciativa en las tareas) y de su **generosidad** (aportando más que los demás en las celebraciones). En un conflicto, puede ser llamado como **mediador** entre las partes, a las que ofrece su opinión y consejo, pero **carece de poder para respaldar sus decisiones o imponer castigos**. Su forma de actuación depende de su carácter personal, pero especialmente de los **apoyos que pueda suscitar**. Llegado el caso, si un grupo no se halla satisfecho con un jefe, sus miembros pueden marcharse y fundar un nuevo poblado.
- **El consejo de poblado.** A medida que crece una población, crece el conflicto interpersonal e intergrupal, lo que exige mayor regulación. Puesto que una persona debe su fidelidad principalmente a su grupo de filiación, y sólo de forma secundaria al poblado y a la tribu, los poblados grandes suelen contar con un **consejo de poblado** o de ancianos compuesto por los **jefes de los grupos de filiación**, cuya misión es **respaldar al jefe del poblado**, garantizando que las decisiones adoptadas en el consejo sean cumplidas por aquellos a los que representan; a su vez, el jefe del poblado debe obtener el apoyo del consejo para llevar adelante sus propuestas. En cualquier caso, las decisiones no se imponen mediante la coerción física, sino que suele recurrirse a la persuasión y la opinión pública.
- **El big man.** También conocido como *tonowi* entre los papúes *kapuaku* (Indonesia), el denominado **big man** es un **líder con una autoridad política regional** sobre varios poblados. Un **big man** adquiere su status trabajando duro y amasando riqueza (cerdos, bienes), pero especialmente por su generosidad y elocuencia, por su bravura o por sus poderes sobrenaturales; por tanto, **su autoridad no es heredada sino adquirida**, y cualquier hombre con la determinación suficiente puede llegar a serlo. Puesto que su riqueza supera a la de sus vecinos, sus seguidores (en reconocimiento de favores pasados o de posibles recompensas futuras) **aceptan sus decisiones como vinculantes**; sin embargo, el **big man** no trabaja duro sólo para acumular riqueza, sino para convertirla en prestigio y gratitud con su reparto; si un **big man** es tacaño, pierde a sus seguidores y su reputación desaparece. Así, el **big man** es un importante **regulador de los eventos regionales**: determina las fechas de fiestas y mercados, persuade a la gente para que patrocine festines en los que se distribuye carne y riqueza, regula los contactos entre poblados e inicia los proyectos que requieren la cooperación de la comunidad regional. Por tanto, resulta obvio que las figuras políticas como el **big man** emergen como **reguladores del crecimiento demográfico y de la complejidad económica**.
- **Organización en linajes segmentarios.** La **organización en linajes segmentarios (OLS)** es una

organizaci3n pol3tica basada en la filiaci3n, generalmente patrilineal, con m3ltiples segmentos a diferentes niveles geneal3gicos (linajes m3ximos, mayores, menores y m3-nimos). Los miembros de los **linajes m3ximos**, cuyo antepasado com3n vivi3 hace mucho tiempo, se hallan dispersos por un amplio territorio; los miembros de los **linajes m3-nimos**, cuyo antepasado com3n vivi3 un m3ximo de cuatro generaciones atr3s, suelen ocupar el mismo poblado. Surgen nuevos linajes m3-nimos cuando alguien establece un nuevo asentamiento; con el tiempo, los linajes m3-nimos crecen y llegan a convertirse en menores, 3stos en mayores y los mayores en m3ximos.

El **principio b3sico de solidaridad** de la OLS es que **cuanto m3s estrecha sea la relaci3n del grupo de filiaci3n, mayor ser3 el apoyo mutuo**, y a mayor distancia con el antepasado com3n, mayor potencial de hostilidad. As3, si estalla una disputa entre hombres que comparten un antepasado patrilineal vivo (es decir, que pertenecen a un linaje m3-nimo), 3ste puede intervenir para frenarla, pudiendo amenazar con el destierro; sin embargo, sin un antepasado com3n puede llegarse al derramamiento de sangre. Entre los *nuer* (Sud3n), las disputas pueden surgir por adulterio, agresi3n o asesinato, abocando a las “venganzas de sangre”. Para evitar el conflicto suelen recurrir al **hombre de la piel-de-leopardo**, que actuar3 de **mediador** e intentar3 pactar una **compensaci3n** del agresor al agredido, aunque su autoridad se limita a su capacidad de persuasi3n y a amenazas de castigos sobrenaturales. Por tanto, en este modelo social **nadie cuenta con un grupo constante de aliados**, pues 3stos cambian de una disputa a otra, dependiendo de las distancias geneal3gicas entre las partes. En cualquier caso, las frecuentes disputas entre los linajes m3-nimos no impiden que la filiaci3n m3xima permita presentar a los *nuer* un frente com3n ante una amenaza exterior.

- **Clubes locales, hermandades pantribales, grupos de edad y asociaciones secretas.** Adem3s del parentesco y la filiaci3n, los grupos locales tambi3n tienen otros v3nculos sociales. Entre ellos destacan los **clubes de car3cter local**, limitados a un poblado concreto y cuyo alcance pol3tico es fundamentalmente local; y las **hermandades pantribales**, de alcance regional, cuyos miembros est3n extendidas por toda la tribu en diferentes poblados. En general, las hermandades se definen como una **alianza o acuerdo entre personas**, y suelen implicar **compromisos de defensa mutua y de actuaci3n coordinada** en determinadas cuestiones. En las sociedades nativas, las hermandades tienden a darse en 3reas donde entran en contacto dos o m3s culturas, especialmente cuando se produce la guerra entre tribus; en este caso, las hermandades ayudan a organizar la guerra contra las culturas vecinas, movilizando a hombres de muchos grupos locales. Un ejemplo de ello son las hermandades de las poblaciones nativas norteamericanas de las grandes llanuras (EEUU, Canad3), cuyo papel era relevante en dos circunstancias: la organizaci3n de la caza estival del bisonte y la organizaci3n de saqueos de los campamentos enemigos.

Algunas hermandades se configuran como **grupos de edad**, es decir, en grupos escalonados en una **jerarqu3a de edad** que re3nen a los **hombres nacidos durante un cierto periodo de tiempo**, cada uno de ellos con su baile distintivo, sus canciones, sus posesiones y sus privilegios. Un ejemplo de ello son los *masai* (Kenia), cuyos grupos de edad pasan por diversos grados (iniciados, guerreros, adultos y ancianos) y manifiestan un fuerte sentido de fidelidad entre ellos, al punto de tener derechos sexuales unos sobre las esposas de otros.

En algunos lugares las hermandades se configuran como **asociaciones secretas**, de hombres o de mujeres, con **ceremonias secretas de iniciaci3n**. Ejemplo de ello son los *mende* (Sierra Leona), donde estas asociaciones poseen gran influencia; as3, la de los hombres, el *poro*, prepara a los muchachos ense3ndoles comportamientos sociales, 3tica y religi3n, y supervisa las actividades econ3micas y pol3ticas.

Por tanto, adem3s del **parentesco** y la **filiaci3n**, la **edad**, el **g3nero** y el **ritual** tambi3n se presentan como principios sociales que pueden unir a miembros de grupos locales diferentes en una 3nica colectividad tribal, e impulsar el fraguado de grupos pantribales a partir de personas no emparentadas.

Pol3tica entre pastores

En las sociedades de pastores se da toda una gama de **diversidad demográfica y sociopolítica**, desde sociedades tribales hasta grupos nomadas con jefes poderosos; pero su análisis refleja una constante común a todos ellos: a medida que aumentan los problemas de regulación, las jerarquías políticas se hacen más complejas y la organización política se torna menos personal, más formal y menos orientada por el parentesco.

Un ejemplo son las tribus de pastores nomadas **basseri** y **qashqai** (Irán). Según la norma de la **il-rah**, ambas tribus hacen uso de la misma tierra de pastos en momentos diferentes del año de un modo cuidadosamente programado, junto a otros grupos étnicos; el **il-rah** de un grupo es su trayectoria acostumbrada en el espacio y el tiempo. A los líderes de las tribus le denominan **khan** o **il-khan**. El **khan** de los **basseri**, con una población más pequeña, tiene pocos problemas para coordinar sus movimientos; paralelamente, sus derechos, deberes y privilegios son más débiles, y su autoridad procede más de sus rasgos personales que de su cargo, dependiendo del apoyo de los jefes de los grupos de filiación. Sin embargo, el **khan** de los **qashqai** se enfrenta a una población de 400.000 personas, lo que supone una compleja tarea de coordinación; por ello, su autoridad es mucho mayor, ésta procede más de su cargo que de su persona, y está apoyado por una jerarquía política: un ayudante, los jefes de las tribus y los jefes de los grupos de filiación.

2. JEFATURAS

Entre las tribus y los estados existe un **continuum**, con una evolución desigual de los atributos en cada sociedad, lo que a veces impide asignarles una categoría determinada. A los primeros estados (civilizaciones), surgidos hace unos 5.500 años en Mesopotamia, se les conoce como **estados arcaicos** o no industriales, y **R. Carneiro** (1970) los define como “*una unidad política autónoma que abarca muchas comunidades dentro de su territorio, teniendo un gobierno centralizado con poder para cobrar impuestos, reclutar hombres para el trabajo o la guerra y decretar e imponer leyes*”.

Sin embargo, la formación del estado se mantuvo incompleta en muchos lugares, en los que se subsistió la **jefatura** como forma transitoria de organización política. Ésta se caracterizaba por estar basada en el **parentesco**, con un **acceso diferencial a los recursos** y una **estructura política permanente**; entre dichos lugares están el Caribe, la Amazonia, el sureste de los EEUU, la Polinesia y gran parte de Europa durante el Imperio Romano.

Los sistemas políticos y económicos en las jefaturas

Al igual que en las tribus, en las **jefaturas** las relaciones sociales están reguladas por el parentesco, el matrimonio, la filiación, la edad, la generación y el género. Sin embargo, mientras que **los estados unen a personas no emparentadas**, obligándoles a jurar fidelidad a un gobierno, **las jefaturas practican una regulación política permanente del territorio** que administran, lo que incluye a miles de personas de muchos poblados. Esta regulación la llevan a cabo el jefe y sus ayudantes, cuyos **cargos políticos** son ahora posiciones permanentes y a tiempo completo que tienen que ser ocupadas de nuevo cuando quedan vacantes por muerte o jubilación.

La “**redistribución del jefe**”, típica de las jefaturas polinesias, consiste en un **flujo de recursos hacia y desde un cargo central**: en determinadas estaciones, la gente ofrece parte de su cosecha al jefe a través de sus representantes, mientras que éste patrocina fiestas para entregar a la gente gran parte de lo recibido. Este evento tiene **ventajas económicas** al propiciar la **especialización**, pues si diferentes áreas se especializan en distintos productos, la redistribución los pone al alcance de todos; además, estimula la asunción de riesgos para afrontar una **producción más allá del nivel de subsistencia**, lo que permite almacenar bienes para tiempos de hambre e incentiva el comercio regional.

En las jefaturas, el **status social** se basaba en la **antigüedad en la filiación**, lo que explica que los jefes

polinesios mantuviesen genealogías extremadamente largas. En algunos lugares, los grados de antigüedad eran tan intrincados que había tantos rangos como personas, cada una con un status ligeramente diferente; así, el rango de cada hijo iba en función de su edad en su familia nuclear, pero los hijos del hermano mayor estaban todos por encima del rango de los hijos del hermano siguiente, y así sucesivamente. La **preocupación por la genealogía** y la antigüedad y la **ausencia de una separación clara entre las élites y las masas** eran características comunes a todas las jefaturas.

Los sistemas de status en las jefaturas y en los Estados

En las **bandas y tribus**, los **recursos estratégicos son accesibles para todos**, lo que impide la existencia de clases sociales basadas en las pertenencias; por ello, en ellas el sistema de status no se basaba no en los recursos, sino en el **prestigio**, el cual reflejaba las cualidades, talento, habilidades especiales y la generosidad de las personas.

Sin embargo, en las **jefaturas y estados** existe un **acceso diferencial y privilegiado al poder, el prestigio, la riqueza y el control de los recursos**; la diferencia entre ambas es que en las jefaturas el acceso diferencial aún estaba muy vinculado al **parentesco**, básicamente a los jefes, ayudantes y sus parientes más próximos, y, aunque en ellas los jefes están exentos del trabajo ordinario, aún devuelven gran parte de las riquezas que reciben. No obstante, este modelo de status no debió durar mucho, pues los jefes debieron empezar a actuar como reyes, erosionando la base parental de la jefatura y creando **estratos sociales separados basados en los recursos**, uno de los rasgos distintivos del estado.

Por tanto, la presencia de la **estratificación** señala la transición de la jefatura al estado, y se define como la **creación de estratos sociales separados**, todos con personas de ambos sexos y de todas las edades, cada uno de los cuales contrasta con los restantes por su estatus social y su acceso a recursos estratégicos. A través de la estratificación, los **estados arcaicos** trazaron una **línea divisoria entre élites y masas**, especialmente a través de la **endogamia de estrato** (matrimonio dentro del mismo grupo social).

El sociólogo **Max Weber** (1864-1920) definió tres dimensiones relacionadas de la estratificación social: (i) la **riqueza o status económico**, que abarca todos los bienes materiales de una persona; (ii) el **poder o status político**, basado en la capacidad de imponer a otros la propia voluntad; y (iii) el **prestigio o status social**, que hace referencia a la estima, el respeto o la aprobación de cualidades ejemplares personales. Sin embargo, esta descripción no es aplicable a las **jefaturas**, pues carecen de una marcada división de clases, la riqueza, el poder y el prestigio están vinculados al parentesco y el sistema de status está basado en el acceso diferencial a los recursos. Fue en los **estados arcaicos** donde por primera vez en la evolución humana existieron diferencias en riqueza, poder y prestigio entre grupos enteros de hombres y mujeres: (i) un **estrato superior o élite**, que tiene un acceso privilegiado a la riqueza, el poder y a otros recursos valiosos, controlando una parte significativa de los medios de producción (tierra, agua, rebaños, capital, fábricas); (ii) y un **estrato inferior o subordinado** que tiene unas posibilidades reducidas de movilidad social y carece de libre acceso a los recursos.

3. ESTADOS

Un **estado** se define como una **unidad política autónoma basada en la estratificación económica por clases y un gobierno formal y centralizado basado en la ley**, con capacidad para decretar e imponer leyes, y dotado de funciones especializadas, entre las que destacan: el control de la población, la magistratura, la coerción y la fiscalidad.

- **Control de la población.** Los estados llevan a cabo el control de la población mediante: (i) **censos** de población; (ii) **control de fronteras** (aduanas, funcionarios de inmigración, guardacostas); (iii) la **subdivisión administrativa** (provincias, distritos, regiones, condados, parroquias); y (iv) la **jurisdicción normativa**, mediante la garantía de derechos y obligaciones para ciudadanos y no ciudadanos. En apenas

4.000 años, el aumento de la población y los problemas de regulación de la producción de alimentos condujeron de la tribu a la jefatura y de ésta al estado, con las siguientes secuelas: (a) **menor relevancia del parentesco**, a causa de la ruptura de los vínculos entre las personas, la tierra y los parientes; (b) **incremento de la movilidad geográfica**, a causa de la ruptura anterior; (c) **incremento de las corrientes migratorias**, debido a la guerra, el hambre y la búsqueda de empleo a través de las fronteras nacionales; y (d) la **identificación con nuevos status**, como la ascendencia étnica, el lugar de nacimiento, la ocupación, el partido o la religión.

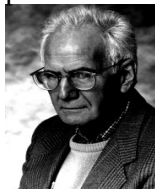
- **Magistratura.** Los estados tienen leyes y códigos de derecho que regulan las relaciones entre los individuos y los grupos, así como tribunales y jueces encargados de resolver las disputas, denominando “delito” a las violaciones del código legal, con tipos específicos de castigos. A diferencia de las sociedades no estatales, los estados intervienen en asuntos familiares y privados, como ciertos aspectos de la paternidad, el matrimonio o las disputas personales (*venganzas de sangre*), que entran en el dominio del **derecho público**. Por tanto, **los estados intentan controlar el conflicto interno**; pero, a pesar de su esfuerzo, desde 1945 el 85 % de los conflictos armados en el mundo se han iniciado dentro de los estados, bien para desbancar un régimen en el poder, bien como disputas sobre asuntos tribales, religiosos o étnicos.
- **Coerción.** Todos los estados tienen agentes de la ley para hacer cumplir por la fuerza las decisiones judiciales: carceleros, verdugos, policías, militares... Una de las principales preocupaciones de un gobierno es **defender la jerarquía, la propiedad y el poder de la ley**, tanto del orden interno (policía), como de las amenazas externas (ejército). Obviamente, la paz interna fomenta la producción, lo que permite mantener a grandes poblaciones y promover la expansión colonizadora.
- **Fiscalidad.** El estado precisa de un sistema financiero para mantener a gobernantes, nobles, funcionarios, jueces, policías, militares... Para ello, **el estado interviene en la producción, la distribución y el consumo**, incentivando o prohibiendo la producción de ciertos productos en determinados lugares. Los estados aún conservan parte del espíritu de redistribución, pero **la generosidad y el compartir se minimizan**, pues los ciudadanos están obligados a destinar al estado una parte sustancial de lo que producen, pero la proporción que el estado retorna para el bien común es menor, en general reservando una parte sustancial para la élite. Además, **el estado no suele traer más libertad y ocio** al ciudadano, sino trabajos más duros que en las sociedades no estatales, pudiendo requerirlo para **obras públicas monumentales**, algunas necesarias para el bien común (canales), pero muchas sólo para disfrute de las élites (templos, palacios, mausoleos). **La religión suele emplearse para apuntalar la autoridad**, habitualmente vinculándose los gobernantes a la divinidad mediante el derecho divino, sea declarándose deidades o sus representantes terrenales. Por otra parte, **los mercados y el comercio suelen estar sometidos al control estatal**, con funciones que supervisan la distribución y el intercambio, normalizando pesos y medidas, o cobrando impuestos sobre los bienes que atraviesan el territorio. Dichos impuestos mantienen al gobierno y a la clase dirigente, claramente separada de la plebe en lo que respecta a actividades, privilegios, derechos y obligaciones, al punto que las élites no participan en las actividades de subsistencia. En los estados arcaicos, se reconoce a la élite por su empleo de “bienes suntuarios” (joyas, ciertas telas, comidas exóticas), prohibidos a la plebe, cuya dieta se ve mermada a medida que se esfuerza en cubrir las demandas del gobierno.

El origen del estado

Si la gente abandonó las libertades, placeres y lazos personales mantenidos durante miles de años fue porque se vio **forzada a aceptar la organización estatal**. Como ya se ha señalado, el estado emerge para hacer frente a los problemas de regulación que iban apareciendo a medida que aumentaba la población y la economía crecía en escala y diversidad, pero, obviamente, los pueblos que experimentaban el proceso difícilmente podían percibir el significado de los cambios a largo plazo.

Aunque se podrían enumerar muchos factores, **las causas de la formación del estado son generales y no universales**; ello significa que existen muchas causas que colaboraron en su formación, pero **ninguna de ellas es necesaria (obligatoria) ni suficiente (  nica)**, tratándose, en la mayoría de los casos, del resultado de un cúmulo de circunstancias operando al mismo tiempo. Entre las causas propuestas destacan:

- **Sistemas hidráulicos.** Según esta óptica, los estados surgieron por la **necesidad de regular las economías de agricultura hidr  lica** en ciertas zonas áridas, dada su necesidad de organizar los sistemas de irrigaci  n, drenaje y control de las inundaciones. El **control del agua** incrementa la producción, lo que reclama más mano de obra, al tiempo que aumenta la capacidad para alimentar a más personas; el resultado es una **ampliación del sistema**, con un incremento de los problemas interpersonales y de los conflictos sobre el acceso al agua y a la tierra de regadío, además de un incremento de la complejidad del sistema hidr  lico, que requiere equipos permanentes de reparación y mantenimiento. Así, los estados surgirán por la necesidad de regular el crecimiento propiciado por los sistemas hidr  licos, pero ello no es un factor necesario ni suficiente, pues en algunos lugares surgió sin dichas circunstancias.
- **Diversidad ecológica.** Algunos antropólogos han sugerido que **los estados tienden a emerger en áreas de diversidad ecológica** para regular la producción y el intercambio de productos. Sin embargo, muchos estados han surgido en lugares sin dicha diversidad (Valle del Nilo), por lo que ésta no es una causa necesaria ni suficiente.
- **Grandes rutas comerciales.** Otra teoría es que **los estados se desarrollan como emplazamientos estratégicos en las redes comerciales**, incluyendo puntos de abastecimiento o de intercambio, como los cruces de caminos de rutas comerciales. Pero, una vez más, ésta no es una causa suficiente ni necesaria, pues el comercio a larga distancia también se da en sociedades tribales que no han desarrollado estados.



• **Circunscripción, población y guerra.** El antropólogo **Robert L. Carneiro** (1970) propuso una teoría multivariable, según la cual **el estado se formar   all   donde exista una “circunscripción medioambiental (concentración de recursos), un incremento de la población y guerra”**. La circunscripción puede ser f  sica (islas, terrenos áridos, llanuras de ríos, oasis, valles con arroyos) o social (si las sociedades vecinas bloquean la expansión, la emigración o el acceso a los recursos). Un ejemplo de ello es la **franja costera de Perú**, donde muchos valles est  n circunscritos por los Andes, el Pacífico y el desierto; el paso del forrajeo a la producción de alimentos incrementó la población de los valles, lo que abocó a una progresiva escasez de tierra y a la rivalidad y el saqueo entre poblados del mismo valle; cuando un poblado venc   a otro, los vencidos ten  n que someterse a los vencedores pagando un tributo (no ten  n a dónde ir), lo que les obligaba a intensificar la producción para hacer frente a los pagos (aterrazamientos, desarrollo de técnicas, irrigaci  n); con el tiempo, las poblaciones de un valle se unieron bajo jefaturas, y algunas de éstas emprendieron guerras para conquistar jefaturas de otros valles, lo que condujo a la creación del estado y, posteriormente, a la formación de imperios, como el de los Incas (Cuzco). Por tanto, esta teoría es válida para explicar algunos casos, pero no es necesaria ni suficiente, pues algunos valles de Papúa Nueva Guinea est  n circunscritos, con gran densidad de población y guerras, sin que allí se haya desarrollado el estado.

Convergencia en la formación del estado



Por tanto, en el mundo se han desarrollado estados en diferentes lugares bajo distintas circunstancias. Fue **Julian Steward** (1902-1972) quien demostró la **convergencia en la formación del estado**, es decir, el **desarrollo paralelo del estado en diferentes lugares sin contacto o influencia mutua**. Para ello, comparó cinco áreas: Mesopotamia, Egipto, China septentrional, Perú y México, todos ellos lugares áridos donde la irrigación, el control de las inundaciones y otras técnicas hidráulicas llegaron a ser de notable importancia.

El proceso se inicia con comunidades basadas en la **producción de alientos**, con una creciente densidad de población y sistemas de riego sencillos; con el tiempo, algunas personas abandonaron la subsistencia para convertirse en jefes y dirigentes, surgiendo diferencias de riqueza, prestigio y poder. A medida que las **jefaturas** evolucionaban se construyeron templos y pirámides y surgieron los **sacerdotes**, que combinaban las funciones rituales, políticas y económicas, coordinando la manufactura, el intercambio y el riego. Con el crecimiento de los estados se incrementaba el **militarismo**, surgiendo estados poderosos mientras otros eran conquistados o se derrumbaban. Las **ciudades** se multiplicaron y las **técnicas agrícolas** se hicieron más intensivas para sostener a una población en aumento. El creciente militarismo hizo que los conflictos se hicieran más frecuentes, enfrentando a los estados entre sí. Unos conquistaron a otros y se convirtieron en **imperios**. Con el tiempo, la manufactura se orientó hacia la producción y el consumo masivos, y la **estratificación** se hizo más compleja, aumentando la desigualdad y las diferencias.

.....

<i>Tipología sociopolítica</i>	<i>Estrategia adaptante</i>	<i>Rango</i>	<i>Estratificación</i>	<i>Parentesco</i>	<i>Escala política</i>
Banda	Forrajeo	Igualitario	Género	Parentesco Matrimonio	Limitada
Tribu	Horticultura Pastoreo	Prestigio	Género	Parentesco Matrimonio Filiación	Regional Temporal
Jefatura	Cultivo intensivo	Acceso diferencial	Rangos	Parentesco Matrimonio Filiación / Veterana	Regional Permanente
Estado arcaico	Agricultura	Acceso diferencial	Estratificación	Territorial Gobierno	Regional Permanente
Estado industrial	Industrialismo	Clases	Clases	Territorial Gobierno	Regional Permanente

TEMA 7

FAMILIAS, PARENTESCO Y FILIACIÓN (Kottak)

0. INTRODUCCIÓN

En general, la gente suele vivir en el mismo poblado o vecindario, o trabajan, rezan o hacen celebraciones juntos, porque están emparentados de alguna manera. Por ello, para entender la estructura social es preciso investigar los vínculos o lazos de parentesco, especialmente la **familia (nuclear o extensa)** y los **grupos de filiación (linajes y clanes)**.

1. LA FAMILIA

Familias nucleares y extensas

La **familia nuclear** está compuesta por los padres y sus hijos solteros, por lo que sólo dura mientras éstos permanecen juntos, distinguiéndose entre **familia de orientación** (en la que uno nace y se cría) y **familia de procreación** (la que se forma cuando uno se casa y tiene hijos). La **familia extensa** se define como un **grupo doméstico que incluye tres o más generaciones**: abuelos, padres e hijos, solteros y casados, junto a sus esposas e hijos; también se usa el término de **familia expandida** para referir al grupo familiar que incluye a parientes no nucleares (tíos, primos), aunque a menudo se los trata como sinónimos.



Puesto que el matrimonio es un universal cultural, algunos antropólogos, como **George P. Murdock** (1897-1985), han sostenido que la familia nuclear es universal, basados en el argumento de que incluye las **cuatro funciones sociales básicas: sexual, reproductiva, económica y educativa**. Sin embargo, en la actualidad la mayoría de antropólogos ya no reconocen el carácter universal en la familia nuclear, pues muchas unidades sociales, como los grupos de filiación y las familias extensas, pueden asumir todas o casi todas sus funciones.

Entre las alternativas a la familia nuclear está el modelo de **familia extensa patrilocal** vigente entre los musulmanes bosnios denominada **zadruga**, compuesta por un cabeza de familia y su esposa (los de más edad), junto a sus hijos o hermanos casados, sus esposas y los hijos de éstos. **La zadruga está por encima de las unidades que la componen**; aunque los matrimonios disponen de su propia habitación, a los niños se les considera parte de la unidad familiar (los mayores de doce años duermen juntos), pudiendo ser reprendidos por cualquier adulto, se comparten casi todas las posesiones (incluso las prendas de vestir) y las mujeres que desean visitar a sus parientes en otras *zadrugas* deben solicitar permiso, no a su marido, sino al varón que encabeza la *zadruga*.

Otra alternativa a la familia nuclear es el modelo de **familia extensa matrilineal** vigente entre los *nayar* en Kerala (India) denominado **tarawad**, encabezado por una mujer mayor (a la que ayuda su hermano) y compuesto por sus hermanos/as, sus hijos y otros parientes matrilineales. El matrimonio *nayar* es una formalidad, pues la pareja de recién casados sólo pasa unos días juntos en el *tarawad* de ella, sin mantener relaciones sexuales, y luego ella regresa a vivir a su propio *tarawad*, volviendo con su esposa sólo al jubilarse de sus obligaciones “militares”. Las mujeres *nayar* pueden tener múltiples compañeros sexuales, y los hijos de estas relaciones pasan a ser miembros del *tarawad*, que se encarga de su cuidado, sin considerar a los padres biológicos como parientes. Por tanto, la sociedad *nayar* se reproduce biológicamente sin necesidad de la familia nuclear.

Sólo en dos tipos de sociedades tiende a ser la **familia nuclear** el grupo de parentesco más importante: en las **sociedades industriales** y en las **sociedades forrajeras**, aunque la enculturación nunca está confinada a la familia nuclear, y en la mayoría de las sociedades las actividades económicas las llevan a cabo grupos más amplios.

Es necesario distinguir tres **patrones de residencia postmatrimonial**: (i) la **patrilocalidad** es la costumbre de que los recién casados se queden a residir con los parientes del marido, y que sus hijos se críen en la comunidad del padre; se relaciona con la **filiación patrilineal**; (ii) en la **matrilocalidad** los matrimonios y sus hijos residen con los parientes de la esposa, y se relaciona con la **filiación matrilineal**; (iii) la **neolocalidad** se produce cuando una pareja establece un nuevo lugar de residencia, alejado de los padres, y suele relacionarse con la **filiación ambilineal**, mucho más flexible que la patrilineal y la matrilineal.

La familia nuclear en las sociedades industriales

La **familia nuclear** es característica de muchos países industriales modernos. Nacidos en una **familia de orientación**, los occidentales dejan el hogar para trabajar o ir a la universidad; con el tiempo, muchos de ellos se casan y forman una **familia de procreación**, y, dado el bajo porcentaje dedicado a la agricultura, en general la oferta de trabajo determina el lugar de residencia, por lo que muchos matrimonios viven lejos de sus padres. Dicha **neolocalidad**, vinculada tanto con la **movilidad geográfica** como con la **distribución de la riqueza**, tiende a aislar a la familia nuclear, convirtiéndola en el grupo de parentesco mejor definido en las sociedades industriales.

Aunque en EEUU la familia nuclear continúa siendo un universal cultural, **los patrones de parentesco están cambiando**, pues los arreglos familiares no nucleares suponen ya tres de cada cuatro grupos domésticos. Entre las razones están (1970-1994): la búsqueda de empleo, a menudo en una comunidad diferente; la incorporación de las mujeres al mercado laboral, saliendo de la familia de orientación; el retraso en la edad del matrimonio (mujeres 20-24 años; hombres 23-27); el incremento de personas divorciadas (4,3-17,4 mill.); el incremento de personas solteras (28%-39%); el incremento de niños que no viven con ambos progenitores (68%-88%); el incremento de niños que viven en hogares sin padre (8%-24%) o sin madre (1%-3%); la reducción del tamaño medio de la familia (3,4-3,2)... Todo ello refleja que, aunque los norteamericanos mantienen sus vidas sociales a través del trabajo, las amistades, los deportes, los clubes o la religión, el **aislamiento de los parientes** está alcanzando niveles sin precedentes, señalando una clara **tendencia hacia familias y unidades de residencia más pequeñas**, cada vez con menos contacto y menor dependencia de los parientes.

En los países estratificados, **los sistemas de valores y el parentesco varían en cierta medida de una clase a otra**. Así, en EEUU y Europa las clases más bajas poseen mayor porcentaje de grupos domésticos de familia expandida que las clases medias, lo que se ha explicado como una **adaptación a la pobreza**: los parientes se reúnen en torno a un grupo doméstico expandido y ponen en común sus recursos para adaptarse a la pobreza, y cuando alguno de ellos alcanza el éxito financiero suele sentirse obligado a proporcionar ayuda económica a sus parientes menos afortunados, mostrando un sistema de valores diferente al de las clases medias.

Todos estos **cambios en los estilos de vida** se reflejan en los **medios de comunicación de masas**, lo que a su vez contribuye a promover nuevas modificaciones en los valores relacionados con el parentesco, el matrimonio y los arreglos de vida. Así, durante los años 50 las series televisivas retrataban a las familias nucleares tradicionales, mientras que en la actualidad reflejan todo género de familias mixtas: monoparentales con hijos, esposos en segundas nupcias con hijos de sus anteriores matrimonios, parejas no casadas o "de hecho", madres trabajadoras, padres dedicados al servicio doméstico...

Un ejemplo de la **diferente concepción de la familia en distintas culturas** se observa entre EEUU y Brasil. Cuando los **norteamericanos** (clase media) se refieren a su familia, lo hacen sólo en términos de sus

cónyuges e hijos; por ello, al carecer del apoyo de una familia extensa, el matrimonio cobra mayor importancia y la relación de los cónyuges se sitúa por encima de las respectivas familias. Sin embargo, cuando los **brasileños** hablan de sus familias se refieren a sus padres, hermanos, tíos, abuelos y primos; luego añaden a sus hijos, pero raramente a su cónyuge, que tiene su propia familia.

La familia nuclear en las sociedades forrajeras

Las dos unidades sociales básicas de las sociedades forrajeras son la **familia nuclear** y la **banda**. La neolocalidad es casi inexistente, pues los recién casados siempre se unen a una banda en la que tengan parientes, pudiendo trasladarse de una banda a otra varias veces. Dado que muchas de las sociedades de forrajeros carecen de una organización de banda que dure todo el año, **las familias nucleares suelen ser más estables**. Así, las familias de los indios *shoshones* (Utah, EEUU) suelen viajar solas por su territorio cazando y recolectando, dada la escasez general de recursos, y sólo se reúnen como banda para cazar de forma cooperativa durante unos pocos meses al año.

Como se observa, las economías forrajera e industrial tienen algo en común: en ninguno de los dos casos las personas se hallan permanentemente vinculadas a la tierra, de tal modo que la **movilidad** y el énfasis en **unidades familiares pequeñas** económicamente autosuficientes fomentan la familia nuclear como grupo básico de parentesco en ambas sociedades.

2. LOS GRUPOS DE FILIACIÓN

Si entre los forrajeros y en las sociedades industriales el grupo más importante es la familia nuclear, en las sociedades de productores de alimentos (horticultores, pastores y agricultores) es el **grupo de filiación**, al que se define como una **unidad social permanente y duradera cuyos miembros asumen un antepasado común**, el cual simboliza la unidad y la identidad social de los miembros, diferenciándolos de otros grupos. En general, en los grupos de filiación se suele practicar la **exogamia**, existiendo dos **modalidades de filiación** diferenciadas:

- **Filiación unilineal**: sólo se hace uso de una línea de descendencia, pudiendo tratarse de: (i) **filiación matrilineal** (los descendientes del matrimonio pasan a formar parte automáticamente del **grupo de la madre**, es decir, que, al practicar la exogamia, sólo se incluyen en el grupo de filiación a los descendientes de las mujeres); o (ii) **filiación patrilineal** (los descendientes pasan a pertenecer al **grupo del padre**, lo que excluye a los descendientes de las mujeres). En ambos casos, la pertenencia al grupo de filiación viene determinada al nacer y dura de por vida, por lo que la filiación unilineal refleja un **status adscrito**. Los dos grupos de filiación unilineal más destacados son los **linajes** y los **clanes**.
- **Filiación ambilineal**: los matrimonios pueden **elegir el grupo** al que desean unirse, sea el del padre o el de la madre, pudiendo cambiar su pertenencia entre ellos, o incluso pertenecer a ambos al mismo tiempo, lo que refleja un **estatus adquirido**. Por tanto, esta modalidad no excluye automáticamente ni a los hijos de los hijos ni a los de las hijas, lo que permite una mayor flexibilidad en la pertenencia a un grupo.

Un **linaje** se define como un **grupo de filiación unilineal cuyos miembros descienden de un mismo antepasado apical a través de una filiación demostrada**; es decir, que se conocen los nombres de todos los antepasados, desde el apical hasta el presente. En muchas sociedades, los linajes son **grupos corporativos** que dirigen un patrimonio común; así, mientras que la cultura occidental se basa en que las personas deben alcanzar las posiciones directivas mediante el logro personal, en las corporaciones no industriales se suelen alcanzar mediante el parentesco y la filiación.

Por su parte, un **clan** se define como un **grupo de filiación unilineal** cuyos miembros afirman descender de un mismo antepasado *apical* a través de una **filiación estipulada**, sin tratar de establecer vínculos genealógicos reales entre ellos; por ello, los clanes suelen estar constituidos por linajes, por lo que reúnen más miembros que éstos y cubren un área geográfica más extensa. En ocasiones, el antepasado apical

de un clan no es humano, sino un ser m tico, un animal o una planta, y se lo denomina *t tem*.

Por  ltimo, se alar que **la filiación es un medio flexible de adaptación cultural**. Así, si hay demasiadas personas para poder ser mantenidas por un determinado patrimonio, las reglas de filiación suelen tender a hacerse más estrictas, y viceversa.

3. CÁLCULO DEL PARENTESCO

El **cálculo del parentesco** se define como el **sistema mediante el que las personas de una sociedad evalúan sus relaciones con los parientes**; esto significa que algunos parientes biológicos est n considerados como emparentados y otros no, es decir, que el parentesco está **construido culturalmente**. Mediante preguntas, el etnógrafo descubre las relaciones genealógicas específicas entre los “parientes” y la persona que los nombra (*ego*), debiendo distinguir entre:

- Los **términos descriptivos** o biológicos refieren a las **relaciones genealógicas reales** (“padre genealógico”, “hermano de la madre”).
- Los **términos clasificatorios** o de parentesco son las **palabras utilizadas para cada pariente en una lengua particular** (*padre*, *t o*); por tanto, un término de parentesco puede englobar varias relaciones genealógicas (*t o*   “hermano de la madre”, “esposa del hermano de la madre”, “hermano del padre”, “esposa del hermano del padre”; *padre*   “padre genealógico”, “padre adoptivo”, “padrastro”). Puesto que dichos términos reflejan la **construcción social** del parentesco en una cultura dada, el cálculo de parentesco también refleja **categorías sociales**.

A pesar del creciente número de divorcios, familias monoparentales y segundas nupcias, en el mundo occidental la **familia nuclear** continúa siendo el grupo de parentesco más importante; su **reducido tamaño** y su relativo **aislamiento** de otros grupos de parentesco reflejan la importancia de la **movilidad geográfica** en una econom a industrial, así como el hecho de que se establezcan diferencias entre los miembros de la familia nuclear y los demás parientes, en términos de herencias y expectativas de ayuda. En ese sentido, en occidente predomina el denominado **parentesco bilateral**, es decir, la **percepción de los v nculos de parentesco maternos y paternos como similares o equivalentes**; por ello, tanto al hermano de la madre como al del padre se los define igual como *t o*, pues en general existe la misma probabilidad o expectativa de recibir los mismos favores de ambos (aunque se debe reconocer cierta “**desviación matrilineal**”, pues si los niños son criados por sólo uno de los progenitores es más frecuente que sea por la madre y, en general, la mujer tiende a jugar un papel más activo que el varón en los asuntos familiares).

4. TERMINOLOGÍA DE PARENTESCO

Como ya se ha señalado, una **terminología de parentesco** consiste en las **palabras utilizadas para cada pariente en una cultura determinada** (*padre*, *madre*, *t o*, *abuelo*, *primo*). Puesto que las personas perciben las relaciones de parentesco diferente en las diversas culturas, utilizan terminologías de parentesco distintas para referirse a los parientes; por ello, la terminología del parentesco no es un sistema clasificatorio elaborado por los antropólogos, sino una “**taxonomía nativa**”, **desarrollada a lo largo de generaciones** por las personas que viven en una sociedad particular. En todo caso, la tipología de terminologías de parentesco no es ilimitada, existiendo cuatro **modelos principales de clasificar a los parientes** en la generación de los padres: lineal, de bifurcación fundida, generacional y de bifurcación colateral.

- **Terminología de parentesco lineal**. Habitual en la familia nuclear occidental, distingue **cuatro términos** en la generación de los padres: (i) padre (*padre*), (ii) madre (*madre*), (iii) hermano del padre o de la madre (*t o*) y (iv) hermana del padre o de la madre (*tía*). Tamb n distingue entre: (i) **parientes lineales** (antepasado o descendiente por línea directa: *padres*, *abuelos*, *hijos*, *nietos*), (ii) **parientes colaterales** (restantes parientes biológicos: *hermanos*, *sobrinos*, *tíos*, *primos*) y (iii)

parientes afines (parientes a través de vínculos matrimoniales: *cuateado, nuera*).

- **Terminología de parentesco de bifurcación fundida.** Empleada en sociedades con filiación unilineal (patrilineales o matrilineales) y residencia unilocal (patrilocalidad o matrilocalidad), distingue **cuatro términos** en la generación de los padres: (i) uno para el padre y el hermano del padre, (ii) uno para la madre y la hermana de la madre, (iii) uno para la hermana del padre y (iv) uno para el hermano de la madre. Por tanto, esta terminología separa la parte del padre y la de la madre, “fundiendo” a los hermanos (padre-hermano y madre-hermana), a los que *ego* considera como socialmente equivalentes y los denomina igual; sin embargo, el hermano de la madre y la hermana del padre pertenecen a otros grupos de filiación, por lo que tienen atribuidos términos de parentesco diferentes.
- **Terminología del parentesco generacional.** Empleada en sociedades con filiación ambilineal y residencia ambilocal, sólo distingue **dos términos** en la generación de los padres: (i) uno para el padre y los hermanos de los padres, y (ii) uno para la madre y las hermanas de los padres. Por tanto, esta terminología no distingue entre el lado del padre y el de la madre, siendo típica de las sociedades forrajeras del Kalahari y algunas culturas nativas de Norteamérica.
- **Terminología de parentesco de bifurcación colateral.** Poco frecuente y bastante compleja, distingue **seis términos** en la generación de los padres: (i) padre, (ii) madre, (iii) hermano del padre, (iv) hermano de la madre, (v) hermana del padre y (vi) hermana de la madre. Es la terminología menos común, y se usa en el norte de África y Oriente Medio, tratándose de sociedades que son derivaciones del mismo grupo ancestral. Este sistema también se emplea cuando un niño no tiene antecedentes étnicos diferentes y emplea términos que derivan de lenguas diferentes para referirse a los tíos y a las tías.

TEMA 08

EL MATRIMONIO (*Kottak*)

0. INTRODUCCIÓN

En general, el **matrimonio** se define como “*una unión entre un hombre y una mujer, de modo que los hijos nacidos de la mujer sean reconocidos como descendencia legítima de ambos cónyuges*”; sin embargo, esta definición no es lo bastante amplia como para ser universalmente válida, pues en algunos lugares se reconoce como tal al matrimonio entre homosexuales, la poliandria fraternal, los matrimonios plurales, los civiles, los religiosos e incluso la mera convivencia como “compañeros domésticos”. Una definición práctica del matrimonio lo define como “*una relación socialmente aprobada entre un varón socialmente reconocido (marido) y una mujer socialmente reconocida (esposa) de modo que los hijos nacidos de ésta sean aceptados como la descendencia de ambos*”; según esta definición, el marido puede ser el **genitor** (padre biológico) o el **padre** (padre reconocido socialmente) de los hijos. Un ejemplo de ello es el **pueblo nuer** (Sudán), en el que una mujer puede “casarse” con otra mujer si su padre no tiene un heredero varón; en ese caso, la hija es considerada socialmente como un hombre (“marido femenino”) y, con su aprobación, su “esposa” mantendrá relaciones sexuales con uno o varios hombres para darle descendencia y garantizar la supervivencia de su patrilineaje.



Según el antropólogo inglés **Edmund R. Leach** (1910-1989), **las instituciones clasificadas como matrimonio distribuyen diferentes tipos de derechos**, pero ninguno de ellos lo suficiente extendido como para proporcionar una base que permita definir el matrimonio de un modo universal y concluyente. En su opinión, **el matrimonio establece los siguientes derechos** (no siempre):

- Establecer el **padre legal** del hijo de una mujer y la **madre legal** del de un hombre.
- Dar a uno o a ambos cónyuges el **monopolio sexual** del otro.

- Dar a uno o a ambos cónyuges **derechos sobre el trabajo** del otro.
- Dar a uno o a ambos cónyuges **derechos sobre la propiedad** del otro.
- Establecer un **fondo conjunto de propiedad** en beneficio de los hijos.
- Establecer una **relación de afinidad** socialmente significativa cónyuges-parientes.

1. MATRIMONIO ENTRE PERSONAS DEL MISMO SEXO

Aunque es ilegal en la mayoría de países, el **matrimonio entre personas del mismo sexo (MPMS)** ha sido **aprobado por varias religiones** (unitarios, cuáqueros, Unión de Congregaciones Hebreas Norteamericanas) y **reconocido en diferentes entornos étnicos y culturales**: varios grupos de **indios nativos americanos** acogen la figura de los *berdaches*, hombres que asumen las maneras, patrones de comportamiento y tareas de las mujeres, llegando a casarse con otros hombres cumpliendo con el rol de esposa; en el pueblo de los *nuer* (Sudán) una mujer puede casarse con otra mujer si su padre no tiene descendientes varones que garanticen la continuidad de su patrilinaje; entre los *igbo* (Nigeria) y los *lovedu* (Sudáfrica) es habitual que las mujeres acaudaladas tomen una esposa como símbolo de su status; y entre los *azande* (Sudán) los guerreros suelen tomar como novias a muchachos jóvenes que les sirven sexualmente y realizan las tareas domésticas.

Una encuesta de 1990 señala que el 75 % de las lesbianas y el 60 % de los gays viven formando parejas domésticas monógamas a largo plazo. Pero, ¿qué sucederá si los MPMS fueran legales? Analicémoslo basándonos en los seis derechos que, según E. R. Leach (1955), deben regular el matrimonio:

- El MPMS puede asumir el **papel de padres** sin dificultad, siempre que la construcción social del parentesco los acepte como tales, tal y como se observa en el ejemplo del pueblo *nuer* (Sudán), o aplicando la misma lógica que hace que un niño adoptado por un matrimonio de diferente sexo sea legal y socialmente su hijo.
- El MPMS podrá otorgar sin dificultad **derechos sobre la sexualidad** del otro a cada cónyuge, como se observa en los “matrimonios fingidos” que llevan a cabo las parejas homosexuales para hacer público su “compromiso monógamo”.
- El MPMS podrá otorgar sin dificultad **derechos sobre el trabajo** del otro a cada cónyuge, como se observa en el reparto de tareas entre los indios *berdaches* y sus esposos masculinos en varias tribus americanas.
- El MPMS podrá otorgar sin dificultad **derechos sobre la propiedad** del otro a cada cónyuge, lo que se reduce a adoptar las articulaciones que adapten la ley a la nueva situación en materias de herencias, pensiones, seguros de enfermedad...
- El MPMS podrá establecer sin dificultad un **fondo conjunto de propiedad en beneficio de los hijos**, siempre que los gobernantes, como el apartado anterior, adopten las articulaciones precisas para adaptar la ley a la nueva situación.
- Respecto al establecimiento de una **relación de afinidad socialmente significativa** entre el MPMS y sus parientes, dependerá del modelo de sociedad y su construcción del parentesco. En general, muchos padres se muestran celosos del estilo de vida que han elegido sus hijos, manteniendo ciertos derechos respecto a ellos, como adoptar decisiones médicas que de otro modo adoptarían a un cónyuge legal; además, los lazos de “sangre” y el matrimonio “formal” aún tienen prioridad legal en la mayoría de países, dándose el caso en EEUU en que se ha entregado en custodia los hijos a los padres del antiguo marido o a los padres de la madre antes que a ésta, por haber elegido como nueva pareja a alguien del mismo sexo.

2. EXOGAMIA E INCESTO

La **exogamia** se define como una **regla de filiación que exige la búsqueda de un cónyuge fuera del propio grupo**; ello tiene un valor adaptante, porque vincula a las personas a una red social más amplia que

las alimenta, ayuda y protege en tiempos de necesidad.

El **incesto** refiere a las **relaciones sexuales con un pariente próximo**; sin embargo, a pesar de que el tabú del incesto es un universal cultural, las sociedades lo definen de distintas formas, dado que poseen diferentes definiciones de relaciones familiares que biológica o genéticamente son equivalentes. Un ejemplo de ello es la **relación entre primos**. Así, se distingue entre **primos paralelos** (relación entre los hijos de dos hermanos o de dos hermanas) y **primos cruzados** (relación entre los hijos de un hermano y los de una hermana); mientras que en muchas sociedades el sexo entre primos está considerado incesto en todos los casos, en algunas sociedades unilineales (patrilineales o matrilineales), como los *yanomamis*, el sexo entre primos cruzados es correcto y entre primos paralelos incestuoso, pues se considera que los primos cruzados no pertenecen al mismo grupo de filiación.

Otro ejemplo de que el incesto se define de modo distinto entre las culturas se encuentra en la **relación entre hermanastros**. Muchas sociedades consideran incesto la relación sexual entre hermanastros; sin embargo, los *lakher* (Sudeste asiático) llevan a cabo una diferenciación. Siendo estrictamente patrilineales, si los padres de *ego* se divorcian y contraen ambas segundas nupcias, *ego* podrá casarse con una hija de su madre, pero no con una hija de su padre, pues se considera que *ego* pertenece al grupo de filiación de su padre y no al de su madre, que pertenece a otro grupo.

No existe una explicación simple o universalmente aceptada para el hecho de que todas las sociedades prohíban el incesto. Entre las **razones que intentan explicar que el tabú del incesto exista en todas las sociedades** destacan las siguientes:

- **Horror instintivo.** La investigación con primates refleja que los adolescentes suelen abandonar el grupo en que nacieron (los machos entre monos, las hembras entre simios), por lo que algunos investigadores postulan que el tabú de incesto es universal porque el horror al incesto es instintivo, que es como decir que **el Homo sapiens presenta un rechazo genéticamente programado hacia el incesto**. Sin embargo, si eso fuese realmente así sería innecesario un tabú formal, pues nadie lo practicaría, y ningún instinto puede distinguir entre primos paralelos y cruzados. Por contra, parece obvio que **el tabú del incesto tiene una base cultural y no biológica**, pues son las tradiciones culturales las que determinan los parientes específicos con quienes el sexo está considerado incestuoso, así como los castigos en cada caso.
- **Degeneración biológica.** Esta teoría se basa en que nuestros antepasados observaron que **de las uniones incestuosas nacían descendientes anormales**, y para evitarlo prohibieron el incesto; en efecto, experimentos con ratones y moscas de la fruta muestran que el emparejamiento entre hermano y hermana durante varias generaciones propicia un declive de la supervivencia y la fertilidad. Sin embargo, esta teoría no puede explicar por qué es tabú el reproducirse con primos paralelos y no con los cruzados, y el análisis de la historia refleja que **los patrones del matrimonio humano se basan en creencias culturales específicas** y no en preocupaciones universales sobre degeneraciones biológicas en las generaciones futuras.
- **Atracción y rechazo.** En la **explicación de la atracción**, Freud se basa en que los niños tienen sentimientos sexuales hacia sus padres que con el tiempo reprimen o resuelven, y Malinowski creía que los niños sólo buscan expresar sus sentimientos sexuales, y lo hacen con los miembros de su familia nuclear por el afecto y la intimidad existentes; en cualquier caso, el tabú del incesto habrá surgido para **dirigir los sentimientos sexuales hacia el exterior de la familia**, pues podrían amenazar la estructura, roles y lazos existentes en su seno. En la **explicación del rechazo**, E. A. Westermarck afirmó que los niños no se sienten sexualmente atraídos hacia las personas con quienes se han criado, lo que se refleja en las investigaciones de J. Shepherd (1983) sobre los *kibbutzim* israelíes, donde descubrió que las personas no emparentadas que se habían criado en el mismo *kibbutz* evitaban casarse entre ellas y tendían a buscar su pareja fuera del grupo; en este caso, el tabú del incesto habrá surgido, no por una situación de parentesco, sino porque **sus historias y roles hacen que el sexo y el matrimonio no resultasen atractivos** entre ellos.

- **Casarse fuera o “morir fuera”.** Esta explicación se basa en que el tabú del incesto surgió con el fin de **garantizar la exogamia**, dado que forzar a la gente a casarse fuera de sus grupos de parentesco resulta **ventajoso para la adaptación**. Así, mientras que el matrimonio dentro del grupo aisla a ese grupo, y en última instancia podría conducir a su extinción, la exogamia no sólo amplía las **relaciones pacíficas** a grupos sociales más amplios, sino que además garantiza una **mezcla genética** que mantenga una especie humana exitosa.

3. ENDOGAMIA

La **endogamia** se define como una **regla de filiación que exige la boda de un cónyuge dentro del propio grupo**. En realidad, la mayoría de las culturas son endogámicas o cuasi-endogámicas, aún sin una regla formal que lo disponga, pues tanto las clases como los grupos étnicos o religiosos desean y procuran que sus hijos se casen dentro de su grupo. En ese sentido, se denomina **homogamia** al hecho de **casarse con alguien de un status socioeconómico similar**; el matrimonio homogámico propicia la concentración de la riqueza, reforzando el sistema de estratificación social. Así, con la incorporación de la mujer al mercado laboral la homogamia ha incrementado de manera notable los ingresos domésticos de las clases altas, agudizando su distancia con las clases más bajas.

Por tanto, mientras que la exogamia tiende a unir a los grupos y a fusionar los recursos, la endogamia **mantiene separados a los grupos y evita que se mezclen los recursos**, contribuyendo a mantener las distinciones sociales, económicas y políticas, y a mantener un acceso diferencial a recursos culturalmente valorados. Entre los ejemplos de endogamia más notables destacan las castas y el incesto real.

- **El sistema de castas** (India). Las castas son **grupos jerarquizados, estratificados y cerrados, cuya pertenencia se adscribe con el nacimiento y dura de por vida**; existen cinco grandes *varnas*, cada una de ellas dividida en numerosas castas o *jatis*, en las que la especialización ocupacional suele ser un rasgo diferenciador. En general, se practica la **endogamia entre castas**, basados en la creencia de que las uniones sexuales entre castas conllevan la impureza para el de la casta más elevada, aunque muchas de ellas están divididas internamente en **linajes exogámicos**. El “**principio de casta**” es algo frecuente en las sociedades estratificadas, como ejemplifican los grupos étnicos “blanco” y “negro” en EEUU.
- **El incesto real**. Practicado entre los incas (Perú), el antiguo Egipto y el Hawái tradicional, consiste en permitir los **matrimonios entre hermano-hermana reales**; por tanto, se trata de una **endogamia privilegiada**, pues es una **violación del tabú de incesto** que regía para los plebeyos. Así, por ejemplo, los hawaianos creían en una fuerza impersonal llamada *mana* que existía en las cosas y en las personas: a mayor *mana*, mayor divinidad; puesto que nadie podía tener tanto *mana* como el rey, la esposa más apropiada sólo podía ser su propia hermana, pues era la única persona cuyo *mana* era equiparable al de él, lo que garantizaba unos herederos con tanta divinidad como fuera posible. Para poder entender este hecho, conviene distinguir entre: (i) sus **funciones manifiestas** (razones que los nativos ofrecen acerca del hecho o costumbre), que apuntan a las **creencias** de la cultura hawaiana sobre *mana* y divinidad; y (ii) sus **funciones latentes** (efectos que tal costumbre tiene sobre la sociedad y que las personas nativas no mencionan o ni siquiera conocen), que apuntan hacia dos factores: **repercusiones políticas** (los hijos de los reyes tenían el mayor *mana* posible, por lo que nadie podía cuestionar su derecho a gobernar, lo que evitaba el conflicto sobre la sucesión al trono) y **repercusiones económicas** (el incesto real garantizaba que la riqueza real permaneciese concentrada en la misma línea).

4. EL MATRIMONIO COMO ALIANZA ENTRE GRUPOS

En las **sociedades industriales** modernas rige la **idea del amor romántico** pues, aunque los novios buscan la aprobación de sus padres, la elección final para casarse o divorciarse reside en la pareja. Sin embargo, en las **sociedades no industriales** el matrimonio suele ser más una **relación entre grupos** que entre individuos.

La compensación por la novia

En las sociedades con grupos de filiación, el matrimonio suele ser más una **relación entre grupos** que entre individuos, pues al casarse las personas no sólo toman esposo/a, sino también obligaciones para con los parientes políticos; por ello, las personas no van solas al matrimonio, sino respaldadas por su grupo de filiación, que suele contribuir a reunir la denominada “**compensación por la novia**”, consistente en un **regalo que hacen el marido y sus parientes a la esposa y los suyos**. No se trata de un intercambio comercial (por lo que “**precio de la novia**” está en desuso), sino de compensar al grupo de la novia por la pérdida de su compañía y de su trabajo, y especialmente por la pérdida de sus hijos (de ahí que también se la denomine “**precio de la prole**”); por tanto, con la compensación se pretende **que los hijos de la mujer sean miembros de pleno derecho del grupo de filiación del marido**. Obsérvese que ello tiene razón de ser en las sociedades patrilineales, pero no en las matrilineales, donde los hijos siguen perteneciendo al grupo matrilineal y no existe razón para pagar por la prole.

La naturaleza y la cantidad de los elementos transferidos varían, pero a medida que aumenta el valor de la compensación por la novia los matrimonios se hacen más estables. En muchas sociedades africanas **el ganado vacuno es el regalo habitual**; para reunir la compensación contribuye todo el grupo de filiación del futuro esposo, mientras que el padre de la novia se queda con una parte y distribuye el resto entre su grupo. De esta manera, **el ganado es continuamente intercambiado**, pues los hombres utilizan el ganado obtenido por el matrimonio de sus hermanas para conseguir sus propias esposas.

Aunque las tradiciones culturales definen los papeles específicos del marido y de la esposa, existen situaciones en las que se practica el **divorcio**, a veces alegando **incompatibilidad** entre los cónyuges, pero sobre todo por **esterilidad** de la esposa. Dado que en las sociedades tribales el matrimonio implica un acuerdo entre grupos de filiación, en el primer caso los parientes de la mujer tratarán de persuadirla para que solucione los problemas con su marido, sobre todo si las compensaciones han sido importantes y distribuidas entre muchos parientes; sin embargo, **la esterilidad de la esposa se considera un incumplimiento del acuerdo** por parte de su grupo, por lo que el grupo del esposo puede reclamar la devolución de la compensación entregada, o bien solicitar su sustitución por una nueva esposa, quizás su hermana menor. En ese caso, la primera esposa puede decidir si quedarse o no con su esposo; si se queda, éste habrá constituido un **matrimonio plural**. Quizás para evitar todos estos trastornos, entre los *betsileo* la compensación por la novia sólo se entrega después que la mujer haya quedado embarazada.

Por otra parte, existen sociedades (India) con tan bajo estatus femenino, que las mujeres se consideran una carga, por lo que el esposo y su familia esperan ser recompensados por asumir su responsabilidad. En esos casos, **la “dote”** consiste en la **entrega de regalos a la familia del marido por parte de la familia de la novia**; si la cuantía se considera insuficiente, la novia puede ser hostigada y maltratada, al punto que en 1990 fallecieron 4.835 mujeres en la India en este tipo de incidentes (proliferando la **práctica del sati**, por la que **se quema vivas a las viudas, voluntarias o forzadas, en la pira funeraria de su esposo**).

Alianzas duraderas

La demostración de que en las sociedades tribales **el matrimonio es considerado un pacto entre grupos** antes que una opción individual se evidencia en la vigencia de algunas costumbres aplicadas cuando fallece uno de los cónyuges: el sororato y el levirato.

Se denomina **sororato** (o **poliginia sororal**) a la **costumbre que permite a un hombre casarse con una o varias hermanas de su esposa**. En relación a las alianzas entre grupos, dicho término se aplica a la costumbre de **solicitar una esposa sustituta al grupo de filiación de la esposa fallecida**, con frecuencia una de sus hermanas, a fin de mantener la alianza establecida entre los dos grupos; si la esposa fallecida no tiene hermanas disponibles, la elección puede recaer sobre cualquier mujer de su grupo.

Se denomina **levirato** a la **costumbre de que, si el marido muere joven, la viuda se case con el hermano de Æste, a fin de garantizar la descendencia**; en ese caso, si el hermano ya tuviera esposa pasarÆa a ser poligÆnico. SegÆn Potash (1986), el levirato **raramente implica cohabitaciÆn** de la viuda con su nuevo marido, y en ocasiones Æsta prefiere establecer otros convenios que ponerlo en prÆctica; sin embargo, Murdock (1949) afirmÆ que en muchas sociedades es frecuente que los cuÆados mantengan **relaciones sexuales** incluso antes de la muerte del hermano, como preparaciÆn al levirato.

5. EL DIVORCIO

Aunque el **divorcio** se define simplemente como la **disoluciÆn del vÆnculo matrimonial**, con cese de la convivencia conyugal, sus circunstancias y condicionantes varÆan de unas culturas a otras.

En las **sociedades forrajeras**, el hecho de carecer de grupos de filiaciÆn y de contar con pocas posesiones materiales favorecen el divorcio, pues la disoluciÆn del fondo comÆn de propiedad es sencilla; sin embargo, el hecho de contar con una divisiÆn del trabajo basada en el gÆnero, asÆ como el que en una poblaciÆn escasa existan pocos cÆnyuges alternativos, propicia que los vÆnculos entre los cÆnyuges tiendan a ser duraderos.

En las **sociedades unilineales** (patrilinajes o matrilineajes), cualquiera de los cÆnyuges puede regresar con su grupo de filiaciÆn si el matrimonio fracasa, aunque sin sus hijos; en ese caso, el patrimonio familiar no se disuelve, pero el marido sÆ deberÆ devolver la “compensaciÆn por la novia”, habitualmente ganado.

En las **sociedades industriales**, cuanto mÆs sustancial es la propiedad conjunta, mÆs complicado resulta el proceso de divorcio, lo que ha dado lugar a una creciente importancia a los **acuerdos prenupciales**, asÆ como a la existencia de **abogados especializados** en divorcios. A pesar de que se enfatiza el amor romÆntico como la base fundamental de un buen matrimonio, la tasa de divorcios en EEUU se ha duplicado desde 1940 (2 % a 4,1 %); entre las causas que lo explican se encuentra que cuando falla el **amor romÆntico** tambiÆn suele fracasar el matrimonio, la existencia del porcentaje de mujeres mÆs ventajosamente empleadas del mundo (lo que las independiza del marido), la difundida cultura norteamericana que valora la **independencia** como una forma de realizaciÆn personal, y que el **protestantismo** ha sido menos severo frente al divorcio que el catolicismo, dado que su doctrina de salvaciÆn se centra mÆs en el individuo que en el grupo.

6. MATRIMONIOS PLURALES

En EEUU, donde la poligamia estÆ prohibida y el divorcio es fÆcil de obtener, las personas practican la **monogamia en serie**: durante su vida **tienen varios cÆnyuges sucesivos, pero nunca mÆs de uno a la vez**. Sin embargo, la mayorÆa de las sociedades no industriales y productoras de alimentos permiten la **poligamia** o **matrimonios plurales**, es decir, la **posibilidad de poseer mÆs de un cÆnyuge a la vez**, con dos variedades:

- La **poliginia** es una **variedad de matrimonio plural en la que un hombre tiene mÆs de una esposa**. Entre las razones que explican su existencia estÆn: (i) **Razones demogrÆficas**: muchas culturas asignan las tareas mÆs peligrosas a los varones (cazar, guerrear, navegar, viajar), por lo que son mÆs las mujeres que llegan a la edad adulta; la costumbre de que los hombres se casen mÆs tarde que las mujeres tambiÆn propicia que haya mÆs viudas que viudos, la mayorÆa de las cuales se vuelven a casar. (ii) **Razones polÆticas**: la poliginia puede utilizarse como herramienta para el cultivo de alianzas entre grupos. (iii) **Razones sociales**: en muchas sociedades, el nÆmero de esposas es una medida del prestigio y la posiciÆn social de un hombre. (iv) **Razones laborales**: donde el grupo domÆstico es la principal fuerza de producciÆn, cuantas mÆs esposas mÆs mano de obra, mayor productividad y mayor riqueza.

En ciertas sociedades, la primera esposa pide una segunda para que le ayude con las **faenas domÆsticas**,

incluso la elige ella misma entre sus parientes más cercanas, aunque su status siempre se mantiene superior (sénior y júnior). Entre los *betsileo*, la esposa sénior vive en el poblado donde el marido posee más tierras, cultiva el mejor arroz y se pasa la mayor parte del tiempo, mientras que las demás esposas viven en otras propiedades donde sólo las visita ocasionalmente a lo largo del año. En estos casos, las esposas también pueden jugar **papeles políticos** notables; así, el rey de los *merina* (Madagascar) tiene una esposa en cada una de sus residencias, y son quienes le supervisan e informan de los asuntos locales. En otros casos, la poliginia no es voluntaria, sino cumpliendo lo establecido por la costumbre del levirato.

- La **poliandria** es una **variedad de matrimonio plural en la que la mujer tiene más de un esposo**. Los pocos pueblos poliándricos que existen viven en el Tíbet, Nepal, India y Sri Lanka. Para explicar sus razones, **G. Berreman** (1962) estudió los *pahari*, en las inmediaciones del Himalaya (India), encontrando diferencias en las costumbres matrimoniales de sus dos grupos (occidental y central). El estudio de los *pahari occidentales* constató que la negligencia con que se trata a las niñas esconde un infanticidio femenino encubierto, lo que, unido a la costumbre de enviar a las chicas a los conventos de monjas budistas, propicia una seria escasez de mujeres. Así, las cosas, practican la **poliandria fraternal**, es decir, que **los maridos siempre son hermanos**: el hermano mayor conviene el matrimonio, lo que convierte a todos sus hermanos en maridos legales de la esposa; sin embargo, éstos también pueden casarse con mujeres adicionales, haciendo que **todas sus mujeres sean esposas y compañeras sexuales conjuntamente de todos los hermanos**, de modo que los hijos nacidos de cualquier esposa llaman “padre” a todos ellos. Por el contrario, entre los *pahari centrales* hay más mujeres que hombres, por lo que la mayoría de sus matrimonios son monógamos y sólo el 15 % son polígamos; como los hermanos contribuyen a las compensaciones por las novias de los otros, también pueden mantener relaciones sexuales con todas las esposas, pero sus hijos sólo reconocen a un padre.

El estudio de Berreman ofrece dos **conclusiones**: (i) las costumbres matrimoniales entre los dos grupos *pahari* son correlativas a sus **contrastes demográficos**; y (ii), el número de adultos de un grupo doméstico *pahari* es proporcional a la cantidad de **tierra de cultivo** que posee, pues, en general, las personas sin tierra son más monógamas (43 %) que las propietarias de tierras (26 %). En definitiva, **el sistema flexible del matrimonio es adaptante** para los *pahari*, dadas sus particulares circunstancias demográficas, económicas y socioculturales.

TEMA 13

G. NERO (Kottak)

0. INTRODUCCIÓN

En **términos biológicos**, los hombres y las mujeres son genéticamente diferentes, pues mientras que ellas poseen dos cromosomas X (XX), ellos tienen uno X y uno Y (XY); por tanto, es el padre quien determina el sexo del bebé, ya que la madre siempre proporciona un cromosoma X y es él quien puede aportar o X o Y. Esta diferencia cromosómica propicia el **dimorfismo sexual**, es decir, **contrastes biológicos manifestados entre hombres y mujeres**, tanto hormonales como fisiológicos (órganos genitales y reproductores, altura, peso y fuerza medios) y conductuales. Por ello, el término “**sexo**” suele emplearse para definir la **diferencia biológica entre los organismos según sus funciones en el proceso de reproducción**.





En **términos culturales**, la antropóloga suele emplear el término “**género**” para denominar a la **construcción cultural de las diferencias sociales entre los sexos** (comportamientos, actividades, ideas, temperamento). El término “**roles de género**” define las tareas y actividades que una cultura asigna a cada uno de los sexos, variando en función del entorno, la economía, la estrategia adaptante (forrajeo, cultivadores, agricultura, capitalismo) y el tipo de sistema político; el de “**estereotipos de género**” define las ideas demasiado simplificadas, pero fuertemente asumidas, sobre las características de varones y mujeres; y el de “**estratificación de género**” define la distribución desigual de recursos y recompensas socialmente valiosas entre hombres y mujeres, reflejando sus diferentes posiciones en la jerarquía social. En este terreno, destacan el trabajo de **Margaret Mead** (1901-1978) “*Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*” (1935), en el que demuestra la medida en que varían las personalidades de hombre y mujeres en tres sociedades de Papúa-Nueva Guinea (los *arapesh*, los *mundugumor* y los *tchambuli*); y el de **Michelle Z. Rosaldo** “*Conocimiento y pasión*” (1980), en el que demuestra cómo entre los *ilongotes* de Luzón (Filipinas) las diferencias de género están relacionadas con el valor cultural que se atribuye al conocimiento del mundo externo, algo que sólo conseguían los varones ilongotes en sus viajes como cazadores de cabezas mientras que las mujeres se quedaban en casa. En cualquier caso, **Aihwa Ong** (1989) no ha dudado en señalar la necesidad de distinguir entre los sistemas de prestigio y el poder real en una sociedad dada.

Por tanto, la posición antropológica apunta que si bien las diferencias de sexo son biológicas, las diferencias de género son una construcción cultural, aunque ello no excluye que persista el **debate naturaleza-educación** entre los **deterministas biológicos** (el comportamiento humano y la organización social están biológicamente determinados) y los **deterministas culturales** (el éxito evolutivo de la adaptación humana depende casi en exclusiva del aprendizaje cultural).

1. GÉNERO ENTRE LOS FORRAJEROS

Aunque la **estratificación de género** puede explicarse por numerosas causas, podemos destacar cuatro: (i) los roles económicos, (ii) la dicotomía doméstico-pública, (iii) la división del trabajo vinculada al género y (iv) la movilidad masculina.



Roles económicos. **Peggy Sanday** (n. 1937) demostró que los roles económicos afectan a la estratificación de género, en el sentido de que ésta decrece cuando hombres y mujeres hacen contribuciones relativamente iguales a la subsistencia y aumenta cuando la contribución de las mujeres es mucho menor o mucho mayor que la de los hombres (aunque esto último se observa principalmente entre los productores de alimentos). En las sociedades forrajeras, la estratificación llega al máximo cuando los hombres contribuyen a la dieta mucho más que las mujeres, como ocurre entre los **forrajeros septentrionales** (esquimales *inuit* y otras sociedades de cazadores y pescadores), y se reduce entre los **forrajeros tropicales**, donde la recolección suele ser tarea de las mujeres y proporciona más alimentos que la caza y la pesca.

- **Dicotomía doméstico-pública.** En general, el status de género es más igualitario cuando las esferas doméstica (hogar) y pública (política, comercio, guerra, trabajo) no están tajantemente separadas; dado que las actividades públicas poseen mayor prestigio, un fuerte **contraste público-privado** suele propiciar estratificación de género, pues los hombres se han mostrado

transculturalmente más activos en la esfera pública que las mujeres, que tienden a estar más próximas al hogar. Por tanto, otra razón por la que los forrajeros poseen una menor estratificación de género que los productores de alimentos es porque la dicotomía doméstico-pública está menos desarrollada entre ellos que entre los últimos.

- **División del trabajo.** Aunque la **división del trabajo vinculada al género** existe en todas las culturas, las tareas asignadas a hombres y mujeres no siempre reflejan diferencias de fortaleza y resistencia, y muchos de los trabajos realizados por los hombres en algunas sociedades son realizados por mujeres en otras y viceversa. Sin embargo, en general ciertos roles parecen estar más vinculados al sexo que otros, como la caza, la pesca o la guerra, tanto por ser el hombre habitualmente más grande y fuerte que la mujer, como porque ésta se ve limitada su movilidad durante los embarazos y los periodos de lactancia.
- **Movilidad masculina.** Obviamente, los periodos de **embarazo** y de **lactancia** en las mujeres reducen su movilidad para la guerra, la caza o el comercio interregional, papeles que suelen proporcionar a los hombres mayor poder y prestigio en la estratificación social. La guerra y el comercio no suelen darse en las sociedades forrajeras, manteniéndose el carácter igualitario entre los géneros; sin embargo, se dan en gran medida en las sociedades productoras de alimentos, contribuyendo a una creciente desigualdad de status entre varones y mujeres.



Como refleja el trabajo de **Patricia Draper** (1975) entre los *ju'hoansi* (san o bosquimanos), en las **culturas forrajeras tradicionales** el **igualitarismo** abarcaba las relaciones entre los sexos, en un *ethos* generalizado de compartirlo todo: comida, tiempo libre, actividades, recursos... Con las esferas pública y privada escasamente diferenciadas, los roles de género eran interdependientes y solapados, no viendo nada malo en realizar el trabajo del otro género: las mujeres colaboran en la caza proporcionando información, los hombres también recolectan y van a por agua, los chicos y las chicas juegan juntos, ambos padres colaboran en la crianza de los hijos, sistemas de parentesco bilaterales... Según Draper, este modelo de sociedad forrajera es la **forma más “natural” de sociedad humana**.

El estudio de Draper continúa con el análisis de un grupo de *ju'hoansi* que se habían hecho **sedentarios** en Mahopa (Botswana), y detecta que, al hilo de un mayor alejamiento en la dicotomía doméstico-pública (los hombres viajaban más, las mujeres recolectaban menos y pasaban más tiempo en casa), entre ellos los roles de género se estaban volviendo más rigidamente definidos; como observamos, los rasgos de la vida sedentaria (trabajo asalariado, ventas mercantiles, economía capitalista) estaban empujando a aquel grupo de *ju'hoansi* al abandono del modo comunal igualitario de la selva y al desarrollo de una estructura social diferencial según los rebaños, número de casas e hijos, configurando progresivamente a los varones como los productores más valiosos.

2. GÉNERO ENTRE LOS HORTICULTORES

Los roles y la estratificación de género en las **sociedades de horticultores** varían ampliamente dependiendo de los rasgos económicos, la estructura social y el modelo de filiación. Así, la **filiación patrilineal** y la patrilocalidad tienden a agrupar a los parientes varones, lo que es una ventaja en caso de guerra, mientras que la **filiación matrilineal** mantiene agrupadas a las mujeres y dispersa a los varones, por lo que es más frecuente allí donde la presión sobre los recursos estratégicos es máxima y la guerra poco frecuente.

Por otra parte, **Martin y Voorhies** (1975) demostraron, sobre una muestra de 515 sociedades hortícolas, que **las mujeres eran las principales productoras** en el 50 % de los casos frente al 17 % en que lo eran los hombres (en el 33 % su contribución era similar).

- **Estratificación de género reducida: sociedades matrilineales-matrilocales**

Los antropólogos nunca han descubierto un matriarcado (sociedad regida por mujeres); sin embargo, entre los horticultores con filiación matrilineal y matrilocalidad **el status femenino tiende a ser elevado** y en algunas sociedades la influencia ritual y política de las mujeres llega a rivalizar con la de los hombres, como demuestran los ejemplos de los *minangkabau* (Malasia) y los *iroqueses* (EEUU-Canadá).

Como hemos visto entre los forrajeros, lo que promueve la estratificación de género es el contraste entre los **roles masculino-femenino** y entre las **esferas doméstica-pública** en una comunidad local. Sin embargo, la diferenciación de status también puede verse reducida cuando los hombres se dedican a realizar sus actividades en un sistema regional más amplio y las mujeres asumen los roles locales importantes. Esto es lo que ocurre entre los *iroqueses*: mientras los hombres se alejan de la tribu durante largos periodos (caza, pesca, guerra), **las mujeres controlan el poder local**: proporcionan la identidad social al grupo, organizan la producción y la distribución, controlan las alianzas entre grupos de filiación, poseen un papel prominente en el ritual religioso y en la política, la mitad de los especialistas religiosos son mujeres y la sucesión en la jefatura del consejo, en los cargos y en los títulos de propiedad vienen dados por la línea femenina; además, aunque el Consejo está formado por jefes varones, las mujeres de más edad los controlan constantemente, pudiendo enjuiciarlos, vetar declaraciones de guerra, retener provisiones para la guerra o iniciar conversaciones de paz.

- **Estratificación de género reducida: sociedades matrifocales**



La **organización matrifocal** es un **modelo familiar centrado en la madre**, con frecuencia sin un marido-padre residente, pero no necesariamente matrilineal. **Nancy Tanner** (1974) estudió este modelo entre los *igbo* (Nigeria), que son patrilineales, patrilocales y polígamos; mientras los hombres se encargan del comercio a larga distancia, cada esposa tiene su propia casa y asume el control de su producción y del comercio local de sus propios excedentes. Como señala **Afi Amadiune** (1987), en los *igbo* cualquiera de los sexos puede cumplir roles de género masculinos, al punto que las mujeres que triunfan en los negocios pueden adquirir títulos de propiedad, tomar esposas (*maridos femeninos* que mantienen su feminidad) y destacar en política. Por tanto, el ejemplo de los *igbo* refleja que la combinación entre el **alejamiento masculino de la subsistencia local** y un **rol económico prominente de las mujeres** promueven un elevado estatus femenino, reduciendo la estratificación de género incluso en una sociedad patrilineal.

- **Estratificación de género aumentada: sociedades patrilineales-patrilocales**

Según **Martin y Voorhies** (1975), la **escasez y presión sobre los recursos** señala el declive de la matrilinealidad a favor de la difusión del **complejo patrilineal-patrilocal**, caracterizado por la **patrilinealidad**, la **patrilocalidad**, la **guerra** y la **supremacía masculina**. Como ejemplifican los cultivadores *yanomami* (Amazonas), la escasez de recursos les arrastra a entrar en guerra con otros poblados, lo que favorece la patrilinealidad y la patrilocalidad, costumbres que mantienen juntos en el mismo poblado a los hombres emparentados, donde se hacen fuertes aliados en el combate. Tales sociedades tienden a tener una **acusada dicotomía doméstica-pública**; aunque las mujeres trabajan duro cultivando cosechas de subsistencia, cuidando cerdos, cocinando en casa y criando a los niños, permanecen aisladas del dominio público, controlado por los hombres, quienes dominan la jerarquía del prestigio, dirigen la guerra y el comercio, cultivan y distribuyen cosechas de prestigio, preparan alimentos para los festines y convienen los matrimonios.

El progresivo **distanciamiento entre hombres y mujeres** se extrema en algunas sociedades densamente pobladas de las tierras altas de Papúa-Nueva Guinea, donde se llega a la **evitación masculino-femenina**, viendo todo lo femenino como peligroso y contaminante; los varones se recluyen en *casas de hombres*, convencidos de que el contacto sexual con mujeres les debilita, muchos de ellos retrasan el matrimonio y algunos no se llegan a casar. Sin embargo, en las zonas escasamente pobladas del país la evitación se diluye, la relación heterosexual resulta atractiva y las tasas de reproducción son elevadas.



Un ejemplo extremo de **antagonismo sexual** son los **etoro** (Papúa-Nueva Guinea), un grupo de unas 400 personas que subsisten de la caza y la horticultura. Los *etoro* creen que los hombres tienen una cantidad limitada de semen y que, por tanto, la sexualidad socava su vitalidad. Dado que el semen es necesario para el nacimiento de niños, su donación para ello simboliza un sacrificio necesario que conduce a la eventual muerte del marido. Así, existe el **tabú** de que debe evitarse toda **relación heterosexual** que no tenga como objetivo la reproducción, por lo que sólo son permitidas unas 100 días al año y sólo en la selva, nunca en el poblado o en los campos. Por contra, las **relaciones homosexuales** son consideradas esenciales. Los *etoro* creen que los chicos no pueden producir semen por sí mismos, y que para llegar a convertirse en hombres y poder dar fuerza vital alguna a sus hijos deben adquirir el semen oralmente de los mayores. Por ello, entre los diez y los veinte años son *inseminados* por los varones adultos en cualquier lugar del poblado, y cada tres años un grupo de chicos de unos veinte años es formalmente iniciado en la *hombría*: van a una cabaña aislada en la montaña, donde son *inseminados* por varios hombres adultos. A este patrón sexual de los *etoro*, que no descansa en las hormonas o en los genes sino en las tradiciones culturales (el *determinismo cultural*), **Gilbert Herdt** (1984) lo denomina **homosexualidad ritual**, y lo identifica en otras 50 tribus de Papúa-Nueva Guinea (como los *kaluli* y los *sambia*).

3. SEXUALIDADES Y GÉNERO

La **orientación sexual** refiere a la **atracción sexual habitual de una persona**, pudiendo tratarse de **heterosexualidad** (hacia personas del sexo opuesto), **homosexualidad** (del mismo sexo), **bisexualidad** (ambos sexos) o **asexualidad** (indiferencia hacia el sexo); obviamente, cada tipo de orientación posee diferentes significados para cada individuo y para los distintos grupos.

Aunque se desconoce por qué existen las diferencias sexuales, se puede afirmar, sin descartar cierta base biológica, que **todas las actividades y preferencias humanas son aprendidas** y moldeables, incluyendo la expresión erótica. La **cultura** siempre juega un papel relevante en el **moldeado de los impulsos sexuales individuales hacia las normas colectivas**, las cuales varían de una cultura a otra. Puesto que siempre existen personas diferentes o distanciadas de la norma general en cada cultura, la mayor o menor tolerancia de una sociedad hacia ellas hace que a menudo el sexo entre en el mundo de la política, en el debate sobre la forma adecuada de relacionarse sexualmente.

Por su parte, **Ford y Beach** (1951) también demostraron que **las normas sexuales cambian**, no sólo de una cultura a otra, sino en una misma cultura a lo largo del tiempo, e incluso que las actitudes hacia el sexo (masturbación, homosexualidad, zoofilia) difieren con el estatus socioeconómico, la religión y la residencia urbana o rural. Como ejemplo, mientras que en Arembepe (Brasil) las personas hablan abiertamente de sus experiencias sexuales y la zoofilia está muy extendida, entre los *betsileo* (Madagascar) existe un férreo tabú que evita cualquier comentario sobre sexualidad.

De las 76 sociedades estudiadas por Ford y Beach (1951), en 48 (63 %) las prácticas homosexuales eran aceptadas y habituales y sólo en 28 (27 %) estaban completamente ausentes. A veces la homosexualidad implica algún tipo de **travestismo**, como ejemplifica la figura de los *berdaches* entre los indios americanos,

hombres que asumen las maneras, patrones de comportamiento y tareas de las mujeres, llegando a casarse con otros hombres ejerciendo el rol de esposa; o la tradición entre los **azande** (Sudán) de que los guerreros tomen como novias a muchachos jóvenes que les sirven sexualmente y realizan las tareas domésticas, casándose con mujeres sólo cuando se jubilan como guerreros. Sin embargo, en dicho estudio se refleja una menor aceptación tanto de la **masturbación** como de la **zoofilia**, que sólo era permitida en cinco sociedades (6 %). Todo ello refleja que el componente sexual de la personalidad humana está modelado por la cultura, el entorno y la necesidad reproductora.

4. GÉNERO ENTRE LOS AGRICULTORES

A medida que la horticultura evolucionaba hacia la agricultura, ciertas técnicas agrícolas como arar las fueron asumiendo los hombres por ser en general de mayor tamaño y fortaleza; así, si las mujeres fueron las principales trabajadoras en el 50 % de las sociedades horticultoras (frente al 17 % de los hombres), ahora sólo lo eran en el 15 % de las agricultoras (frente al 81 % de los hombres). Por tanto, con la **agricultura se separa a las mujeres de la producción** por primera vez en la historia de la humanidad, al tiempo que los sistemas de creencias comenzaron a contrastar el *valioso* trabajo extradoméstico de los hombres con el ahora rol doméstico *inferior* de la mujer.

La paulatina pérdida de status de la mujer también fue consecuencia de otros cambios: demográficos, pues con la agricultura se precisaban más hijos para hacer frente a la **mayor demanda de mano de obra**, lo que obligaba a la mujer a permanecer más tiempo en el hogar en su crianza; y en los patrones de parentesco y de residencia postmarital, pues con la agricultura los grupos de filiación y la poliginia decayeron y la **familia nuclear** se hizo más común, aislando a la esposa de sus parientes y de las co-esposas.

No obstante, se ha demostrado que la **estratificación de género** está asociada con la **agricultura de arado** y no con el cultivo intensivo *per se*. Así, las mujeres **betsileo** tienen un papel prominente en la agricultura (aportan un tercio de las horas invertidas en la producción del arroz: trasplante, cosecha, quitar malas hierbas, separar grano, transporte), lo que les proporciona un rol económico prominente; las reglas de filiación les permiten mantener su pertenencia a sus grupos de filiación con un amplio parentesco bilateral, a pesar de que predomine la patrilocalidad; venden su propia producción en los mercados, invierten en ganado, promueven ceremonias y convienen matrimonios. Obviamente, la mujer **betsileo** tiene obligaciones respecto a su marido y sus parientes, pero éste también está obligado para con ella y los suyos. Por tanto, los **betsileo** ilustran la idea de que el cultivo intensivo no necesariamente conlleva una acusada estratificación de género. Como afirma Aihwa Ong (1989), los **sistemas de parentesco bilaterales** junto a **economías de subsistencia** en las que los sexos tienen **roles complementarios** en la producción suelen poseer una reducida estratificación de género.

5. GÉNERO ENTRE LOS PASTORES

En general, se denomina **pastores** a quienes cubren más del **50 % de su dieta con carne y productos lácteos**, aunque la mayoría también cultiva, sea con técnicas hortícolas o agrícolas. Así, entre los pastores que practican la agricultura intensiva o que descienden de comunidades agrícolas se observa la difusión de la **dicotomía doméstico-pública** característica de éstas, así como el del **complejo patrilineal-patrilocal**, factores ambos que contribuyen a la estratificación de género.

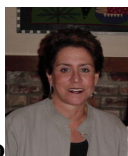
Un ejemplo extremo de organización pastoril panticéntrica son los **pastores trashumantes** de los **Balcanes**, donde los hombres controlan todas las propiedades familiares, al identificar a su prole mencionan sólo a los hijos varones, convienen todos los matrimonios del grupo, ostentan la autoridad y el poder, sólo se recuerda a los antepasados varones y nunca a los de sexo femenino y pueden golpear a su mujer, incluso matarla si se la declara adúltera.

6. PATRIARCADO Y VIOLENCIA

En general, el patriarcado describe un sistema político regido por hombres, en el que las mujeres tienen un status social y político inferior, incluidos los derechos humanos básicos, y en ellos prolifera un complejo patrilineal-patrilocal. En tales entornos no son extraños los saqueos de poblados (en los que las mujeres son violadas, raptadas o asesinadas), el infanticidio femenino (asesinato del primer hijo si es una niña), la pr ctica del *sati* (quema de las viudas), el asesinato por la dote (cuando ésta se considera escasa) o la clitoridectom a (ablación del clítoris).

Si bien la estratificación de género se reduce en sociedades matrilineales-matrilocales, en las matrifocales o en entornos patrilocales polig nicos, en la actualidad estos escenarios tienden a disminuir en favor de familias aisladas y formas sociales patrilineales, y en muchos países se ha prohibido la poliginia. Todo ello propicia el aislamiento de la mujer de sus lazos de parentesco, lo que se refleja en el crecimiento de la violencia y el maltrato dom stico de las mujeres. Ince blemente, a finales del s. XX (1996) en Pakistán el 50 % de todos los asesinatos del país son mujeres a manos de sus esposos. Por fortuna, la extensión del movimiento por los derechos de las mujeres y el de los derechos humanos ha aumentado la atención a la violencia doméstica y al maltrato de a las mujeres.

7. G  NERO E INDUSTRIALISMO



Los roles de género han estado cambiando continuamente a lo largo de la historia y, como señala Maxine Margolis (1984), especialmente las actitudes y creencias relacionadas con el trabajo propio de cada género, que han variado como respuesta a las necesidades económicas. Así, en EEUU las mujeres blancas pioneras del Medio Oeste estaban reconocidas como trabajadoras plenamente productivas, tanto en la agricultura como en la industria doméstica, y tras la abolic n de la esclavitud (1862-1865) muchas mujeres negras siguieron trabajando como mano de obra agrícola o trabajadoras dom sticas, aunque ambas en puestos de nivel bajo, de carácter repetitivo y sin calificación. Sin embargo, a partir de 1900 la inmigración europea supuso una fuerza de trabajo masculina que empezó a ocupar en las fábricas los puestos previamente ocupados por mujeres, a lo que se unió la necesidad de menos mano de obra por la proliferación de las m quinas. Todo ello fue generando la idea de que las mujeres no estaban biológicamente preparadas para el trabajo en la fábrica y que “*el lugar de una mujer es el hogar*”.

Sin embargo, dicha idea ha fluctuado a lo largo del s. XX al compás de los cambios económicos. Así, durante los periodos bélicos, con su escasez de varones, dicha idea se desvaneció, fomentándose que el trabajo fuera de casa es un deber patriótico de la mujer; en los periodos de inflación o recesión la cultura del consumo también ha espoleado el empleo femenino para mantener los niveles de vida familiares; muchos empleadores descubrieron que podían aumentar sus beneficios contratando mujeres con salarios inferiores; y, en definitiva, cuando ha existido oferta de trabajo siempre se ha recurrido a la mano de obra femenina para cubrirla, aunque se hayan ido definiendo ciertos trabajos como ocupaciones m s *femeninas*: oficinas, enfermería, enseñanza... Significativamente, en 1960 trabajaba fuera del hogar el 32 % de las mujeres casadas y el 89 % de los hombres casados, mientras que en 1998 lo hacen el 61 y el 77 %, lo que refleja un cambio de ideas espectacular respecto a los roles de género tradicionales. Puesto que ahora las m quinas realizan casi todo el trabajo pesado, la menor fuerza corporal ya no impide que las mujeres trabajen en las fábricas; si ello no ocurre se debe a que se est  desviando la industria pesada hacia los países del Tercer Mundo y los empleos de cuello azul se han reducido del 65 % (1950) al 16 % (2000), con un progresivo crecimiento de los trabajos de servicios e información.

La feminización de la pobreza

El concepto de “feminización de la pobreza” refiere a la creciente representación de las mujeres (y sus hijos) entre los más pobres, muchas de ellas a causa de la crisis económica causada por la partida, incapacitación o muerte de su marido. Su importancia se observa en los datos: si en 1959 los hogares encabezados por mujeres representaban el 25 % de los pobres norteamericanos, hacia el año 2000 suponen el 50 %; si en 1997 los ingresos medios de la familia de una pareja casada era de 51.700 \$, los de una familia mantenida por una mujer sola eran de 15.500 \$ (30 %).

La “Organización Nacional de Mujeres” (NOW), creada por Betty Friedan (n. 1921) en 1966, tiene la feminización de la pobreza como una de sus prioridades, lo que supone, entre otras cosas, luchar por la ampliación de las oportunidades de trabajo para las mujeres y la meta del mismo salario por el mismo trabajo, la carencia de hogar, la atención sanitaria a las mujeres, las guarderías para dejar a los niños durante el horario laboral, la violencia doméstica y los derechos reproductores de las mujeres.

8. ¿QUÉ DETERMINA LA VARIACIÓN EN LAS CUESTIONES DE GÉNERO?

A modo de resumen, hemos visto que los roles y la estratificación de género han variado ampliamente a través de las culturas y de la historia.

En las sociedades forrajeras y en las cultivadoras matrilineales existe escasa estratificación de género. Sin embargo, la competencia por los recursos lleva a la guerra y a la intensificación de la producción, lo que favorece la patrilinealidad y la patrilocalidad.

En las sociedades agricultoras y pastoriles las mujeres fueron perdiendo progresivamente sus roles productivos, lo que acentúa la dicotomía doméstico-público y agudiza la estratificación de género.

En la sociedad industrial las actitudes sobre el género varían en el contexto del empleo extradoméstico femenino. El género es flexible y varía con los factores culturales, sociales, políticos y económicos.

Dicha variabilidad del género en el tiempo y en el espacio sugiere que continuará cambiando y que la biología de los sexos es una amplia base sobre la que pueden construirse una gran variedad de estructuras.

TEMA 15

RELIGIÓN (Kottak)

1. ORIGENES, FUNCIONES Y EXPRESIONES DE LA RELIGIÓN

El antropólogo **Anthony F. C. Wallace** (1966) definió la **religión** como la “*creencia y ritual relacionados con seres, poderes y fuerzas sobrenaturales*”, entendiendo por sobrenatural al reino de lo extraordinario, fuera del mundo observable; algo no empírico, no verificable, misterioso e inexplicable, que comprende seres y fuerzas sobrenaturales. La religión es un **universal cultural**, pero las diferentes culturas conceptualizan lo sobrenatural de formas muy diferentes, y no siempre es fácil distinguir lo natural de lo sobrenatural.

Aunque hay quienes ven en los enterramientos **neandertales** los primeros indicios arqueológicos de religión, lo cierto es que cualquier declaración acerca de cuándo, dónde, cómo y por qué emergió la religión es pura especulación. Sin embargo, ésta ha permitido revelar importantes funciones y efectos del comportamiento religioso.



- Animismo.** Según **Edward B. Tylor** (1871-1958), la religión nació cuando la gente intentó comprender condiciones y eventos que no podía explicar, especialmente la muerte, los sueños y el trance. Puesto que al despertar del sueño y los trances las personas recuerdan las imágenes del mundo de los sueños, se llegó a la conclusión de que **el cuerpo está habitado por dos entes**, uno activo durante el día y el otro durante el sueño y los estados de trance (el *anima*); aunque estos dos entes nunca se encuentran, son vitales el uno para el otro, pues cuando el doble abandona el cuerpo de forma permanente, la persona muere. Según Tylor, éste era el núcleo de las creencias del **animismo**, en tanto **primera formulación religiosa de la humanidad**. En su opinión, la religión evolucionó a través de una serie de etapas para explicar las cosas que la gente no entiende: **animismo** → **fetichismo** → **politeísmo** → **monoteísmo**.
- Mana y tabú.** Algunos seres humanos ven lo sobrenatural como el dominio de un poder impersonal o fuerza que las personas pueden controlar bajo ciertas condiciones. Así, en **Melanesia** se la denomina **mana**, una **fuerza sagrada existente en el universo** que puede residir en personas, animales, plantas u objetos (semejante a nuestra noción de “suerte” o fortuna) y que se puede adquirir por casualidad o trabajando duro para adquirirla. Sin embargo, en **Polinesia** el *mana* no estaba al alcance de cualquiera, sino que vinculado a los cargos políticos: gobernantes y nobles tenían más *mana* que las personas ordinarias, e incluso el contacto con ellos resultaba peligroso y daba lugar a ritos de purificación; puesto que los altos jefes tenían tanto *mana*, sus cuerpos y sus posesiones eran **tabú**. Sea a través de la creencia en seres espirituales (*animismo*) o en fuerzas sobrenaturales (*mana*), **la religión sirve para ofrecer explicaciones**: qué es lo que sucede en los sueños, por qué unas personas triunfan o fracasan en la caza...
- Magia y religión.** La **magia** refiere al **empleo de técnicas sobrenaturales para alcanzar propósitos específicos**, e incluye conjuros, fórmulas y encantamientos utilizados con deidades o fuerzas impersonales. Los magos utilizan tanto la **magia imitativa** para producir el efecto deseado mediante su imitación (muñecos vudú), como la **magia contagiosa**, pensando que cualquier conjuro o cosa que se haga a un objeto afectará a la persona que alguna vez estuvo en contacto con él (uñas, pelo). La magia se puede encontrar en culturas con creencias religiosas diversas, y puede estar asociada con el animismo, el politeísmo y el monoteísmo.
- Ansiedad, control y consuelo.** La religión y la magia no sólo explican cosas y ayudan a las personas a alcanzar metas (**función cognitiva**), también entran en el dominio de los sentimientos (**función emocional**), ayudando a **reducir la ansiedad**. La religión ofrece **alivio emocional**, especialmente cuando las personas se enfrentan a una crisis vital (nacimiento, pubertad, matrimonio, muerte), mientras que las técnicas mágicas pueden **disipar las dudas cuando los resultados están más allá del control humano**; como se dijo a Malinowski, las personas recurren a la magia cuando tropiezan con una laguna en su conocimiento o en su poder de control práctico y tienen que proseguir con su propósito, especialmente cuando se enfrentan a la incertidumbre y al peligro (p. e., los trobriandeses cuando navegaban para controlar el viento, el clima o la pesca).
- Rituales.** El **ritual** se define como el **comportamiento formal, estilizado, repetitivo y estereotipado, realizado de forma seria como un acto social**, en momentos y lugares establecidos (sagrados) y con un orden litúrgico (secuencias de acciones y palabras), cuya **función social** consiste en **crear una solidaridad temporal o permanente** entre personas (es decir, una comunidad social). Aunque se asemeja a una representación teatral, no es así: el **teatro** se realiza en un lugar *secular*, tiene *audiencias* y sus actores *representan* algo, mientras que el **ritual** se realiza en un lugar *sagrado*, tiene *participantes* y sus actores *creen en lo que representan*, además de ser un **acto social**, en el sentido de que sus participantes aceptan un **orden social y moral común**.
- Ritos de transición.** Aunque la magia, la religión y los ritos suelen reducir la ansiedad y calmar los temores, en ocasiones la ansiedad puede surgir *debido* a la existencia del rito. Es el caso de los **ritos de**

transición, aquellas **actividades y costumbres culturalmente definidas y asociadas a la transición de una etapa de la vida a otra**, aunque también pueden señalar cualquier cambio de lugar, condición, posición social o edad. Entre los indios americanos de las praderas el paso de adolescente a adulto suponía el paso por un periodo de aislamiento, ayuno y consumo de drogas en la naturaleza durante el que debía encontrarse con su espíritu guardián; en las culturas contemporáneas incluyen las confirmaciones, los bautismos, la circuncisión, las novatadas...

En general, los ritos de transición tienen **tres fases**: (i) separación del grupo, (ii) liminaridad y (iii) reincorporación. La **fase liminar** es la más interesante, pues en ella las **personas liminares** ocupan posiciones sociales ambiguas, viviendo en un tiempo fuera del tiempo, hallándose separados de los contactos sociales normales y al margen de las distinciones y expectativas ordinarias, en un marcado contraste respecto a la vida social regular. Aunque existen **ritos de transición individuales** (p. e., el candidato a jefe entre los *ndebu* de Zambia), predominan los **ritos de transición colectivos** (muchachos que van a ser circuncidados, novicias candidatas a ser monjas, reclutas al llegar al cuartel); en ese caso, la **liminaridad colectiva** propicia la denominada **communitas**, un espíritu intenso de comunidad y de gran solidaridad, unidad e igualdad, carácterístico entre las personas que experimentan juntas la liminaridad. Los **símbolos liminares** pueden utilizarse para separar un grupo de otro, o incluso de la sociedad en general, e incluso existen “**grupos liminares permanentes**” a cuyos integrantes se les exige mantener características liminares como la pobreza, la humildad, la castidad, la igualdad, la obediencia, la abstinencia sexual, el silencio, una uniformidad concreta o un corte de pelo determinado (sacerdotes, monjas). Con todo ello se pretende **que la identidad como miembro del grupo trascienda la individualidad**, y que los rasgos liminares delimiten la sacralidad de personas, entornos y eventos.

- **Totemismo**. El totemismo, originario de los aborígenes australianos y de los indios nativos norteamericanos, es una práctica religiosa que utiliza **la naturaleza como modelo para la sociedad**. Cada tribu tenía su **tótem particular**, del que se creían descendientes, pudiendo tratarse de un animal, una planta o un rasgo geográfico; por ello, tenían por costumbre no matarlo ni comerlo, aunque este tabú se levantaba una vez al año durante las ceremonias dedicadas al tótem, cuyos ritos anuales se consideraban necesarios para su supervivencia y reproducción. En resumen, los tótems son **emblemas sagrados que simbolizan una identidad común**, ayudando a mantener la unidad social y la solidaridad; por un lado, las diferencias sociales reproducen los contrastes naturales, pues la diversidad natural se convierte en el modelo de separación social; por otro, todos se hallan unidos a un nivel superior al formar parte de la misma naturaleza.

2. RELIGIÓN Y ECOLOGÍA CULTURAL

La **ecología cultural** estudia los **procesos por medio de los cuales los sistemas sociales se adaptan a su entorno**. En ese sentido, es importante analizar cómo las creencias y rituales religiosos, motivados por creencias en seres, poderes y fuerzas sobrenaturales, funcionan como parte de la adaptación de un grupo a su entorno material.

Un ejemplo de ello lo proporciona el **carácter sagrado de las vacas en la India**. Aunque los expertos occidentales lo esgrimen como un ejemplo de cómo la cultura y la tradición impiden el desarrollo de la racionalidad, lo cierto es que las vacas sagradas juegan un importante **rol adaptante en el ecosistema indio**, evolucionado durante miles de años: los indios hacen uso del ganado vacuno como **animal de tiro** para los arados y carros, utilizan su **estiércol** para fertilizar los campos y emplean la bosta seca como **combustible** para cocinar, dado que se quema lentamente y de forma regular; además, su estado familiar no responde a dejación de los agricultores y ganaderos indios, sino a su **adaptación biológica** a una tierra pobre en pastos y a un entorno marginal. Por tanto, el ganado vacuno sagrado resulta esencial para la adaptación cultural india, pues colabora con el agricultor en sus tareas agrícolas, proporciona combustible y fertilizante y resulta asequible de mantener, siendo un ejemplo de cómo una doctrina religiosa (la *ahimsa*, principio religioso de no-violencia que prohíbe matar a los animales en general) se emplea para no destruir un

recurso valioso incluso en tiempos de extrema necesidad.

Otro ejemplo lo proporcionan los **festines promocionados por los big men**. Aunque estos **festines intercomunitarios** suelen realizarse con fines religiosos (homenaje a los antepasados), en realidad tienen efectos en el mundo real, pues (i) al atraer a personas de diversos lugares ayudan a **forjar comunidades regionales** y alianzas políticas, (ii) ayudan a nivelar las variaciones en la producción local mediante la **distribución de recursos** por toda la región, y (iii) evita la diferenciación económica al distribuir la riqueza, actuando como un **mecanismo nivelador y redistribuidor** que ayuda a equilibrar los desequilibrios de acceso a los recursos estratégicos.

3. CONTROL SOCIAL

Puesto que la **religión** tiene significado para los individuos, que interiorizan mediante la fe un sistema de recompensas y castigos, se constituye en un poderoso **medio de control social**, que puede utilizarse en muchos sentidos. Por un lado, las personas que se implican en la actividad religiosa creen que eso funciona, por lo que no cuesta mucho **convencer al creyente** de que las acciones religiosas son eficaces (promesas, sanadores, curanderos, votos...). Por otro lado, la religión actúa mediante una “fuerza sagrada” que entra en la gente y moviliza sus emociones; ya en 1912, Durkheim describió la “**efervescencia colectiva**” que se desarrolla en contextos religiosos, durante los cuales la gente comparte un profundo sentimiento de emoción, alegría y compromiso con su religión.

La religión también puede **inspirar la acción**, como ejemplifican las **cruzadas** y las **jihads** cuando el encuentro entre dos religiones deja de ser pacífico, o cuando sirve para movilizar a la sociedad contra grupos particulares, sea a través de la persuasión o inspirando temor u odio, como ejemplifica la **caza de brujas**, casi siempre hacia individuos pobres y socialmente marginados.

En general, la religión suele prescribir un **código ético y moral** que guía el comportamiento, y cuyo cumplimiento o no acarrea **recompensas** o **castigos**, como ejemplifican los *Diez Mandamientos* de la religión cristiana. Estos códigos morales, **psicológicamente interiorizados**, actúan manteniendo el orden, la estabilidad social y el *statu quo*, así como orientando el comportamiento.

4. TIPOS DE RELIGIÓN

A pesar de ser un **universal cultural**, las religiones forman parte de **culturas particulares**, por lo cual las diferencias culturales asoman en las creencias, prácticas e instituciones religiosas. En base a ello, **A. F. C. Wallace** (1966) identificó **cuatro tipos de religión**: chamanística, comunal, olímpica y monoteísta.

- **Chamanismo**. Práctica de los **forrajeros**, es la forma religiosa más simple. “**Chamán**” es un término general que engloba a sanadores, hechiceros, médiums, espiritistas, astrólogos, quirománticos y adivinadores. Sin embargo, los chamanes no son cargos religiosos a tiempo completo, sino **figuras religiosas a tiempo parcial** que median entre las personas y los seres y fuerzas sobrenaturales, situándose simbólicamente **al margen de las personas ordinarias** asumiendo un **rol diferente** de sexo o género, a menudo a través del travestismo. Así, entre los *chukchee* (Siberia) los chamanes varones imitan la vestimenta, el discurso, el peinado y los estilos de vida de las mujeres, tomando como maridos y compañeros sexuales a otros hombres; y entre los indios *crow* (EEUU) se reserva a los *berdaches* ciertos cometidos rituales.
- **Religiones comunales**. Práctica de los **productores de alimentos**, esta modalidad religiosa cuenta con **chamanes**, pero también con **rituales comunitarios**, como ceremonias de cosecha y ritos de transición, aunque sigue careciendo de especialistas religiosos a tiempo completo. En general, suelen creer en varias deidades (**politeísmo**) que controlan diversos aspectos de la naturaleza.
- **Religiones olímpicas**. Surgidas con la **organización estatal**, esta modalidad aporta los especialistas religiosos a tiempo completo o **sacerdocio profesional**, organizado jerárquica y burocráticamente. En

general, las religiones olímpicas son **politeístas**, e incluyen **dioses antropomorfos** poderosos (*panteones*) con funciones especializadas, como dioses del amor, de la guerra, de la muerte...

- **Monoteísmo**. Teopica de los estados e imperios, esta modalidad religiosa posee **religiones modernas organizadas** (judaísmo, cristianismo, islamismo), y asume que todos los fenómenos sobrenaturales son manifestaciones de (o se hallan bajo el control de) un **Ánico ser supremo** eterno, omnisciente, omnipotente y omnipresente.

5. LA RELIGIÓN EN LOS ESTADOS



Según **Robert N. Bellah** (1978), las “**religiones de rechazo del mundo**”, como el **cristianismo**, surgieron en las civilizaciones antiguas, junto a la escritura y al sacerdocio especializado, y propugnan el **rechazo del mundo natural** (mundano, ordinario, material, secular) y la búsqueda de un **plano más elevado de realidad** (sagrado, trascendente, inmaterial).

En el **cristianismo**, con **sacerdotes profesionales** y una **rigida jerarquía**, las nociones de salvación y vida postrera dominan la ideología. Sin embargo, el **protestantismo** carece de tal estructura jerárquica y sus ministros poseen un papel disminuido, pues se acepta que cualquier protestante tiene **acceso sin mediadores** a lo sobrenatural. Obviamente, este **enfoque individualista** encaja con la ideología capitalista y la cultura norteamericana; como ya señal³ **Max Weber** (1864-1920) en “*La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*” (1905), el desarrollo del capitalismo requería que los **valores católicos** (felicidad inmediata, sumisión, aceptación de la situación, colectividad) fuesen sustituidos por unos valores más compatibles con la economía industrial como los **valores protestantes** (el éxito es una señal del favor divino, búsqueda del éxito económico, orientación al futuro, ascetismo, individualidad, honradez, trabajo duro). Por tanto, el enfoque individualista del protestantismo se mostr³ compatible con la necesaria e ineludible ruptura con los lazos con la tierra y los parientes que exigía el industrialismo.

Sin embargo, entre 1967 y 1998 los protestantes se han reducido en EEUU, pasando del 67 al 59 %, mientras que los católicos han subido discretamente del 25 al 27 %, siendo notable el ascenso de “otras religiones” del 2 al 6 %. En cualquier caso, las **variaciones regionales** son notables en cuanto a filiación religiosa y pertenencia a iglesias, así como se constata que **la filiación religiosa varía con la edad**, dado que las personas mayores son más proclives a pertenecer a un grupo religioso (73 %) que los jóvenes (65 %).

6. RELIGIÓN Y CAMBIO

- **Movimientos de revitalización**. En general, la religión suele ayudar al mantenimiento del orden social, denominándose fundamentalistas a quienes buscan imponer dicho orden a través de la estricta adherencia a estándares, creencias, reglas y costumbres tradicionales. Sin embargo, la religión también puede ser un instrumento de cambio, e incluso de revolución, como ejemplifican los movimientos de revitalización.

Los movimientos de revitalización son movimientos sociales que se producen en periodos de cambio, en los que surgen líderes religiosos que emprenden el cambio o la revitalización de la sociedad. Ejemplos de ello son el propio cristianismo en sus orígenes en Palestina frente a la dominación romana, o la revolución islámica de los ayatol³s en Irán. Otro ejemplo nos lo ofrece la religión de Handsome Lake, surgida en 1800 entre los iroqueses (Nueva York, EEUU). Dispersados en pequeñas reservas por los colonos norteamericanos tras su victoria sobre los ingleses, a quienes habían prestado su apoyo, e incapaces de practicar la horticultura y la caza tradicionales en sus tierras, los

iroqueses se volvieron bebedores y empezaron a disputar entre ellos. Bebedor empedernido, Handsome Lake era jefe de una de las tribus, pero empezó a tener visiones de mensajeros celestiales, quienes le advertían que si los iroqueses no cambiaban sus hábitos serían destruidos; decidido a que aquello no sucediera, su plan consistió en imitar las técnicas de cultivo europeas, en abandonar los grupos de filiación matrilineal por matrimonios más permanentes y en abandonar sus típicas casas comunales alargadas por residencias familiares individuales. Todo aquello acabó convirtiéndose en una nueva iglesia y religión que ayudaron a sobrevivir a los iroqueses en un entorno modificado.

- **Sincretismos.** Los sincretismos consisten en mezclas culturales, incluidas combinaciones religiosas, que surgen de la aculturación, es decir, del intercambio de rasgos culturales entre culturas que se encuentran en contacto continuado. Ejemplos de ello son la *santería* cubana, el *candomblé* afrobrasileño y los *cultos cargo* melanesios.

Los cultos cargo son movimientos de revitalización que emergen cuando una cultura nativa mantiene un contacto regular con las sociedades industriales y desea imitar su comportamiento, pero carece de su riqueza, tecnología y nivel de vida, por lo que actúa manipulando sus símbolos y estilo de vida. La denominación procede de los bienes europeos que los nativos veían descender de los barcos y aviones (*cargos*), que empezaron a tratar como objetos sagrados; puesto que los europeos que los utilizan tienen riquezas, deben conocer el *secreto del cargo*, el cual aspiraban a conocer a través de su imitación (p. e., empleando latas al hablar a modo de micrófono, adorando un mástil con un pedazo de tela a modo de bandera o fabricando una pista de aterrizaje para atraer a los aviones con el *cargo*). Los cultos cargo también mezclan creencias aborígenes y cristianas, como la creencia en muertos que vuelven a la vida y la resurrección, o asemejando los colonos blancos a sus *big men*; obviamente, cuando los europeos rehusaron distribuir sus riquezas los nativos invocaron la intercesión de seres sobrenaturales para castigarlos. En definitiva, los cultos cargo son respuestas religiosas a la expansión de la economía capitalista mundial, pero con resultados políticos y económicos; de hecho, sirvieron como cimiento de la acción política, pues la participación común en el culto proporcionó a los melanesios una base de intereses comunes que abrió la vía hacia los partidos políticos y las organizaciones económicas.

- **Una nueva era.** En la actualidad, se detecta un declive de las religiones formalmente organizadas y un ascenso del secularismo. Los humanistas seculares tienen como punto de debate la revista trimestral *Free Inquiry*, pronunciándose contra la religión organizada, sus pronunciamientos dogmáticos, sus agendas sobrenaturales y las visiones oscurantistas de líderes religiosos que pretenden informarnos del *punto de vista* de Dios.

Sin embargo, tampoco se debe obviar que las orientaciones espirituales sirven de base a nuevos movimientos sociales en busca de significado a la vida, como las religiones *New Age*, que se han apropiado de los símbolos, entornos y prácticas religiosas de los indios nativos norteamericanos; o los nuevos movimientos religiosos, como el *Movimiento Raeliano*, que promueve la clonación como forma de alcanzar la *vida eterna*. Sin embargo, no todas las pretendidas religiones reciben reconocimiento oficial, como ejemplifica la *Cienciología*, reconocida en EEUU pero perseguida en Alemania.

7. RITUALES SECULARES

Algunos antropólogos distinguen entre rituales sagrados y rituales seculares, entendidos como aquellos comportamientos formales, sin variación, repetitivos, estereotipados, serios, que se dan en situaciones no religiosas. Sin embargo, siempre queda abierto el debate sobre lo que es religioso y lo que no lo es, no ya entre culturas con diferentes conceptos de la religiosidad, sino también en el seno de una misma cultura.

Obviamente, el comportamiento secular puede presentar paralelos evidentes con el religioso, lo que se observa en el análisis de las visitas a uno de los parques temáticos de Walt Disney o *Disneylandia*. Las creaciones y productos de Disney son fuerzas importantes en la enculturación infantil, y el éxito de sus parques responde a años de preprogramación en la mentalidad occidental.

Muchas religiones dan gran importancia a los lugares sagrados y santuarios (títems, piedras fáticas, bosques sagrados, ríos purificadores), y la visita a *Disneylandia* contiene gran parte de los atributos de una peregrinación religiosa. Según el antropólogo Alexander Moore, en *Disney World* se puede distinguir entre un dominio externo o secular, donde se concentran los moteles, hoteles, restaurantes, cámpings, aparcamientos y centros de ocio, y un dominio interior o sagrado, donde se encuentra el Reino Mágico, unidos por un monorraíl que hace de puente entre ellos. Moore hace un paralelismo entre la visita al parque y un rito de paso, desde el mundo secular al sagrado a través de una fase de liminaridad (el monorraíl) en el que los viajeros renuncian temporalmente al control de sus destinos hasta que la sábita aparición del Reino Mágico representa el renacer y la culminación de la visita, dando por finalizada la transición.

Por otra parte, la estructura y las atracciones del Reino Mágico están pensados con la intención de representar, recordar y reafirmar los valores de la sociedad norteamericana, recordando su historia, presidentes, personajes, capacidad tecnológica, creatividad, mitos y valores, que siempre perdurarán; la yuxtaposición del pasado, presente, futuro y la fantasía simboliza la eternidad, presentando a Walt Disney como a una figura mítica, creador de un cosmos a partir del caos.

Reconociendo la religión

Aunque algunos antropólogos limitan el término “ritual” a aquellos tipos de comportamiento que comportan emociones especiales, intenciones no utilitarias y entes sobrenaturales, muchas personas lo emplean en un sentido más amplio; así, mientras algunos ven el fútbol como simplemente un deporte, otros lo identifican como un ritual público. De hecho, pretender separar la diversión de la religión es un concepto etnocéntrico, pues muchas personas encuentran en la diversión (p. e., las ceremonias en torno a los sepulcros de Madagascar, en las cuales la gente se emborracha, se atiborra y se permite incluso libertades sexuales) lo que otras encuentran en los ritos religiosos, las creencias y las ceremonias.

Además, la distinción entre sagrado y profano no depende de las cualidades intrínsecas del objeto sagrado, sino de la interpretación que se haga de él; así, mientras algunos ven en un títem una simple talla de madera, otros lo identifican como un ser real y poderoso. Por tanto, si una rana o un gusano pueden ser elevados a un nivel sagrado, ¿por qué no los productos de la cultura popular y comercial?

TEMA 11

SEXO Y SOCIALIDAD. ETNOGRAFIAS COMPARATIVAS DE OBJETIVACION SEXUAL.

La teorización de la sexualidad humana se ha convertido en una tarea básica para los teóricos sociales, dedicados a la elaboración de nuevas teorías de la persona, la identidad y la corporalidad humana. El nuevo pensamiento sobre la sexualidad humana surge:

—¼ Del feminismo radical

—¼ De los gays

—¼ De las lesbianas y la teorización *queer*

1/4 De la historia social

1/4 De la antropología.

Esto es casi siempre, el construccionismo social, los construccionistas sociales, siguen el punto de vista histórico de Michael Foucault, sobre la sexualidad humana. Su finalidad es establecer que la sexualidad humana, lejos de ser un fenómeno natural, ha de ser explicado a través de instintos fijos e inherentes, y de otros determinismos biológicos. Características:

1. Es fundamentalmente una construcción y una contingencia

2. Está formado por el orden jerárquico de las normas sociales dominantes y por los discursos ideológicos y opresivos de la ciencia moderna

3. Está reinventada por sujetos totalmente individuales constituidos a través de sus deseos sexuales, que pueden resistir el poder de tales construcciones discursivas, formar nuevas comunidades sexuales, forjar subculturas liberadoras y definir sistemas de valores que respetan la diversidad y las opciones.

La negativa de los construccionistas sociales radicales a que haya algo dado o natural en los órganos sexuales y en la sexualidad humana, corresponde a las metas de la política sexual radical:

1/4 La plena realización de todas las potencialidades humanas

1/4 Una completa autonomía

1/4 Total liberación respecto a las normas y restricciones

Este pensamiento, sitúa a la identidad sexual en el centro de la teoría social, pues afirma que las identidades sexuales forman el núcleo de todas las identidades sociales y determinan en parte el posicionamiento social. El deseo es el núcleo básico de la identidad, la identidad requiere continuidad y la continuidad de la persona, no es el despliegue de una verdad biológica, sino de la historia autorrealizada. Según este manifiesto hipereexistencialista, somos libres para elegir quien ser y como realizar nuestros deseos sexuales.

El construccionismo social radical, pone en entredicho también la distinción feminista entre sexo, identidad sexual biológica, natural y género, la identidad construida socialmente. Esto hace que la corporalidad sexual sea terreno privilegiado para comprobar la construcción discursiva de lo real y de lo material. Las primeras feministas se oponían a las ideologías patriarcales, que reducían la contribución principal de las mujeres a la sociedad, a su capacidad biológica para la crianza y la reproducción, las nuevas teorías del género, se ocupan de la subjetividad histórica de los individuos sexuales y la corporalidad de la identidad sexual, considerado como algo indeterminado, ambiguo y múltiple (Morris 1995)

Para Butler (1990,1993), una persona no es mujer, sino que actúa como mujer, mujer es una ficción reguladora, nunca está limitada por un cuerpo anatómico, ya que mientras que la identidad de un individuo, depende de su identidad sexual, esta identidad, puede no hallarse fácilmente en el cuerpo.

El individuo como efecto de su deseo sexual (que le da forma la actividad erótica, más que la genitalidad), es lo que los construccionistas sociales, interesados por la sexualidad humana tratan de conceptualizar.

La noción de sexualidad que trata de apuntalar no se basa etnográficamente en ninguna realidad social

particular, por ello resulta algo abstracta y posiblemente refleje una objetivación occidental. Más que contextualizar la sexualidad, los deconstruccionistas sociales radicales, la dan por sentada y la identifican con el deseo sexual como un campo separado, al igual que la experiencia erótica, el amor, el sexo, el deseo, la representación sexual... Algunos autores como Butler discuten que la reproducción biológica no es un asunto importante a tener en cuenta cuando se reflexiona sobre el género en nuestro concepto occidental de fin de milenio.

Los antropólogos han mostrado sucesivas veces que la gente experimenta el sexo incrustado en la reproducción terrenal (incluyendo: el familiarismo, cuidado material y emocional de sí mismo, trabajo para conseguir recursos, cuidado de la casa, dar vida para asumir la paternidad), y cualquier cultura, relaciona los discursos sobre el sexo con asuntos como la procreación y la fertilidad. Por ellos se necesita teorizar la relación entre los placeres del cuerpo y la reproducción fálica.

Nuestra meta es problematizar la sexualidad como un campo identificable de forma inmediata al mostrar que el uso utópico y transgresor de la sexualidad en occidente depende en gran medida de que se constituya como una esfera separada del dominio de lo mundano, el amor y la socialidad.

EL SEXO SAGRADO DE BATAILLE: TRANSGRESIÓN, SACRIFICIO Y ORIGEN.

Bataille, ejemplifica una estrategia modernista por la que la sexualidad se constituye en trascendente y transgresiva en virtud de su completa separación de la naturaleza, de la biología y de la vida mundana.

— Insiste en una dialéctica del tabú y de la transgresión, que nos permite explorar el modo en que incluso las sexualidades transgresivas se ven involucradas en una sociedad normativa.

— La filosofía de Bataille, es que maniquea (principio de uno bien y otro mal), la sociedad existe a través de la productividad positiva del trabajo, del orden, de los tabúes y de la moralidad, la participación política y la solidaridad social, pero estos valores profanos e ideales morales, no son suficientes para hacernos humanos. Sin lo sagrado (negatividad sin causa) y el erotismo (exceso transgresivo), no seríamos capaces de dar sentido a lo absurdo y a la falta de sentido a la muerte, al ser demasiado real, sería imposible.

— La cultura debe reconocer que la vida social, tiene dos caras, una racional y ordinaria y otra destructiva y sagrada, y que el verdadero materialismo, no se ubica en la fuerza reproductiva de la materia y la reproducción sino que por el contrario, en la creatividad del espíritu puro, en el horror de la pérdida, del deterioro y de la muerte. Experimentar lo sagrado por medio de las convulsiones inducidas por el orgasmo o por la visión de un cuerpo muerto, constituye la esencia de la humanidad.

— Su economía sexual es escatológica: el trabajo y la razón deben ser desbaratados por el erotismo, forma violenta de gastar energía y acelerar la disolución de los límites del yo.

— El erotismo o muerte del sujeto en el orgasmo, es condición necesaria para alcanzar la trascendencia (la experiencia interna de la pérdida del yo), es también la única forma de verdadera comunicación.

— La sexualidad erótica, reposa más allá de la muerte biológica, desafiamos a la muerte y alcanzamos la trascendencia, no prolongándonos a través de los otros, teniendo hijos, sino llevando a cabo experiencias transgresoras, místicas y extáticas, como la actividad erótica y observando cadáveres y moribundos.

— Insiste en que la finalidad del libertinaje es perderse con el fin de asemejarse a Dios (Bataille propone un sistema religioso en que la prostituta ocupa el lugar que no se le ha concedido a María, María da vida al hijo de Dios, la prostituta incita al hombre para que se convierta en Dios. Para él la

carne esÂ perecedera, grotesca, pero sagrada. El canal a travÃs del que se consuma esta experiencia es la vagina femenina, la de la madre, la mujer mÃs prohibida o la de una prostituta.

ï¼ La vagina femenina es el objeto mÃs obsceno, mÃs tabÃ y mÃs sagrado.

ï¼ Cuando el cuerpo, se utiliza para fines no reproductivos, esÂ sagrado, x.q. es corruptible y mortal.

ï¼ El orgasmoÂ como experiencia extÃticaÂ gana en misticismo si se alcanza en proximidad a un cuerpo muerto,Â pues tanto la muerte como la fornicaciÃn estÃn muy cerca de la indiferenciaciÃn y de la pÃrdida de la individualidad.

ï¼ Hay dos aspectos de la nociÃn de erotismo de Bataille:

1.Â El modo en que su lectura de Marcel Mauss se aleja de LÃvi-Strauss. LÃvi-Strauss y Bataille, interpretan la forma arcaica de intercambio que representa el don de un hecho social, que no puede reducirse al funcionamiento utilitario de la economÃa burguesa. La critica de LÃvi-Strauss a Mauss, se centra en el hau maorÃ- como obligaciÃn de regalar recÃprocamente, de lo que se abstrae el intercambio, bÃsico en su definiciÃn de cultura como comunicaciÃn y orden simbÃlico. , peroÂ el significado de regalo para Bataille, se basa en el potlatch, el intercambio arcaico no tiene que ver con el imperativo moral de la reciprocidad del regalo, sino con el exceso y la violencia, una forma gratuita de gasto. Ambos interpretan la sexualidad dentro de una economÃa general, que marca el paso de la naturaleza a la cultura. Pero mientras queÂ LÃvi- Strauss analiza el tabÃ del incesto,Â Bataille considera que la instituciÃn del tabÃ del incesto es un requisito para su violaciÃn, para Â el sexo es reproductivo, natural y animal, y cuando se realiza en el seno domÃstico y profano de la conyugalidad es un mero expediente social positivo, la circulaciÃn de mujeres entre grupos sociales no es un riesgo cultural de nuestra humanidad distinto del deseo erÃtico y de la transgresiÃn del tabÃ (para ambos las mujeres son el don supremo,Â para LÃvi-Strauss, las mujeres son objeto de intercambio y los hombres los que lo realizan, para Bataille los hombres trascienden su naturaleza y se transforman en humanos, no por el intercambio, sino por la profanaciÃn del don puro (las mujeres), ellas son seres naturales, que se abandonan a si mismas, no sufren la pequeÃa muerte (orgasmo), como los hombres y no experimentan la trascendencia. Por ello en el orden tanto econÃmico como simbÃlico, las mujeres son las intermediarias a travÃs de las que los hombres construyen la cultura en contra de la naturaleza, a travÃs del intercambio recÃproco, la transgresiÃn y el gasto.

2.Â No considera que el despertar sexual se deba a la satisfacciÃn fÃsica. Un cuerpo torturado y otro que fornicar alcanzan el mismo grado de Âxtasis.

ï¼ En el erotismo de Bataille,Â la sexualidad se sitÃa fuera de la sociedad y opuesta a ella. Ha de considerarse como una nueva forma de absolutismo moral basado en el ansia y la transgresiÃn prohibidas que tiene muy poco que ver con lo que hoy se califica de pornografÃa.

ï¼ La pornografÃa es mÃs bien una modalidad de servicio a travÃs del cual se satisfacen las necesidades de placer de los consumidores individuales. La pornografÃa “suave” o la “corriente principal” es una forma de energÃa sublimada, basada en la complementariedad del trabajo de los trabajadores del sexo y del tiempo de ocio de los clientes. Puede ser que el sexo del porno, estÃ mÃs cerca de una visiÃn de la sexualidad reichiana que de la batailliana.

La introducciÃn por parte deÂ ReichÂ a la sexualidad no occidental fue a travÃs de Malinowski, sulibro “la funciÃn del orgasmo” (1927), se inspira en las descripciones de Malinowski sobre la sexualidad de los trobriandeses.

Reich

ii—¼Â Adopta la postura roussoniana de queÂ la cultura occidental y su distorsionada moralidad han excluido la verdadera expresiÃ³n de placer sexual.

ii—¼Â La moralidad, segÃºn Â©l,Â no deberÃ­a ser un asunto de reglas impuestas desde fuera (por el estado o la iglesia), sino la respuesta de un individuo sano a las distintas situaciones de la vida.

ii—¼Â ElÂ estado natural del cuerpo es estar sano, satisfecho y radiante con energÃ­a positiva.

ii—¼Â SuÂ crÃ­tica de la cultura occidental fue opuesta a la de Bataille. Reich se asignÃ³ la tarea de hacer racional y positiva la sexualidad, en una sociedad en que Â©l la veÃ­a irracional y opresiva.

ii—¼Â Centro suÂ atenciÃ³n en la expresiÃ³n material y neutral en cuanto al gÃ©nero deÂ placer sexual: el orgasmo o la libido:

oÂ LaÂ libidoÂ era menos unaÂ situaciÃ³n mental que una sustancia objetiva equiparada a la fuerza vital (elÂ Â©lan vital), onda de energÃ­a que se esperaba medir cuantitativamente.

oÂ ElÂ orgasmoÂ lo consideraba unaÂ liberaciÃ³n involuntaria, la perdida virtual de la conciencia y la pÃ©rdida del control sobre los movimientosÂ corporales.

ii—¼Â ElÂ sexo sano era una rendiciÃ³n extÃ©tica, que no dependÃ­a del cambio de pareja, por el contrario, esperaba que pudiera alcanzarse de forma especial entre individuos equilibrados, que formasen una relaciÃ³n duradera, basada en la verdadera comunicaciÃ³n.

ii—¼Â Al ser las relaciones sexuales, inseparables del orden social, ReichÂ promoviÃ³ activamente reformas sociales, (entre otras: viviendas sociales, abolicÃ³n de leyes antiaborto y antihomosexuales, nuevas leyes de matrimonio y divorcio, control de natalidad y anticonceptivos libres, guarderÃ­as en el lugar de trabajo y educaciÃ³n sexual),destinadas a liberar la energÃ­a sexual de todos los individuos.

Reich y Bataille buscaban un nuevo orden moral, mientras queÂ ReichÂ basaba su modelo en la autorregulaciÃ³n de los deseos naturalmente buenos y mesurados, libres de la compulsiÃ³nÂ y de la imposiciÃ³n externa,Â BatailleÂ defendÃ­a la idea de que la sexualidad no es algo de lo que habÃ­a que gozar, sino experimentar como un sacrificio religioso, por medio de la vergÃ¼enza, la culpa y la transgresiÃ³n.Â El concepto de Bataille era religioso por naturaleza y se basaba en la interiorizaciÃ³n heteronÃ©mica de lo sagrado, que ubicaba mÃ¡s allÃ¡ de la moral, la racionalidad y de la socialidad.

Estos dos pensadores han tenido gran influencia en las ideas contemporÃ¡neas de la sexualidad humana, y por quÃ© los construccionistas desearÃ­an prescindir de Reich por “naturalizador”, mientras alaban a Bataille como una autoridad en el campo de la transgresiÃ³n y en el de las experiencias y discursos de transgresores.

La objeciÃ³n de los autores no es menos clara: tienen dudas de si los comportamientos transgresores iluminan los discursos normativos, mejor que los comportamientos no transgresores. En el punto de vista de Bataille, los transgresores representan identidades sociales marginales cuya subjetividad social, queda definida como especialmente sexual. Crean sus singulares identidades individuales al transgredir las normas dominantes que ellos rechazan. Por lo que no es sorprendente que su sentido de la identidad, acabe constituyendo un discurso incluso antes de que se viva como experiencia corporalizadora.

TRANSGRESIONES REGULADAS ON LINE: EL INTERCAMBIO DE IMÃ“GENES ERÃ“TICAS EN INTERNET.

ElÂ intercambio de imÃ¡genes erÃ3ticas en IRC (Internet Relay Chat),Â define un marco etnogrÃ¡fico muy concreto, es un sistema de comunicaciÃ³n en tiempo real, vÃ­a Internet, por medio del intercambio de

renglones de texto mecanografiados. Esto permite la actividad de “intercambiar imágenes eróticas”: la circulación, intercambio, acumulación y consumo de representaciones sexualmente explícitas. Además el chat, puede erotizarse como representaciones, flirteos, conversaciones calientes y gratas, sexo cibernético, en el que el encuentro real entre participantes, se concierte en “ algo como formar parte de una acción de pornografía interactiva”.

—¼ La sexualidad parece haber sido descorporalizada.

—¼ El intercambio de imágenes eróticas por medio del IRC, constituye la sexualidad en una esfera objetivada a la vez que transgresora y separada de la vida mundana. Los participantes ven el intercambio de imágenes eróticas y el chateo como un lugar de transgresión sexual y como un “ir más allá”, lo que incluye mirar las cosas prohibidas y no experimentadas anteriormente, así como manifestar deseos en relación a las imágenes o a través de la conversación o de las fantasías con los demás (x.e. las mujeres que hablaron con Slater reconocieron que les permitía explorar la bisexualidad, exhibicionismo, sexo en grupo y promiscuidad, deseos que son tabúes en la vida off-line)

1. Estos placeres y transgresiones dependen de una clara separación de la vida real: son actividades sin compromiso y sin consecuencias, los recursos materiales de que dependen quedan fuera de la vista y se experimentan como si no hubiese ninguna escasez.

2. La sexualidad del IRC, es un mundo construido dentro de la corriente principal de la pornografía, no hay preocupaciones ni peligros (x.e. enfermedades), no hay compromisos duraderos, la realización no plantea problemas, el deseo es inagotable, los cuerpos no fallan... Nada externo daña la integridad de lo sexual. No solo la procreación queda excluida, también suprime el trabajo de reproducir la vida diaria (no hay familia, trabajo..)

—¼ Tanto la pornografía como su circulación por el IRC, dependen del trabajo de erotización, son mundos de mero consumo en los que el momento de producción (hacer la foto), se considera un momento sexual tanto para los modelos como para los fotógrafos.

—¼ Lo apartado del IRC y de su campo sexual, depende de esta capacidad de absorberlo todo dentro de este momento sexual imperturbado (x.e. referencias hacia el cuidado del cuerpo “ acabo de darme un a ducha” tienden a ser erotizadas). Todo es o puede ser erotizado o “pornografizado”.

—¼ Pornografizar al otro es absorberlo es este lugar de deseo, fuera de las preocupaciones. La sexualidad no es un fin en si misma. El sentimiento de pornografizar al otro puede hallarse en una de las más comunes declaraciones hechas en este campo, prácticamente todo el mundo admite que el sexo cibernético es aburrido y que ellos no miran mucho las imágenes. Les gusta flirtear, hablar de sexo, cambiar imágenes... Lo que atrae es un ambiente sensual, más que estéril orgásmicos. Estas practicas los usuarios las consideran “adictivas”.

—¼ Estas experiencias de la separación de la sexualidad objetivada en un lugar utópico fuera de la vida diaria son bastante reales para los participantes y es un componente de su mundo. Podría argumentarse que mucho de lo observado, por el autor, tiene como meta encontrar una vía de vuelta a las versiones cotidianas de la sexualidad y la familia. Este punto debe ser elaborado a varios niveles:

1. Aunque los participantes son conscientes de la naturaleza preformativa de sus identidades y encuentros on-line, tienen una creencia sólida en la autenticidad. De ahí que la performatividad no se asuma como deconstrucción de nociones de identidad, sino como una serie de temas sobre el engaño y la credulidad, tratando los acontecimientos como ocasiones para placeres puramente inmediatos, y para idear estrategias para “autentificar” a los demás. Se supone que la exploración del deseo no produce sexualidad, sino que desarrolla la que ya existe. A este respecto la ideología de la sexualidad, no es deconstructiva, sino

libertaria: todo funciona, pero nada resulta puesto en duda de modo particular. Esta ideología utiliza a la sexualidad como un lenguaje a través del cual un auténtico yo halla, su propia normalidad, incluso por medio de acciones que los extraños pueden considerar extremas.

2. Mantener el ambiente sexualizado del IRC requiere trabajo de reproducción social: organizar y supervisar los foros, socializar nuevos miembros... Para muchos la preocupación tecnocrática por ordenar este mundo social, es más importante que la sexualidad que contiene. No quiere decir que el campo de intercambio sean órdenes normativos x.e. hay una gran vigilancia para evitar unos temas pornográficos infantil, bestialismo y violación, a esto se da un sentido libertario: “La gente puede hacer lo que quiera, mientras no lo haga aquí”, ocurre lo mismo con la homosexualidad masculina.). Un ejemplo de la normatividad de la transgresión del IRC, nos lleva de la sexualidad a la economía, imágenes gratuitas, es un mundo obsesionado con reglas y tasas de intercambio.

1/4 El espacio para la fantasía en la sexualidad on-line, reside en un progresivo de una a una rutinario on-line y off-line, definido como “real” por los participantes.

1/4 El sentido etnográfico, de la manera en que se trata por los participantes el intercambio de imágenes como un mundo aparte respecto de la vida real o conectado a ella, es muy variado hay al menos tres puntos de vista,

Pueden hablar de actividades relacionadas con las imágenes eróticas como mero juego “es divertido”. Es lo más frecuente, ofrece explorar varios tipos de diversión no accesibles off-line. El juego está limitado, saben que a menos que se base en cuerpos auténticamente reales off-line, nada de esto podrá tomarse en serio. Tomar como real el mundo on-line es una noción patológica articulada solidamente. El peligro de tomar fantasía por realidad, se debe no solo a la credulidad, sino también a la alineación, así en este contexto: vida real = cotidianidad. Un alto porcentaje de las conversaciones son sobre la vida diaria. Los encuentros son intensos, pero sin compromiso. Este escapismo puede tender en dos direcciones diferentes:

1. la realización, querer “consolidar” o alargar esa ciberrelación, llegando a quedar..., la ética de la vida cotidiana, se introduce y pueden llegar a ser relaciones románticas, monógamas...

2. Pueden utilizarse para erotizar la vida cotidiana y familiar, como un afrodisíaco para la vida real. La vida doméstica es compatible con la sexualidad on-line.

El compromiso etnográfico en el ciberespacio, muestra que lejos de ser el campo de los sin ley, de la transgresión, el peligro, liberación de ataduras, tabúes y de lo profano, la sexualidad on-line, se experimenta por parte de los participantes como si fuera un lugar que, al ofrecer una libertad total para transgredir (por carecer de ataduras físicas), les permite considerar todas las promesas de modernidad, pero para luego constreñirlas dentro de estrictas limitaciones normativas. Estas estructuras casi durkheimianas de la socialidad, no sólo regulan su porción particular del ciberespacio, sino que lo hacen con unas normas que lo llevan muy cerca de la esfera mundana y doméstica de la que, la sexualidad transgresiva que contiene, escapa y pone en entredicho.

Una comprensión apropiada de esta forma altamente objetivada de sexualidad, exige que se la compare con formas de sexualidad que no parecen tan alejadas de la socialidad mundana y reproductiva.

REPRODUCTIVIDAD SENSUAL EN EL AMAZONAS: “DOS HACIENDO” SEXO ENTRE LOS HUAORANI

La residencia común es la casa larga, que es la base de la socialidad para los huaorani de la Amazonia ecuatorial, que practican la sensualidad como expresión corporal de la participación en las

relaciones.

ĩ—¼Â Poblaci3n:Â dividida en redes dispersas de casa largas, con matrimonio intergrupar, separadas por anchos espacios de bosque no ocupado. Formadas por unosÂ 10 aÂ 30 miembros, las casas largas se suelen ocupar por:

oÂ Una pareja mayor (un hombre casado, con una, dos o tres hermanas)

oÂ Sus hijas (si est3n casadas, con sus maridos e hijos)

oÂ Hijos solteros

ĩ—¼Â LasÂ casa largas aliadas o de matrimonio intergrupar, forman agregados regionales laxos. Se evitan los contactos con grupos pertenecientes a otros agregados (enemigos potenciales)

ĩ—¼Â Relaci3n entre corresidentes: son m3s intimas, afables y pr3ximas que entre parientes de sangre que viven en casas largas diferentes.

ĩ—¼Â Matrimonios: la mayorÂ a uxoriocales, se llevan a cabo entre primos cruzados. Los hombres, que inician su vida de casados en los grupos de vivienda de sus esposas casi como extra3os, van siendo incorporados gradualmente a medida que van teniendo hijos.

ĩ—¼Â Las diferencias de g3nero e intergeneracionales se minimizan, mientras se valora mucho la autonomÂ a personal, el igualitarismo y compartir casas largas.

ĩ—¼Â Las personas y comunidades se conceptualizan, a trav3s de una experiencia acumulativa basada en la vida com3n, unos al lado de los otros, dÂ a tras dÂ a, desarrollan una fisicidad compartida, de mayor significado del que derivarÂ a de los lazos geneal3gicos. El compartir convierte a los corresidentes en una substancia 3nica, de modo que la gente que habita la misma casa se hace de la misma substancia. Comparten enfermedad, vivienda...

ĩ—¼Â La vinculaci3n sensual, tan difundida como el compartir comida, despliega un aspecto del placer de vivir en compa3a. TodosÂ participan en el bienestar de todos, a m3s tiempo juntos, m3s iguales se hacen.

ĩ—¼Â La sensualidad no se centra en los genitales, ni es dominio de la heterosexualidad adulta, no debe equipararse al placer sexual. Los ni3os buscan el placer tanto como los adultos, ya que no se requiere madurez sexual. La cultura huaorani, no erotiza la sensualidad, ni diferencia el placer genital de otros placeres corporales (x.e. no se distingue el placer de la relaci3n sexual, del placer de un ni3o/a de tres a3os que acaricia el pecho de su madre que le est3 alimentando. Es muy dif3cil comprender para los occidentales que estas relaciones 3ntimas no est3n erotizadas. La necesidad de confortabilidad y de contacto f3sico no se interpreta como sexual, y el deseo de afecto no se toma como deseo de sexo.

ĩ—¼Â La sexualidad no se utiliza nunca entre los miembros para establecer diferenciales de poder o para transgredir normas sociales. Para ellos el placer sensual o el bienestar promiscuo, es simplemente un modo de materializar la economÂ a compartida de la casa larga.

ĩ—¼Â La sexualidad reproductiva si est3 orientada a un fin. La sexualidad es la actividad reproductiva por la que las parejasÂ heterosexuales (hombres y mujeres que no sean siblings, que pertenezcan a la misma generaci3n y sean aproximadamente de la misma edad cronol3gica) por consiguiente seÂ “multiplican por medio de la c3pula”. Hacer el amor requiere dos personas en una hamaca, si un hombre tiene varias mujeres, va de una hamaca a otra por turno.

ii—¼Â Repetir las relaciones sexuales se considera necesario para que una mujer quede embarazada y para que el feto crezca. Se cree que el feto se forma con iguales cantidades de semen masculino y de sangre uterina, dos o tres progenitores, pueden aportar su semen.

ii—¼Â Tener niños no se considera un subproducto del placer sexual, sino un premio en sí mismo, ya que la condición de adultos tiene que ver con el apareamiento y con el dar vida a los hijos.

ii—¼Â La cultura huaorani, no representa a los hombres y mujeres, como seres constituidos por y a través del deseo sexual, excepto en los mitos de atracción sexual letal entre humanos y animales (x.e. gran número de mitos de mujeres que copulan con animales, se quedan embarazadas y sus vísceras son devoradas por los fetos monstruosos que llevan dentro, el único mito de hombres es la relación con delfines, lo encuentra más apetecible que los genitales de la mujer, copula una y otra vez y se muere ahogado) Rival interpreta estos mitos como expresión de la naturaleza asocial del deseo sexual excesivo y de la atracción irracional.

ii—¼Â Este análisis de la sexualidad y sensualidad huaorani difiere sustancialmente de las anteriores interpretaciones de la Amazonia, realizadas por antropólogos norteamericanos, que discuten de la sexualidad en términos de antagonismo sexual y “guerra entre los sexos”.

oÂ Para estos la Amazonia es la tierra de la violación en grupo por excelencia y estiman que la psicología masculina, estructurada por la ansiedad, por la frustración sexual crónica y la insatisfacción son similares a los marcos euroamericano y amazónico. Tanto los hombres occidentales como los amazónicos, consideran que las mujeres son atractivas, castradoras y provocan temores de dependencia y de pérdida de identidad masculina.

oÂ Las mujeres ofrecen servicios sexuales a cambio de regalos, en especial comida, dice Gregor, que es igual que lo que ocurre en Norteamérica donde las citas y el cortejo es un servicio a cambio de compromisos financieros y sociales

oÂ Estos autores proponen una interpretación freudiana de frustraciones sexuales, ansiedades y reacciones defensivas masculinas, tales como los mitos, los rituales y otras prácticas culturales amazónicas. Esto lleva a afirmar que las instituciones de las tierras bajas sudamericanas, ponen de manifiesto las ansiedades universales surgidas de la separación de la madre y que estructuran igualmente las personalidades masculinas individuales en todo el mundo.

oÂ Mientras que la guerra de sexos y la impregnación de ideas sexuales, están desdibujadas en las sociedades euroamericanas, es manifiesta en las casas de los hombres amazónicas, en los rituales de fertilidad e iniciación, en las actividades por género y en las ideologías sexuales.

oÂ La falta de jerarquía y la simetría de poder exacerba el antagonismo sexual, que a veces se hace público (x.e. las aldeas se dividen en dos grupos que se insultan. Los hombres proclaman su poder sobre las mujeres por poseer penes, pero ella ignoran estas declaraciones y no se consideran inferiores.

El hecho de que la hostilidad entre sexos, relacionada con rituales, este exenta de la vida cotidiana, deberá analizarse en el contexto de las actividades mundanas, mas que en términos de estructuras simbólicas. El hecho de que los sistemas cosmológicos estén saturados e imágenes sexuales y corporales deben ser entendido como expresión de la importancia de la vida orgánica, fertilidad y reproducción biológica.

La sexualidad huaorani, se centra en la reproducción. La sexualidad como ámbito objetivado referida a relaciones físicas entre sexos, no existe como tal.

La sensualidad no está causada ni se expresa a través el deseo sexual, ni es restrictivo. La sexualidad reproductiva crea nexos físicos, espirituales y sociales entre mujer y hombre y un niño pequeño fruto de

su cÃ³pula, este nexo no es ni mÃ¡s ni menos social que el resto de los vÃ­nculos, x.e. comer dormir...

La reproducciÃ³n social depende de la formaciÃ³n de emparejamientos heterosexuales fuertes y duraderos. Las parejas casadas, forman el nÃºcleo de las unidades de residencia y las alianzas sÃ³lidas entre casas largas se desarrollan alrededor de lazos hermano-hermana.

La socialidad, la vida agradable y la creaciÃ³n de comunidades a travÃ©s de la participaciÃ³n diaria dependen igualmente de la complementariedad de gÃ©nero en la reproducciÃ³n, considerando el desarrollo potencial humano que se afirma contra la inhumanidad de la predaciÃ³n y la muerte violenta.

Matar y guerrear, tiende a romper los grupos domÃ©sticos, los hombres no ejercen violencia contra las mujeres. Sus agresiones, no se expresan sexualmente. El homicidio puede desencadenarse como un acto moralmente motivado de venganza legÃ­tima. Los homicidas son empujados a la situaciÃ³n solitaria y asocial.

CUERPOS SEXUADOS DE TRINIDAD: ERÃTICA Y SALUD.

Trinidad presenta una tercera posibilidad importante para la objetivaciÃ³n comparativa de la sexualidad. La sexualidad en Trinidad suele mostrarse como la perspectiva mÃ¡s objetivada que parece dominar la mayor parte de las relaciones sexuales. Al contrario que enÃ que en las imÃ¡genes sexuales. La ubicuidad de la sexualidad en Trinidad es un signo de su importancia como lenguaje, se convierte en el eje que parece mantener unido unÃ gran campo de practicas y aspectos identitarios.

Investigaciones de los Ãºltimos aÃ±os han continuado la demolicÃ³n de los estereotipos de la raza y la sexualidad que prevalecÃ­an en la regiÃ³n, haciendo de la tarea de la sexualidad algo fÃ¡cil.

EnÃ la TrinidadÃ contemporÃ¡nea, el discurso de la sexualidad juega un papel fundamental en un gran numero de dimensiones sociales y culturales, para toda la variada poblaciÃ³n de la isla, incluidos los grupos que se identifican a sÃ­ mismos como asiÃ¡ticos meridionales, chinos o provenientes del Oriente PrÃ©ximo y que segÃºn el estereotipo mÃ¡s corriente no tienen que ver con tal aproximaciÃ³n a la sexualidad.

La investigaciÃ³n que nos concierne es diferente, en cuanto incluye informes etnogrÃ¡ficos detallados de la interacciÃ³n entre trabajadores de una fÃ¡brica de pavimentos (Yelvington 1995,1996) Lo que resulta de Ãste trabajo es que la sexualidad es una de las formas de relaciones sociales notablemente abierta y situada en primer plano. Ciertamente respecto al propio acto sexual, centrando la atenciÃ³n en la cantidad de sexo, tipos y capacidad sexual. El acto sexual tambiÃ©n se rodea de un discurso adicional que incluye numerosas retÃ³ricas de "conversaciones dulces" y de insultos comparativos que utilizan indirectas sexuales. Son frecuentes tambiÃ©n las pretensiones sobre quien hace hijos a quien como prueba de actividad sexual y hay actividades como el baile que se convierten en una forma de "sexo virtual" al proporcionar espectÃ¡culos pÃºblicos que se parecen a los actos sexuales simulados.

Los primeros estudios analizaban la sexualidad en relaciÃ³n con el estado de relaciones de gÃ©neroÃ *per se*, y las comparaban a temas de gÃ©nero y poder en otros lugares. Se resaltaba que la sociedad masculina se forme a travÃ©s de la jactancia y de la realizaciÃ³n de relaciones sexuales con mujeres.

Estudios mÃ¡s recientes tienden al uso mÃ¡s especÃ­fico de la sexualidad en Trinidad, en si misma, y cada vez, como un amplio idioma que no se relaciona simplemente con la sexualidad y el gÃ©nero como aspectos separados de la identidad o de la prÃ¡ctica, sino que examina de que modo la sexualidad une a los distintos campos y a veces parece fundamental para todos ellos.

Estos observadores etnogrÃ¡ficos mÃ¡s recientes, desean un encuentro antropolÃ³gico con este fenÃ³meno que vaya mÃ¡s allÃ de la superficialidad del sexo, como un campo objetivado, dirigido sÃ³lo hacia sÃ­

mismo como típico. La importancia del sexo en Trinidad queda evidenciada cuando se lo ve como relacionado con muchas otras cosas que pueden no estar relacionadas con este campo.

— Como dice Miller, en su análisis del baile, el sexo es sobretodo un lenguaje. Investigo un baile llamado “wining”, característico de muchas fiestas, generalmente de carnaval. La modalidad de baile se refiere claramente a la relación sexual y puede observarse que opera en calidad de discurso sobre la naturaleza de las relaciones sexuales. El wining está dominado por las mujeres, se convierte en un lenguaje a través del cual la mujer amplía relación entre géneros, que por lo general toma la forma de acciones de intercambio, se desarrolla como comentario respecto de las relaciones de género en general, al igual que entre dos individuos concretos. El baile es transformado por las mujeres en un baile autónomo que puede ser interpretado como una experiencia de libertad experimentada como repudio de la socialidad normativa.

— El trabajo de Yelvington sobre la fábrica de pavimentos, extiende este interés por la sexualidad como idioma. Sugiere que el flirteo y las insinuaciones sexuales se han convertido en las formas principales en que las relaciones de poder (entre géneros y trabajadores, y entre directivos y empleadores), han tomado forma, y se exhiben y negocian en la práctica diaria. Al igual que en otras sociedades desarrolladas en la insinuación y alusión complementan las habilidades y la reputación en las tecnologías físicas de la práctica sexual, ambas con el mismo potencial para convertirse en componentes importantes de las relaciones de poder.

— McCartney (1997) trata el tema de salud y su cuidado. Mientras que el estado considera los embarazos de adolescentes un problema y se opone de prácticas no saludables con consecuencias insalubres, los embarazos adolescentes, en realidad se ven impulsados por un contradiscurso en que el sexo y tener hijos son las formas más importantes en que muchas personas reconocen la buena salud.

De las observaciones, que se inician con temas de sexualidad como expresión de salud, la autora, muestra cómo éstas se convierten en el medio por el que se llega a la comprensión de la madurez y al desarrollo de la persona. Esto se relaciona con la observación de Miller, de que las contradicciones esenciales de la modernidad en Trinidad, que a su vez se ven proyectadas sobre una serie diversa de distinciones tales como la etnicidad, edad y clase, se basan de modo creciente en la sexualidad o en su negación como instrumento de objetivación. Como tal, el lugar de la sexualidad puede verse mejor dentro de una comprensión comparativa del potencial de la sexualidad como modo de objetivación humana. El grado de importancia dado a la sexualidad la hace más sujeta a claras delimitaciones y discursos morales que determinan la definición de lo que es tabú o transgresor.

Trinidad se nos aparece como una sociedad notablemente lasciva que excluye francamente formas de sexualidad que se consideran desviadas, y el nivel de censura de lo que en otros lugares se considerarían formas relativamente suaves de transgresión sexual, es generalmente alto.

Las generalizaciones son mucho más problemáticas cuando se habla de la sociedad trinitaria, que cuando se habla del marco a pequeña escala de los huanorani, o el grupo de la imágenes de Slater. Miller proporciona un argumento más detallado sobre cómo tales generalizaciones han de leerse con respecto a la diversidad de la experiencia trinitaria contemporánea. Hay importantes sectores de la población para los que estas afirmaciones, no podrán regir. Este autor sugiere que, aunque podrá haber una tendencia de este predominio de la sexualidad y de las técnicas sexuales asociadas a los varones, se tratará sólo de una tendencia: los más claros ejemplos de esta utilización de la sexualidad como discurso se encuentran en realidad entre las mujeres.

Aunque las investigaciones de Miller, Yelvington y McCartney incluyen una amplia serie de personas con variedad de identidades étnicas, en los tres casos la investigación estuvo dominada por las informantes más que por los informantes. El caso de Trinidad amplía nuestro intento de utilizar la antropología para abrir una tercera vía entre el esencialismo de lo psicológico y ciertas perspectivas psicoanalíticas, y el

relativismo de algunos de los puntos de vista más recientes sobre la sexualidad como realización.

Ser persona en Trinidad nos lleva a la materialidad de la sexualidad, el acto sexual, los discursos del sexo y la cuestión básica de saber para qué sirve el sexo como instrumento. Mientras en algunos contextos sociales la clave de la sexualidad es la relación social entre los implicados, los trinitarios demuestran la capacidad para separar el sexo de toda relación social concomitante entre los partners sexuales:

—¼ Un grado de compromiso en el wining, no debe tomarse como muestra de surgimiento de relación sexual

—¼ Aunque los niños sean señal de buena salud de sus padres, no indica que ninguno de los dos actúen como padres reales. Los nexos de parentesco van directamente a los parientes femeninos del padre, mientras el propio padre puede quedar omitido virtualmente

El caso de Trinidad demuestra lo difícil que es generalizar respecto de las implicaciones de la sexualidad como media altamente objetivado, la objetivación, no implica separación fuera del más amplio contexto de la socialidad o de los discursos que comentan la sexualidad. Mas, bien, la forma relativamente abstracta del sexo y los discursos del sexo significan que esta contextualización puede ser muy diferente de la que se podrá esperar si asumimos que conocemos lo que podrán ser las consecuencias de practicar el sexo o hacer hijos en una región concreta.

CONCLUSIÓN: SEXUALIDAD HUMANA, POTENCIALIDADES Y OBJETIVACIONES.

Las razones para incluir estos tres casos, es que por separado podrán ser obviados por exóticos, pero juntos sugieren que la sexualidad y las relaciones de género son un campo de práctica social demasiado flexible para quedar limitado a temas como el deseo sexual como motivo de liberación o de parámetros de conceptualización de género. No es la etnografía sino la especulación teórica sobre las potencialidades utópicas de la sexualidad, lo que es necesario rescindir a favor de estos encuentros con la normativa comparativa de la sexualidad en el seno de la sociedad. Parece ser que está en juego aquí una esfera más amplia de socialidad y este es el caso de si la objetivación de la sexualidad es máxima. Como entre los huaorani, o más bien como en el caso de Intercambio de imágenes en Internet. Los usuarios que trafican con imágenes eróticas en el IRC, conectan todavía a la sexualidad transgresiva con la socialidad mundana, incluyendo la reproducción, aun cuando la conexión no es tan directa ni tan inmediata como entre los huaorani.

La interpretación del wining como medio para liberarse del mundo cuasitrascendental en Trinidad, o el uso de imágenes sexuales, para trascender las limitaciones del concepto del yo, ambos ejemplos sugieren que amplios segmentos de la sociedad y no un teórico social, pueden seguir la lógica de un erotismo abstracto.

—¼ Huaorani, ejemplo de separación, asumido como intrínseco, que puede ser negado en las prácticas humanas ordinarias. Entre este grupo la sexualidad está completamente subordinado a las exigencias de la socialidad reproductiva.

—¼ En los trinitarios se da el caso contrario, la sexualidad *per se* es objetivada hasta un grado extraordinario. El tener hijos es lo que confiere el status adulto, status basado en el poder erótico. Sexo y embarazo son esenciales para la salud del cuerpo.

—¼ El intercambio de imágenes, reflejan la naturaleza de sus actividades sexuales on-line en el contexto de nociones bastante convencionales de relaciones domésticas, x.e. se asumen normas de familia nuclear, la fidelidad monogamia sexual, y separación de sexualidad de adultos respecto a la de los niños. El cuerpo y sus placeres, deben interpretarse en el contexto de relaciones sociales de producción y reproducción

La discusión entre sexualidad y género sigue siendo hoy un añadido de los académicos, dentro de estos debates resulta fácil imaginar como pueden utilizarse los ejemplos anteriores x.e. huarani encerrados en discursos primitivistas sobre los indios del Amazonas.

Se ha intentado volver al estudio comparativo de la sexualidad mundana en cuanto práctica social normativa, que no disminuye las ideas a ganar, al referirnos a la extraordinaria habilidad de los grupos sociales humano para explorar la serie de objetivaciones diferenciales que aislamos como práctica sexual.

Hemos demostrado que tanto erotismo como reproducción, forman parte integral de la sexualidad humana

TEMA12

LA FAMILIA EN UNA PERSPECTIVA TRANSCULTURAL

William N. Stephens

¿ES UNIVERSAL LA FAMILIA?

La familia es un grupo social caracterizado por una residencia común, por la cooperación económica, y por la reproducción. Incluye a adultos de ambos sexos, y al menos dos de ellos mantienen relaciones sexuales socialmente sancionadas, y a uno o más hijos, propios o adoptados, de los adultos que cohabitan sexualmente. La familia debe distinguirse del matrimonio que es un complejo de costumbres que se centran en la relación entre una pareja de adultos aholicada sexualmente en el seno de la familia. El matrimonio define el modo de establecer y terminar esta relación, el comportamiento normativo y las obligaciones recíprocas dentro del mismo, así como las restricciones aceptadas localmente sobre las personas que lo integran.

Utilizado solo, el término de “familia” es ambiguo. El científico social suele aplicarlo indiscriminadamente a varios grupos sociales que, pese a las semejanzas funcionales, muestran importantes puntos de diferencia.

Tres tipos distintos de organización familiar surgen de nuestro examen de 250 sociedades:

- La familia nuclear: la primera y básica, es el tipo de familia reconocida por nuestra sociedad occidental

- La familia poligámica: formada por dos o más familias nucleares afiliadas por medio de matrimonios plurales, es decir, por tener un padre casado común

- La familia extensa: formada por dos o más familias nucleares afiliadas por medio de una extensión de la relación padres-hijos más que por la relación marido-esposa, es decir, por la unión de la familia nuclear de un adulto casado a la de sus padres.

La familia es una de esas raras instituciones humanas que son tan importantes, tan esenciales, que los seres humanos, simplemente, no pueden vivir sin ella, y que, por ello, en toda sociedad -por muy extraña y primitiva que sea- existe la familia. En todas las sociedades existe la familia. No hay excepciones. La familia es universal para toda la humanidad.

La mayoría de los antropólogos dicen esto, pero no todos. Melford Spiro como resultado de trabajo de campo en una comunidad kibbutz de Israel o Kathleen Gough Aberle, que estudió a los nayar del sur de la India. Estos dos antropólogos dicen básicamente lo siguiente: “Puede que la familia sea universal y puede que no. Todo depende de cómo se defina”.

Cuando inicié mi propio estudio transcultural sobre las costumbres familiares, abordé una vieja pregunta ¿es universal la familia?

Inmediatamente me topé con dos problemas:

-A un problema de datos: ya que muchas sociedades han sido descritas mal

-A en algunas sociedades puede o no existir familia, depende de la elección de las definiciones.

Es tremendamente difícil definir “familia” adecuadamente

DEFINICIÓN DEL MATRIMONIO

El matrimonio es a) una unión sexual socialmente legitimada, que se inicia con b) una notificación pública, emprendida c) con cierta idea de permanencia, y que se asumen con d) un contrato matrimonial más o menos explícito, que determina obligaciones recíprocas entre los cónyuges y sus futuros hijos.

a)A unión sexual socialmente legitimada: no va contra las leyes tener relaciones sexuales

b)A se inicia con una notificación pública: el matrimonio comienza con un elaborado ceremonial

c)A con cierta idea de permanencia: se supone que no es un acuerdo temporal

d)A con contrato matrimonial: casarse significa asumir obligaciones. Algunas de estas obligaciones pueden ser muy específicas o formalizadas, otras no lo son.

En uno de los sentidos en los que el matrimonio se diferencia de las uniones sexuales extramatrimoniales es en que impone obligaciones a cambio de gratificación sexual

DEFINICIÓN DE LA FAMILIA

La familia es a) acuerdo social basado en el matrimonio y en el contrato matrimonial, que incluye b) el reconocimiento de los derechos y deberes de los padres, c) una residencia común para el marido, esposa e hijos, y d) obligaciones económicas recíprocas entre el marido y la esposa.

a)A matrimonio y contrato matrimonial: ya definido.

b)A Derechos y deberes de la paternidad: la esposa vive con los hijos y cuida de ellos, y a éstos se les reconoce socialmente como de ella. El marido vive con ellos o cerca de ellos ya los hijos se los reconoce socialmente como de él. Existe el tabú del incesto.

El reconocimiento social de la paternidad forma parte integrante del complejo de costumbres llamado parentesco: es parte del acuerdo por el que se asigna la gente a relaciones sociales y grupos sociales más amplios, que se explican o racionalizan en términos de lazos de sangre

c)A obligaciones económicas recíprocas entre el marido y la esposa: ambos cooperan en el trabajo y comparten el consumo, tienen la propiedad en común, así, la familia es una especie de unidad de propiedad conjunta, una pequeña corporación.

d)A Residencia común: la esposa y los hijos viven juntos en la misma casa. El marido puede vivir en la misma casa con ellos o puede vivir cerca.

Una familia nuclear es un grupo compuesto por un marido, una esposa y su prole. Como dijo Murdock, las familias nucleares pueden combinarse para formar agregados más amplios; las familias extensas y las familias poligámicas,

CRÍTICAS A LA DEFINICIÓN DE MATRIMONIO

a) Legitimar socialmente la unión sexual: este es un término vago. En numerosas sociedades hay períodos en los que las relaciones sexuales entre marido y esposa no se legitiman socialmente (tabú sexual en el embarazo, post partum, durante la menstruación...). En nuestra sociedad las únicas relaciones sexuales legitimadas socialmente son entre marido y esposa; las relaciones sexuales sólo se permiten cuando se dan en el seno del matrimonio. En otras muchas sociedades no es el caso, se permite el sexo extramatrimonial.

b) Notificación pública: la mayoría de las sociedades poseen elaborados ceremoniales de matrimonio, pero hay otras sociedades que carecen de ceremonias matrimoniales, y en estos casos, es difícil saber si el matrimonio comienza con una notificación pública.

c) Cierta idea de permanencia: ¿qué pasa en las sociedades en las que es difícil obtener el divorcio? El problema aquí es juzgar la intención.

d) Contrato matrimonial: término vago, difícil de extraer de los datos etnográficos.

CRÍTICAS A LA DEFINICIÓN DE FAMILIA

a) matrimonio: ya considerado

b) obligaciones económicas recíprocas entre marido y esposa: problema de datos sobre este atributo.

Es frecuente que la familia nuclear no sea una unidad económica independiente, sino una parte subsidiaria de una unidad económica más amplia, por lo general un hogar de familia extensa.

La familia nuclear puede dividirse hasta cierto punto, en grupos de parentesco unilineales.

Debido a los grupos de parentesco unilineales o a las costumbres de propiedad privada, el marido y la esposa pueden poseer propiedades en común, o ninguna.

En la mayoría de las sociedades las esposas realizan el trabajo de subsistencia y son parcial o totalmente autosuficientes.

c) residencia común para el marido, la esposa y los hijos: plantea cierto número de dificultades por la definición de la familia, como está el problema de los datos (información incompleta); en una gran proporción de las sociedades del mundo, la madre y los hijos viven comúnmente en una sola vivienda y el padre, en una buena parte del tiempo, vive en otra. El problema es dónde trazar la línea. Por otro lado, ¿qué pasa cuando hay ausencia de hijos porque se han ido de casa? Vivir fuera para el marido o para los hijos, es tan común y asume tantas formas diferentes que, quizás, la definición de la familia podría ser más clara y sencilla si nos olvidásemos de la residencia común y la excluyésemos de la definición.

d) los derechos y deberes de la paternidad: nos encontramos nuevamente con problemas de datos, ya que en las etnografías se dice poco o nada sobre las responsabilidades paternas y filiales.

CASOS FRONTERIZOS

No hay ninguna sociedad en la que de manera clara e inequívoca, no exista la familia según la definición. De todos modos, hay un caso registrado que sino es una excepción clara, se acerca mucho a lo que se podría calificarse así: los nayar de Malabar (India).

En esta sección vamos a revisar algunos de esos casos fronterizos:

Los Nayar

Son un grupo castístico hindú del sur de la India. En la jerarquía castística local se sitúan sólo por debajo de los brahmanes y de las subcastas reales. Hoy su cultura se ha desintegrado.

En la pubertad, a la muchacha se la casaba ritualmente. Ella y su marido ritual permanecían juntos durante unos días. Luego ella volvía a su casa y quedaban separados para siempre. Después del matrimonio, la muchacha se convertía en mujer y podía tener amantes al mismo tiempo (lo mismo que los hombres) Los amantes eran de dos tipos: visitantes de paso y maridos visitantes.

El padre no tenía obligaciones ni derechos sobre sus hijos.

La mujer vivía en casa con sus hermanos, hermanas, madre, tíos y tíos maternos. Sus maridos visitantes permanecían en la casa sólo por la noche.

La casa reconocida del marido estaba junto a sus parientas matrilineales.

El Kibbutz

En la historia de la sociedad occidental ha habido numerosos movimientos sociales utópicos. Uno de estos experimentos utópicos son los Kibbutz de Israel.

Esta comunidad es la de Kiryat yedidim, fundada por un grupo de judíos europeos en los años 20. Estaba pensada para ser una pequeña comunidad comunista, una especie de granja colectiva autosuficiente.

En la medida en que tiene que ver con el matrimonio y la familia, no hay ceremonia nupcial. Cuando una pareja decide casarse, simplemente solicita una habitación. Un marido y una esposa viven juntos, disponen de su propia habitación. Pero hacen sus comidas en los comedores comunales y ambos trabajan para el kibbutz. Los hijos no viven con sus padres, se los cría en dormitorios colectivos.

Resumiendo, en el kibbutz de Kiryat Yedidim no existe la familia. De todos modos, este pequeño kibbutz no puede ser considerado una sociedad.

Jamaica

En varios países cristianos existe el matrimonio consuetudinario como variante del emparejamiento. Por derecho consuetudinario quiero decir que no es legal, que no está sancionado por la Iglesia.

El matrimonio consuetudinario es predominante en ciertos grupos de negros del Nuevo Mundo.

No presentan los requisitos para ser clasificadas de matrimonio o familia.

Se dan tres pautas:

1. Concubinato permanente, o al menos se da con una intención de permanencia. La pareja no está casada legalmente, no hay ceremonia de boda, el hombre no tiene responsabilidades legales en caso de separación.

Hay dudas sobre si el concubinato comienza con un anuncio publico o no. Aparte de esto parece satisfacer los requisitos de un verdadero matrimonio.

2.Â Concubinato temporal, al igual que el anterior no parece comenzar con una notificaciÃ³n publica, no establece duraciÃ³n y los hijos estÃ¡n ausentes, si la mujer queda embarazada la uniÃ³n se disuelve.

- Familia sin padre; una mujer vive con sus hijos y tiene varios amantes sucesivos; no cumple requisitos de definiciÃ³n: residencia comÃ³n, obligaciones y deberes de paternidad.

Matrimonio Mut'a

Es una variante del emparejamiento, que se encuentra en algunas partes del mundo islÃ¡mico del PrÃ³ximo Oriente. Esta variedad no es matrimonio segÃ³n la definiciÃ³n.

Se inicia con la idea de no ser permanente, un contrato matrimonial mut'a se redacta especificando l duraciÃ³n del perÃ³do de uniÃ³n.

Matrimonio Mokhthoditi

Se trata de otra variante de emparejamiento practicada en todaÂ la India, no es un matrimonio, lo establece la gente que ya esta casada.

No parece incluir derechos y deberes de paternidad, no incluye residencia comÃ³n.

CARACTERISTICAS	NAYAR	KIBBUTZ	MATRIMONIO MUT'Â
UniÃ³n sexual legitimada socialmente?	Si, lo era.	Si, lo era.	SÃ-.
NotificaciÃ³n publica?	Dudoso, quizÃ¡s los regalos puedan ser considerados anuncio del emparejamiento.	Probablemente, la peticiÃ³n de la vivienda constituye un anuncio publico.	La firma del contrato puede especificar la notificaciÃ³n.
Idea de permanencia?	Dudoso.	Probablemente.	No.
Contrato Matrimonial?	Dudoso.	No se puede decir.	Si, constatando el periodo de uniÃ³n.
Obligaciones econÃ³micas reciprocas entre marido y esposa?	Aparentemente no.	Evidentemente, marido y esposa no forman un equipo de trabajo.	El hombre paga a su "esposa" los servicios prestados durante la uniÃ³n, no existe mas obligaciones.
Residencia comÃ³n?	Probablemente no, todo marido no era mas que un visitante.	No, marido y esposa viven juntos pero los hijos no viven con ellos.	No se especifica.
Derechos y deberes de Paternidad?	Dudoso, la paternidad implicaba solo el deber de pagar a la comadrona.	Dudoso, el Ãºnico derecho es el de la visita.	Los hijos nacidos de esta uniÃ³n son legÃ¡timos del marido y pueden heredarle.
TenÃ©an familia?	No.	No.	

CUADRO EXTRAÃ DO DE OTRO RESÃ MEN

ALTERNATIVAS LÃ GICAS AÂ LA FAMILIA

Quizás sea demasiado decir que la familia, tal como la hemos definido, se encuentra en todas las sociedades conocidas. Pero sino es universal, puede que sea casi universal. No hay sociedades que claramente no tenga familia (los nayar son los que más se aproximan).

Consideremos el hecho de que G.P. Murdock, con sus conocimientos enciclopédicos de los estudios etnográficos, podrá concluir que la familia es universal.

Además, la familia es sólo una parte de una más amplia pauta o un complejo de costumbres que es también casi universal. Esta amplia pauta incluye:

- la familia (incluido el matrimonio)

- el parentesco extenso (la estimación de relaciones de afinidad y de sangre más allá de la familia nuclear)

- los tabúes del incesto, que se aplican no sólo a los miembros de la familia nuclear sino también a varios parientes de la familia extensa.

Esta pauta amplia se encuentra en casi todas las sociedades.

Sin duda, hay otras formas de organización posibles - aunque nunca se dan-, que podrán sustituir lógicamente a la pauta familia-tabúes del incesto-parentesco. Pero, por muy simples y eficaces que estas alternativas puedan parecer, evidentemente no son prácticas, pues nunca se han controlado como acuerdos predominantes en ninguna sociedad (con la posible excepción de los nayar)

TEMA 13

LAS PARADOJAS DE LA MASCULINIDAD: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE SOCIEDADES SEGREGADAS

Deniz Kandiyoti

Introducción

Cualquiera que trabaje en cuestiones de modernización y de emancipación femenina en Oriente Próximo deberá inevitablemente tropezarse con esos hombres “ilustrados”, profeministas, que fueron, con frecuencia, los primeros que denunciaron prácticas consideradas degradantes para las mujeres - ignorancia forzada,clusión poliginia y repudio (derecho unilateral del marido a divorciarse). Había en principio, toda una serie de explicaciones que proporcionaban las razones de su aparición: los efectos de la expansión colonial y la influencia de Occidente, el surgimiento de nuevas clases en este contexto y un impulso más universal hacia una modernidad inherente en los proyectos nacionalistas que iban apareciendo. No obstante, había dudas sobre las motivaciones profundas.

La madre inculca e incluso moldea a su hijo inconscientemente a su propia imagen. Aun así, el hijo varón posee una cantidad excesiva de poder sobre la madre recluida, lo que es fuente del desamparo de esta cuando el niño es pequeño. El sometimiento de la mujer a través del *pardah* y de la poliginia mutila y distorsiona en última instancia la psique del varón. Los reformadores masculinos no hablaban desde la posición del patriarca dominante, sino desde la perspectiva del joven hijo de la madre repudiada o repudiable.

Connell presenta la masculinidad como una construcción social que se alcanza a través de un orden de género que define la masculinidad en oposición a la feminidad y, al hacerlo, sostiene una relación de

poder entre hombres y mujeres como grupos. Las relaciones de poder entre los hombres construyen diferentes masculinidades. La política de géneros entre los hombres implica luchas para definir lo que Connell denomina masculinidad “hegemónica” o “socialmente dominante”, y que la forma de masculinidad que es hegemónica en un determinado tiempo y lugar implica una concreta institucionalización del patriarcado y una estrategia concreta para la subordinación de las mujeres.

En un anterior trabajo propuse la identificación de diferentes formas de patriarcado, a través de un análisis de las estrategias empleadas por las mujeres para hacerles frente, según la clase social, la casta y la etnia. De todos modos, no tuve plena conciencia de las dinámicas existentes entre los hombres, debido a mi creencia implícita de que el patriarcado se reproduce a sí mismo en primer lugar en las relaciones entre, más que en las relaciones dentro de los géneros; esto me llevó asimismo a privilegiar ciertas instituciones (parentesco y familia) respecto a otras (tales como el Estado y el ejército). Aunque sigo creyendo que el patriarcado tiene su más rotunda expresión en relación con la subordinación de las mujeres, una explicación adecuada de la reproducción de las relaciones patriarcales exige una atención más estricta hacia esas instituciones que son las responsables principales de las identidades masculinas.

El punto de vista de Connell abre la posibilidad de examinar las masculinidades subordinadas y el modo en que ciertas categorías de hombres pueden experimentar la estigmatización y la marginación. En Occidente, este examen, se ha centrado sobre todo en los hombres estigmatizados debido a su orientación sexual o a sus experiencias como miembros de la clase trabajadora o como negros.

Sin duda todas las formas de masculinidad subordinada son atribuibles a las desigualdades estructurales de clase, casta, ubicación étnica u orientación sexual. ¿Que posible importancia podrá tener esto respecto a una élite masculina que estaba a la vanguardia del cambio social en sus sociedades? Podrá tener cierta relación, en la medida en que reinterpretó su postura como una posible crisis en la masculinidad hegemónica. Esto implicó, entre otras cosas, el rechazo de vida derivado de las disposiciones domésticas de sus padres. Creo que no se ha prestado suficiente atención a las contradicciones internas de ciertos tipos de patriarcado. Por ello dirigí mi atención a la producción de la masculinidad y a sus principales instituciones responsables en Oriente Próximo musulmán entre los siglos XIX y XX en la Turquía otomana.

Maridos distantes e hijos queridos

Aunque la familia es el punto de partida obvio, hay reservas sobre el modo en que se abordaba habitualmente la construcción de la subjetividad de género.

Gilmore invoca a los neofreudianos para dar cuenta del desarrollo de la identidad masculina: “la primera orden en la empresa de un hombre es: no ser una mujer”. Esta teoría es de utilidad limitada si queremos elucidar las formas culturalmente específicas de la subjetividad masculina o femenina.

Ha habido también cierta insatisfacción respecto a la categoría de género como instrumento de análisis social para algunas antropólogas feministas. Así afirman que el género oscurece tanto como aclara nuestra comprensión de la realidad social.

Ortner sugiere que un análisis basado en desventajas estructurales será más útil. Este concepto es especialmente prometedor para la comprensión de cómo interactúan las diferencias de género con otras diferencias (edad, clase y etnia) para producir subjetividades cambiantes y construcciones de género más fluidas.

¿En qué lugar de esta perspectiva encajan las descripciones de la vida familiar a fines del siglo XX?. Se repiten las sugerencias en los estudios psicoanalíticos respecto a que las sociedades con pautas estructurales

que tienden a debilitar los lazos matrimoniales, en las que la maternidad se valora mucho mientras que ser esposa o hija está desvalorizado, pueden producir una implicación materna con los hijos intensa y ambivalente. La implicación se refiere a que el rol femenino culturalmente definido tiene una influencia decisiva sobre la experiencia de la maternidad. El hijo puede convertirse en blanco de la seducción materna y, al mismo tiempo, de la rabia reprimida de la madre, ya que ésta lo convierte de forma alterna en un protector idealizado y, asimismo, rechaza y ridiculiza sus pretensiones masculinas. Se supone que todo esto produce una masculinidad narcisista e insegura.

Aunque en última instancia no lo suscribo. Mi resistencia se hace eco del rechazo de *Loizos* a mantener un concepto unificado de la “masculinidad griega”, debido a la evidente complejidad de las sociedades en cuestión y de los variados contextos en los que se desarrollan los roles masculinos.

En el caso de la Turquía otomana, los escasos textos sobre el crecimiento en el seno de un hogar polígamico emanaban de la exigua élite de la clase alta. Trabajos recientes de demografía histórica confirman que la incidencia real de la poliginia puede haber sido no sólo muy baja sino también haber estado confinada en los funcionarios gubernamentales y en los religiosos de alto rango.

Por muy fundamental que puedan ser las experiencias en la familia, son sólo un ejemplo de una serie completa de acuerdos institucionales que entran en la definición de lo que significa ser un hombre o una mujer. Sin duda, el mayor interés reside en la multiplicidad de subjetividades de género, y en su naturaleza interactiva, y en el modo en que son reconstruidas en nuevos ámbitos institucionales.

Releyendo las narrativas masculinas

Pocas veces se ha escuchado la voz de los hijos varones, negociando y construyendo su identidad a partir de sus experiencias infantiles. Así, debemos tomar en consideración cómo el niño experimenta su masculinidad en relación con su madre y el mundo de las mujeres, y preguntarnos qué otras cualidades de la masculinidad se negocian a través de sus experiencias con los hombres. Más importante aún es que debemos intentar recomponer el modo en que se acoplan estas experiencias más bien diferentes de masculinidad, con todas las contradicciones y ambigüedades que esto implica.

Así, la transición al *hamman* de los hombres significa entrar en el mundo de los adultos de manera abrupta y definitiva, consumiéndose así la separación entre los sexos institucionalizada en las sociedades musulmanas. Es en el momento de entrar en el mundo masculino cuando puede haberse sentido “feminizado” en virtud de su cuerpo inmaduro, mientras que su status como poseedor incuestionable de pene puede haber sido más seguro entre las mujeres. Es sólo conjetura saber si esta experiencia se reactiva a lo largo de la vida de los hombres, en particular cuando se encuentran en contextos totalmente masculinos que incluyen jerarquías de poder, en las que se perciben a sí mismos dotados de relativamente escaso poder.

Suad Joseph, en una etnografía basada en el *lábano*, convierte en un argumento de peso la importancia fundamental de las relaciones hermano/hermana al definir un sentido de género. La autora sugiere que los hermanos y hermanas jóvenes están atrapados en una relación de amor y mimo, por un lado, y de poder y violencia, por otro, de una manera que reproduce el patriarcado joven.

Construcciones de la masculinidad en las interacciones hombre/mujer

Las mujeres adultas celebran la masculinidad falsa de un muchacho dándole gusto mimándolo y accediendo a sus peticiones. Mientras el muchacho está sólo con la madre y las hermanas puede jugar a ser el amo incuestionado de la casa. Sin embargo, cuando está su hermano mayor y su padre, la situación cambia radicalmente. Es apartado y se le confían tareas domésticas, todavía forma parte del ámbito femenino y goza de un status muy bajo.

Frente a los varones mayores el joven se muestra encantador, apaciguador y obediente; de varias maneras, su comportamiento es una réplica del comportamiento que se espera de las mujeres ante la autoridad de los varones adultos. Además, puede existir en la masculinidad una violencia subyacente que emerge en las relaciones entre los hombres. Los temas de dominio y subordinación son muy evidentes no sólo en las interacciones intergeneracionales, sino también entre iguales.

Hostilidad y estereotipo en las relaciones masculinas.

En las interacciones de la vida cotidiana adquiere la forma de “ser de mecha corta”, es decir que a la mínima ligera falta de respeto o provocación puede desembocar en lo que parecerían consecuencias desproporcionadas. Hay una fuerte relación entre extracción social y expresiones de la masculinidad agresiva, con formas más moderadas y manifestaciones verbales en las clases superiores, y con formas menos contenidas y físicas en las clases populares.

Hay escasa documentación sobre investigaciones referidas a la naturaleza de las relaciones intergeneracionales entre hombres. Aun así, un reciente estudio sobre los hogares de Estambul, basado en entrevistas en profundidad con mujeres, que eran el sostén de la familia, y sus maridos desempleados ofrece importantes claves referentes a las distintas orientaciones entre el hombre como sostén de la familia, su inestabilidad ocupacional y las relaciones de género a nivel del hogar.

Hay una ambivalencia que surge en relación con el control del presupuesto familiar y de las prioridades de gasto. Algunos hombres guardaban rencor a sus hijos porque los consideraban beneficiarios de lujos y favores que ellos mismos nunca habían tenido, manifestando así la competencia de los maridos con los hijos respecto a la atención de la madre. Además, dado que muchos hombres no poseían el control efectivo del presupuesto no podían, de hecho, influir sobre las prioridades de gasto de sus mujeres.

Por otro lado, la preocupación por demostrar su masculinidad los empuja a tratar de mantener su status comunitario aferrándose a los gestos simbólicos de masculinidad, revelando este estudio, la existencia de un nexo entre la alienación doméstica de los hombres y su tendencia a buscar confirmación y compañeros masculinos fuera de casa, desencadenando, en ciertos casos, un círculo vicioso.

Loizos señala el contraste en Grecia entre la masculinidad “domesticada” del responsable de la casa y la de los hombres “de espíritu libre” cuyo ámbito es el café. En esta muestra de Estambul la masculinidad libre tiene un valor compensatorio.

Las expectativas de estereotipo por parte de los pares puede provocar una enorme tolerancia hacia todo tipo de infracciones y malos comportamientos.

Aún así, hay mucha documentación respecto a que la función y el carácter de los hombres van cambiando a lo largo del ciclo vital, proporcionando diversos escenarios para la realización de diferentes formas de masculinidad. En Anatolia, había tres grupos de edad conocidos para los hombres adultos, que corresponden a los cambios en sus roles, en contraste con la doble distinción de las mujeres entre *kiz* (muchacha soltera) y *kadin* (mujer casada). A los niños se les llamaba *bala*. *Delikanli* (de sangre loca) se refería a los adolescentes y jóvenes solteros, a los que se les aceptaba en alguna medida, un comportamiento desviado como propio de esta etapa. Los adultos casados son los *akay*, que constituyen el grupo activo de la aldea económica y políticamente. Y los *kart akay* (hombres viejos).

Las ambigüedades de género y el deseo homoerótico masculino

Los jóvenes son retratados como objeto de deseo y competencias entre los hombres de más edad, entre otros jóvenes y entre las mujeres del barrio que tratan de seducirlos para que sean sus amantes.

Es sobre todo la juventud y la belleza las que son objeto de deseo, y el amado es descrito como escurridizo y omnipotente. Con todo, sociológicamente, el poder de los jóvenes es un mito, sólo—an depender de un poderoso patrón para su sustento y eran vulnerables ante cualquier abuso.

De todos modos hay mucha documentación referente a que, para muchos, la homosexualidad no constituía—a un tipo de vida exclusivo, pues acababan casándose y teniendo familia.

Lo que es de destacar aquí— son las extremadamente complejas maneras en las que estos hombres eran erotizados. Como jóvenes, combinan toda una serie de masculinidades y feminidades - las características suaves y la esquivez de la adolescencia mezcladas con el vigor y la energía de su masculinidad- que provocaban su retrato como objetos de deseo, siendo igualmente ambiguo el género del cortejador.

Conclusión

Pretendía—a documentar la relatividad temporal, situacional y relacional de las identidades masculinas, situar las masculinidades en contextos institucionales culturalmente específicos que delimiten la serie de discursos y opciones asequibles a los actores sociales. Estos contextos institucionales son el lugar de prácticas materiales que dan cuerpo y forma a la subjetividad de género y aun así— están sujetos a cambios y transformaciones constantes..

Detrás de la persistente fachada de los privilegios masculino yacen profundas ambigüedades que pueden dar lugar al discurso defensivo masculinista y aun deseo genuino de protesta y cambio.

TEMA14

ESTUDIOS LESBICOS Y GAYS EN EL AMBITO DE LA ANTROPOLOGIA

INTRODUCCION

Al finalizar los años 20, Goldenweiser completó una de las pocas revisiones que se escribieron acerca de la sexualidad. La homosexualidad aparece como otro aspecto “sub rosa” del sexo.

Sub rosa significa literalmente, bajo el rosa; secreto, clandestino, que desalienta el descubrimiento. Durante la primera mitad del siglo, las alusiones al comportamiento homosexual estaban ambigüamente disimuladas.

Hasta finales de los años 70 no empezaron a publicarse textos lesbicos/gays.

En los 90 afloraron los análisis etnográficos del comportamiento e identidad homosexual, de la flexibilidad de géneros, de las comunidades lesbianas y gays, de las prácticas sexuales transgresoras y de la homosexualidad.

Hoy en día—a los estudios lesbicos/gays se caracterizan por la irregularidad y por los conflictos con otras disciplinas.

En las dos últimas décadas el análisis de las homosexualidades y del transgénero se ha convertido en una actividad “supra rosa”.

LOS RECOPIRADORES DE DATOS

La cobertura de la sexualidad entre personas del mismo sexo y transgéneras es desigual, por razones entre las que se incluyen la ignorancia intencionada, el temor a las repercusiones en el ámbito profesional, la escasez de documentación de periodos anteriores y la reticencia por parte de los etnógrafos.

Al igual que la liberación gay tuvo sus raíces en el movimiento homófilo y en la “cultura de bar” de decenios precedentes, los estudios lésbicos/gays deben su aparición a una serie de avances intelectuales que prepararon el terreno para su actual expansión.

El reconocimiento en cuanto al cambio de los paradigmas psicológicos a los culturales en la homosexualidad se ha atribuido habitualmente a la escuela construccionista social de los años 70.

Los antropólogos recurrieron a Dâ Emilio y McIntosh y al trabajo de Foucault para argumentar que las formas y las circunstancias del comportamiento homosexual estaban determinadas por contextos culturales específicos. Algunos fueron más lejos al asegurar que la homosexualidad y el “impulso sexual” son inventos sociales que no tienen analogía fuera de las sociedades occidentales.

Vance discrepó del construccionismo social, abogando a explicaciones biológicas de la homosexualidad.

Hooker descubrió que los síntomas psicológicos eran producto de la estigmatización social de la homosexualidad más que una fuente de desviación.

En la escuela “cultura y personalidad”, podemos encontrar otra serie de antecedentes de este giro construccionista social. Benedict y Mead no discutían el concepto de homosexualidad como un asunto de temperamento o impulso individual, pero sí veían algunas sociedades más preparadas que otras para acomodarse a esta variante.

Sonenschein “rompió el silencio” de una manera sin precedentes defendiendo explícitamente el valor de un enfoque etnográfico para el estudio de la homosexualidad.

Newton, en su “Mother Camp”, marcó un hito sobre varones que actúan de mujeres.

En la actualidad, las presentaciones etnográficas del comportamiento y de la identidad homosexual abarcan desde la amistad erótica de Lesotho hasta los relatos de “machistas” nicaragüenses, los cuales tienen relaciones sexuales con otros hombres pero no se consideran homosexuales.

La distancia entre el rudimentario trabajo de Westermarck y la abundante recopilación de Greenberg de 1988 representa un gran salto en cuanto al material disponible, pero formalmente representa un mero saltito para la antropología de sillón. Además de la búsqueda de pruebas sobre la homosexualidad en “otras” sociedades, en estos estudios se ofrecen varios proyectos intelectuales:

- 1) Valoración del nivel de “tolerancia” o “aceptación” de la homosexualidad en las distintas sociedades.
- 2) Intentos de correlacionar prácticas o formas específicas de organización social con la presencia de transgenerismo o sexualidad entre personas del mismo sexo.
- 3) El desarrollo de tipologías transculturales de homosexualidad.

Los investigadores prefieren el primer proyecto, dada la arrogancia heterosexual que domina la vida en las sociedades occidentales donde la mayoría de los investigadores nacieron.

Sin considerar su alcance geográfico, muchos estudios de este tipo hacen caso omiso del contexto histórico puesto que mezclan observaciones contemporáneas con detalles de periodos anteriores para hacer generalizaciones sobre “travestismo” o relaciones entre personas del mismo sexo.

La clasificación de homosexualidades de Greenberg en: transgeneracionales, transgénericas e igualitarias, es representativa de esta tendencia. Las formas transgeneracionales, se caracterizan por la diferencia de edad

de la pareja y la división de los actos sexuales que se consideran apropiados para cada uno.

Formas tales como el “berdeche” indoamericano, en la que los hombres adoptan elementos del atuendo y actividades asignadas a las mujeres, pertenecen a la categoría transgénerica.

LA ESCUCHA DE LAS VOCES HOMOSEXUALES

La etnografía de la homosexualidad, si no de los homosexuales, en las distintas sociedades del mundo todavía no se ha desarrollado suficientemente, pero está llegando a los límites a los que se enfrenta a cualquier empresa que busca información ante de plantearse cuestiones teóricas.

En efecto, la ausencia de teoría se convierte en el hundimiento de la teoría. De suerte que las explicaciones funcionalistas, las asunciones etnocéntricas y las síntesis *ad hoc* de escuelas de pensamiento filosóficamente incompatibles, permanecen latentes y entre líneas.

En ninguna parte están esbozadas de manera más aguda los efectos del desinterés hacia la teoría que en las reflexiones de Bolton acerca de la investigación del SIDA en la antropología.

El renovado llamamiento a la teoría no pretende minimizar los esfuerzos de aquellos que han escrito relatos descriptivos de sus experiencias de campo. A pesar de la acumulación de la investigación suficiente para respaldar la elaboración de tipologías, es aún muy poco el conocimiento del transgénero y de la sexualidad entre personas de un mismo sexo en muchas zonas.

Especialmente escasos son los datos existentes sobre homosexualidad y homoerotismo entre mujeres fuera de los Estados Unidos.

Sin la actividad etnográfica poco se sabrá acerca de la increíble variedad de escenarios en los que se da el transgénero y la sexualidad entre personas de un mismo sexo.

Sin embargo, lo incompleto de esta cobertura geográfica lleva consigo sus propios peligros. Cuando solo uno o dos investigadores han estudiado la homosexualidad o el transgénero en una zona concreta, se crea una situación en la que el antropólogo en solitario es el responsable de describir a “su gente”.

En encuentro circunstancial de uno o dos etnógrafos con una sociedad en particular quiere decir que la mayoría de la información está configurada por el enfoque analítico que el antropólogo en cuestión haya adoptado.

Los estudios antropológicos lesbicos/gays están pasando, en la actualidad, por una transición que recuerda el cambio que se produjo de la antropología de la mujer a la antropología de género. Cuando la antropología de la mujer empezó a valorarse, los investigadores rompieron los límites de un proyecto de investigación académica centrado en la recopilación de información, que habría de dar a las mujeres la voz que previamente se les había negado en los escritos etnográficos. El cambio a una antropología de género amplió la iniciativa, pasando de la recogida de datos a la teorización, y de un enfoque exclusivo sobre las mujeres al estudio de feminidades, masculinidades y relaciones hombre-mujer.

Romper el silencio sobre la homosexualidad resulta problemático desde el momento en que los estudiosos han empezado a preguntarse qué se considera homosexualidad en el contexto transcultural.

LOS TERMINOS DE UN ACUERDO

Desde el principio, los términos asociados con los estudios lesbicos/gays en la antropología se han visto devaluados por un uso impreciso e inconsciente de la terminología: homosexual, hermafrodita, sodomita,

travestido, transexual e incluso transgenerista.

La mayor parte de los términos que se han manejado tan despreocupadamente en el pasado proceden de la sexología, una disciplina que creció junto a la antropología a finales del siglo XIX y principios del XX. De todas las clasificaciones de personas desarrolladas por la sexología, la “homosexual” ha resultado ser la más duradera. Los primeros que escribieron sobre homosexualidad, como Benedict. Mead y Kroeber, suponían que ciertas personas, en cualquier sociedad, podrían poseer una naturaleza homosexual presocial, la cual podría o no encontrar una expresión socialmente aceptable, dependiendo de las opciones culturales disponibles.

Weeks argumenta a favor de la utilidad de distinguir entre la identidad homosexual y el comportamiento homosexual. En consecuencia “quien soy y que hago” son analíticamente distintos. Decir “soy una persona gay” supone infundir la sexualidad en la personalidad total de una manera que puede resultar incomprensible para alguien que toca los genitales de otro hombre o mujer en una sociedad que no disponga de una palabra para esa acción. La experiencia de ir a un bar gay o de involucrarse en la política feminista lesbiana contrasta claramente con la organización del homoerotismo en sociedades que no han formado “comunidades” basadas en la identidad sexual.

Conceder a la homosexualidad el status de una “entidad” que trasciende contextos culturales específicos puede convertirse rápidamente en una empresa problemática.

Una cosa es hablar de “homosexualidad ritualizada” en Nueva Guinea y otra muy distinta refundir este conjunto de prácticas como “transacciones de semen” o “rituales de inseminación a muchachos”. En el primer caso, el término “homosexualidad” destaca el erotismo y el contacto genital entre personas del mismo sexo. En las otras expresiones, el énfasis cambia hacia relaciones de intercambio a hacia la ingestión de una sustancia apreciada por sus propiedades vitales.

Algunos de los trabajos más apasionantes que se ocupan de la terminología examina el papel que desempeña la categorización sexual en la negociación del poder. Estos analistas reemplazan la cuestión positiva que pregunta qué término es el más “exacto” por una pregunta sobre los contextos que dan lugar a discusiones sobre la clasificación social, los efectos de esos conflictos y las estrategias lingüísticas adoptadas por las personas implicadas. En un análisis semiótico del desfile del orgullo gay y lesbiano de Chicago, Herrell examina el uso de los símbolos para crear comunidad al mismo tiempo que lo significan.

DONDE ESTAN LOS MUCHACHOS

A pesar de lo desacreditado que está el concepto de homosexualidad institucionalizada, ahora que los estudios han problematizado el status de la homosexualidad como término básico, el concepto sugiere que las sociedades pueden hacer rutinario y normalizar el comportamiento homosexual. Bajo sus auspicios, los etnógrafos comenzaron a acumular una masa crítica de material a partir de dos focos, Melanesia y la Norteamérica nativa. El hecho de que estas áreas en concreto se hayan situado en el centro de la atención etnográfica es una cuestión que merece investigarse por derecho, propio.

En ambos casos los antropólogos se han centrado en el proceso por el cual los jóvenes se convierten o no en hombres.

Muchos grupos de Melanesia han considerado el semen como una sustancia curativa y fortalecedora, esencial para el crecimiento de los jóvenes, pero que se acaba agotando en el transcurso de la vida. Dependiendo de cada sociedad concreta, los varones que se inician pueden adquirir la indispensable sustancia agachándose y aproximándose a un varón de más edad (sexo oral), actuando como receptor en el coito anal y/o frotando semen sobre el cuerpo. De acuerdo con Herdt, estas prácticas ponen en marcha un proceso de

masculinizaci3n que acelera el paso de los iniciadosÂ hacia la virilidad.

Existen interpretaciones alternativas de estos ritos, algunas surgidas de las crÃ-ticas al trabajo de Herdt. Por ejemplo Creed ve el “sexo” integrado en las iniciaciones como un mecanismo mediante el cual los adultos mantienen su control sobre los jÃ3venes. SegÃn Lattas, el intercambio de semen proporciona la metÃfora del regalo. Whitehead sostiene que muchos grupos valoran mÃs la solidaridad del clan que la virilidad en los rituales de fertilidad.

El grueso del trabajo sobre las relaciones entre varones en Melanesia ha proporcionado a los investigadores de los estudios de gÃnero el material para rebatir la reducci3n de la sexualidad a un “hecho natural” presocial. Hasta el punto de que algunos grupos de Melanesia han considerado las prÃcticas con semen como un paso esencial hacia la virilidad.

Si el material sobre Melanesia seduce al mostrar sociedades en las que la homosexualidad es una norma situacional, la investigaci3n sobre los **berdache** indios americanos capta la fantasÃa de una sociedad donde la homosexualidad puede ser normativa y transgresora a la vez. Berdache es otro tÃrmino comodÃn que los etnÃgrafos han usado para describir a los hombres (y, en menos ocasiones, a las mujeres) que adoptan al menos algunas ropas, ocupaciones y/o parejas sexuales culturalmente prescritas que los occidentales llamarÃan del sexo opuesto. La investigaci3n sistemÃtica sobre los berdache es anterior a la incorporaci3n de los estudios lÃsbicos/gays.

La cuesti3n de si los berdache eran miembros aceptados e incluso honrados en su sociedad ha dado lugar a apasionados debates. En un artÃculo muy criticado sobre el desarrollo histÃrico de la instituci3n, GutiÃrrez afirma que los berdache eran originariamente prisioneros de guerra a quienes sus captores obligaban a vestirse con ropas de mujer y a realizar “actos sexuales” como seÃal de subordinaci3n. Por el contrario, Greenberg sostiene la teorÃa de que los ejemplos registrados en los que los berdache eran objeto de burla o censura tenÃan mÃs que ver con el parentesco que con el desprecio.

En ocasiones sus relatos rozan una forma de idealizaci3n hacia los homosexuales como hÃroes culturales que abrieron nuevos caminos en la lucha contra los cÃdigos de conducta establecidos.

En un trabajo acerca de Lawrence de Arabia, Silverman afirma que la prÃctica de travestismo Ãtnico permiti3 a Lawrence no solamente imitar a los Ãrabes o incluso transformarse en Ãrabe, sino “ser mÃs Ãrabe” que los Ãrabes.

Su llamativa vestimenta tenÃa mÃs que ver con la construcci3n del Ãrabe en la imaginaci3n europea que con la adaptaci3n cultural o la transmisi3n del conocimiento social. De esta manera Lawrence esperaba ver aumentado su poder inspirando a sus seguidores Ãrabes a que imitasen su interpretaci3n “de lo Ãrabe”.

Desde este punto de vista, el/la berdache aparece como una interpretaci3n, mÃs Mujer que las mujeres que lo/la rodeaban; no obstante a los ojos de muchos etnÃgrafos el berdache se ha convertido en un gÃnero diferenciado.

MAS ALLA DE LO BINARIO

El alto grado de interÃos que suscita la idea de sociedades con mÃltiples gÃneros no resulta particularmente sorprendente, dado que esa noci3n se opone al dualismo del sistema occidental de dos gÃneros.

Los estudiosos no tienen claro quÃ hace que una categorÃa en particular pueda considerarse como un gÃnero diferenciado. ÂEn quÃ punto el berdache deja de ser un ejemplo de ambigÃedad de gÃnero, o una variante de masculinidad o feminidad, y se convierte en un gÃnero por derecho propio?. No hay

explicaciones satisfactorias que aclaren porqué el número de géneros postulados parece estar entre dos o tres y no entre cinco y siete, o por qué muchas de estas categorías no tienen su equivalente femenino. También se deja sin examinar la extraña resonancia entre el “descubrimiento” antropológico de géneros múltiples y la categorización, en el siglo 19, de los homosexuales como miembros de un tercer sexo, a mitad de camino entre mujeres y hombres.

Mientras algunos etnógrafos estaban investigando la posibilidad de géneros múltiples, otros empezaron a desarrollar lecturas más matizadas de la dicotomía entre Varón y Mujer.

Otros estudiosos han ido más allá de lo binario sin caer en el nominalismo que multiplica los géneros. Povinelli, por ejemplo, describe el ritual en el que mujeres aborígenes australianas de una cierta edad se transforman ceremonialmente en hombre y en mujer a la vez.

EL SIDA Y EL RENACIMIENTO “AMERICANO”

No se puede subestimar la pandemia del SIDA en la actual fascinación académica por la ambigüedad de género y la fragmentación de la identidad.

Esta pandemia, que no hace distinciones entre las personas, atraviesa las identidades mismas que han servido de base para la aparición de las “subculturas” gays.

Los trabajos más especializados se centran en fenómenos como los efectos de la representación de la enfermedad en jóvenes que revelan su homosexualidad en la era del VIH. Algunos estudios demostraron el impacto de la (re)medicalización de la homosexualidad, que históricamente ha sido inseparable de la constitución y de la opresión de los sujetos gays en las sociedades occidentales. Muy pocos trabajos elaboran sus debates en el marco de una categoría como la etnicidad, que atraviesa la identidad sexual y al mismo tiempo incluye a miembros de la población identificados como gays, lesbianas y bisexuales.

Fuera de los Estados Unidos pronto se hicieron palpables los inconvenientes de aplicar la metodología antropológica convencional a una epidemia que se extiende por regiones geográficas diversas.

La permeabilidad, en las zonas urbanas donde organizan por lo menos algunos aspectos de la sexualidad entre personas del mismo sexo, demuestra la relativa facilidad con la que el VIH puede atravesar las fronteras imaginadas. En México, por ejemplo, muchos hombres tienen relaciones sexuales tanto con hombres como con mujeres sin considerarse gays. Así que la identidad a menudo se sexualiza en categorías de activo y pasivo, penetrador y penetrado, en lugar de por la alternativa elegida.

Bolton concluye que, en una época en que la mayoría es consciente de que deberían tener relaciones sexuales más seguras, la única manera de saber si las personas practican lo que predicán es que al menos haya etnógrafos que tengan relaciones sexuales como parte de su investigación.

La fuerza de la etnografía lesbica/gay más reciente sobre los EE UU reposa en su detallado tratamiento del contexto histórico, del análisis de clase y de las relaciones materiales. Esta literatura también presta atención al erotismo y a las relaciones de género entre mujeres de una manera que no se aplica en otras partes del mundo.

Las etnografías de EE UU de décadas anteriores presentaban a menudo el “mundo gay” como algo monolítico y consideraban a sus integrantes como representantes de las personas identificadas como lesbianas y gays en cualquier otro lugar.

En contraste, tres importantes nuevos estudios ofrecen una cuidadosa investigación, de relevancia teórica, que deberían ocupar un lugar perdurable en la larga tradición estadounidense de estudios de comunidad.

Newton, en su historia cultural de Cherry Grove (Fire Island), examina una ciudad de veraneo en la que se desarrolló la primera “geografía controlada gay” del mundo. En Cherry Grove, los hombres gays y las lesbianas pudieron hablar y actuar por primera vez desde una posición de mayoría numérica.

Kennedy y Davis captan la interacción entre los cambios a nivel local y la elaboración de una “subcultura” nacional en los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial. Su relato de lesbianas de Buffalo, marca un hito y es el primero que muestra la contribución de los movimientos sociales de los años 1950-1970 hecha por mujeres de clase trabajadora que participaban en la cultura de bar de las butch/femme. La exploración de Kennedy y Davis de la semántica del deseo y la atracción tampoco tiene igual en las etnografías de lesbianas y hombres gays.

La nueva etnografía lesbica/gay de los EE UU ilumina temas de permanente interés antropológico: la relación entre estructura y acción; espacio, migración e identidades culturales; formación de comunidades; mercantilización; transformaciones ideológicas; jerarquías puestas en entre dicho de “buen” o “mal” sexo; y la relación de grupos subordinados en la cultura dominante. Resulta adecuado que gran parte de esta investigación se base, aunque críticamente, en los conceptos de identidad y comunidad. Para los antropólogos que trabajan en los EE UU, el objeto de estudio sigue siendo el crisol cultural que genera las categorías de lesbiana y gay, bisexual y *queer*, heterosexual y homosexual y que continúan organizando las investigaciones y las vidas.

¿QUIÉ N ES AHORA EL NATIVO?

Los etnógrafos han dirigido su atención hacia “lo que los nativos tienen que decir”, no solo con manifiestas encubiertas sobre “creencias tradicionales”, sino también con análisis interpretativo mucho más sofisticados. Una irónica consecuencia de los debates terminológicos ha sido el sembrar la duda acerca de la división entre el Nativo y el Otro (¿nativo respecto a qué?) que enmarca este cambio.

No se puede sobrestimar la importancia de la participación de etnógrafos gays, bisexuales y lesbianas en el desarrollo de los estudios transculturales de sexualidad y género. Pero los estudios lesbicos/gay en antropología ya no son fácilmente diferenciables en cuanto a producción realizada por etnógrafos y por nativos, o incluso por etnógrafos que se desdoblan en informantes.

Un cuarto de siglo después de que la Rebelión de Stonewall marcara el comienzo del movimiento gay, las lesbianas y los hombres gays continúan luchando contra las limitaciones de una estrategia política (salir del armario) que toma como algo dado las categorías sexualizadas de la personalidad (lesbiana, gay, bisexual). Hasta el punto de que estos nativos en concreto permanecen enraizados en un sistema de secretismo y revelación; se encuentran con una paradoja similar a la que se enfrentan sus etnógrafos: los investigadores de los estudios lesbicos/gays que buscan la aprobación en una disciplina que, hasta hace poco, les ha marginado en cada nueva contribución en este campo.

En vez de agravar una preocupación sobre cuestiones de visibilidad o de vigilancia de la frontera entre “los de dentro” y “los de fuera”, los mejores trabajos en este campo usan el material etnográfico de una forma relativista crítica para desnaturalizar las concepciones occidentales de género y sexualidad.

TEMA15

LA TRANSVERSALIDAD DE GÉNERO. CONTEXTO CULTURAL Y PRÁCTICAS DE GÉNERO

Anne Bolán

Géneros hermafroditas, tradiciones «dos-espíritus» (que formalmente se denomi

nanberdache), los roles transgéneros tales como los de las mujeres con corazón de hombre de los piegan septentrionales, matrimonio entre mujeres, matrimonio entre muchachos, y rituales en los que están institucionalizados el travestismo y/u otras conductas transgéneras demuestran la existencia de cinco formas de varianza de género que encontramos a escala global. Aunque hay, sin duda, muchas otras formas de clasificar las identidades y las conductas de género variantes ofrecidas por la documentación etnográfica, este esquema clasificatorio representa un esfuerzo piloto para crear una tipología. La finalidad de esta tipología es impulsar las comparaciones y localizar los comunes denominadores entre los fenómenos de variación de género.

El modelo de las cinco formas se inspira en «Cross-Cultural Forms of Homosexuality and the Concept Gay» [Formas transculturales de la homosexualidad y el concepto gay] de Gilbert Herdt (1988). En este trabajo Herdt presentaba un modelo cuádruple de las prácticas homosexuales consideradas histórica y transculturalmente. La tipología del autor es un intento incipiente de impulsar un tipo de análisis que vaya más allá de los puntos de vista clásico y moderno sobre el género como los status transformados. Ha intentado ilustrar todo esto en el título al utilizar el término “transversalidad”.

Esta terminología no parece denotar la experiencia de muchos en la comunidad transgénera norteamericana que se hallaba plenamente comprometida en la creación de una nueva «generidad» —es decir, en un proceso de construcción del género—.

La transversalidad es definida por el New Collegiate Dictionary de Webster (1974) como «algo que cruza o se sitúa a través». Este artículo investigará las expresiones transculturales de la varianza de género en términos de géneros cruzados/alternativos/ adicionales; roles transgéneros, rituales en los que se produce la conducta transgénera, así como los datos recopilados recientemente de miembros de la emergente comunidad transgénera estadounidense. Por consiguiente, el término «transversal» capta algo de la gestalt de este artículo y resulta satisfactorio tanto para la comunidad transgénera como para los ámbitos académicos. La imagen visual de transversal implica atravesar y también interpenetrar y trasladar aspectos de los símbolos de género.

La autora presenta una tipología de cinco formas de varianza de género a través de ejemplos seleccionados de la producción etnográfica. Estos ejemplos ilustrarán cada una de las cinco formas identificadas de varianza de género: 1) géneros hermafroditas, 2) tradiciones dos-espíritus, 3) roles de género cruzado como en las tradiciones tipo «corazón de hombre», 4) matrimonio entre mujeres y 5) rituales de género cruzado. Discutiremos cada una de estas formas en términos de las contribuciones de la orientación cultural constructivista, destacando el contexto social de la forma y haciendo comentarios sobre debates importantes. El foco teórico se situará sobre la «carga simbólica» de la varianza de género. Incorporaremos los datos sobre sexualidad para ilustrar que la sexualidad no es una característica esencial sino que se construye socialmente en relación con las categorías de género existentes/identidades sociales de género.

Seguiré una discusión sobre las implicaciones que tienen estas distintas formas de varianza de género en la deconstrucción del paradigma de género norteamericano contemporáneo. Las cinco formas incluyen la manipulación cultural y reclasificación de los atributos de género. Estas categorías de varianza de género representan una combinación en forma de collage y/o un desmontaje y recolocación de insignias fisiológicas o corporales y rasgos conductuales que se asignan culturalmente como de género. Estas formas problematizan nuestro paradigma de género biocéntrico occidental como bipolar y biológicamente inequívoco. Cada categoría será examinada en términos de su contexto cultural incluyendo sugerencias interpretativas para la comprensión del género como se practica.

No sólo el registro transcultural tiene implicaciones en el decantamiento del paradigma de género norteamericano, sino que este conocimiento tiene también el potencial de impactar e infiltrarse. La

autora cree que esto es verdad al menos para un grupo de población. La producción bibliográfica antropológica y las teorías constructivistas/ interpretativistas han gozado de una audiencia receptiva en muchos que se identifican a sí mismos como miembros de la comunidad transgénero. La evidencia del género cruzado proporcionada por la etnología ha constituido un factor en los cambios culturales que se han producido con el surgimiento de una comunidad transgénero a partir de los grupos locales de transexuales y travestidos. Esta investigación se centra específicamente en aquellos que se han autoidentificado como transexuales de hombre a mujer, cross-dressers masculinos, y travestidos.

Orientación conceptual

Varianza de género: hace referencia a los conceptos científicos occidentales, basados en el género, de status y rol.

Status: se define como posición o lugar que se ocupa en una sociedad que incluye derechos y deberes.

Rol: es un conjunto de conductas, esperadas socialmente y asociadas con el status.

Mientras los status de varianza de género tales como las instituciones de espaldas son relevantes en la literatura antropológica, es importante destacar que los status de varianza de género son sólo un tipo de variantes de género, como puede verse en este modelo de las cinco formas.

Los componentes del paradigma de género estadounidense/occidental incluyen sexo y género. Normalmente, el sexo se refiere a los componentes biológicos que incluyen «... cromosomas, genitales externos, glándulas, aparato sexual interno, estado hormonal, características sexuales secundarias e incluso el cerebro», según Stoller. De manera general incluye los genitales y otras características fisiológicas adscritas a varones y mujeres.

Género se define aquí como el dominio psicológico, social, y cultural de la condición de varón o mujer. El género es una construcción social y un sistema de significados multidimensional que incluye a la identidad de género, tanto personal como social. La identidad de género se interpreta incluyendo componentes de la identidad personal y de la identidad social. La identidad de género ha sido definida como la «uniformidad, unidad, y persistencia de la individualidad de una persona como varón o mujer (o ambivalente), en mayor o menor grado, en especial si se experimenta como autoconciencia y conducta».

La identidad de género incorpora la experiencia privada de la identidad personal o del concepto de sí mismo, mientras que la identidad social se refiere al reconocimiento sociocultural o categorización de las identidades de género. E incluye el status o posición en la sociedad como género que es, como mujer, hombre, muchacha, muchacho, y concomitantes de rol tales como la apariencia, el porte, y las conductas. En la cultura occidental todo ello incluye conceptos sociales de feminidad y masculinidad. La identidad de género y la identidad social pueden o no coincidir en la vida individual o en una interacción concreta.

Las sociedades contemporáneas entienden el sexo con el significado de género, lo que se considera la quintaesencia de las insignias del sexo tienen escasa estabilidad desde el punto de vista histórico y comparativo. Esto tiene repercusiones en la comprensión de cómo las identidades de las variantes de género se sitúan contextualmente en el seno de un sistema más amplio de significados asociados a la feminidad y a la masculinidad, transculturalmente y en Norteamérica. Los amarres teóricos consisten en influencias de la antropología simbólica e interpretativa y de la historia social, unido al análisis posmoderno del discurso.

Las cinco formas del modelo de varianza de género

1. Géneros hermafroditas

El pseudohermafroditismo es interesante, pues este fenómeno revela sistemas de clasificación cultural de la variación fisiológica. El prefijo pseudo «se utilizaba hace tiempo para indicar el hecho de que las gónadas no estaban mezcladas hermafroditicamente (tejido ovárico y testicular) como en el verdadero hermafroditismo, sino que eran testiculares (pseudohermafroditismo masculino) u ováricas (pseudohermafroditismo femenino). Por razones de brevedad, se usa el término hermafroditismo, y se define como «una condición congénita de ambigüedad de las estructuras reproductivas» de forma tal que el sexo del individuo no está claramente definido de modo exclusivo como varón ni de modo exclusivo como mujer.»

El estudio de Edgerton sobre los pokot de Kenya. Investiga el sererr, un status hermafroditico reconocido que no está calificado de varón ni de mujer. Entre los pokot las insignias principales del status de varón o de mujer son el juego sexual, prepuberal y adolescente y la circuncisión ritual de ambos géneros, y la reproducción. Pero, debido al desarrollo genital incompleto de los sererr, éstos no pueden asumir roles sexuales y reproductivos apropiados, y sus genitales poco desarrollados tampoco pueden ser circuncidados debido a la naturaleza de su desarrollo. Las palabras de un pokot son indicativas: «Un sererr no puede ser una persona de verdad. Para ser un verdadero pokot hay que ser muy hábil en el sexo. O se hace bien el sexo o no se puede tener buena opinión de sí mismo y nadie pensar bien de uno.» Se les niega el status de mujer o varón y ocupan un inframundo sin género, si no se los mata al nacer.

Los navajos proporcionan un ejemplo de una cultura en la que el status de hermafrodita está muy valorado.

Los navajos reconocen tres sexos físicos: hermafroditas, varones, y mujeres, y al menos tres o más status de género: varones (muchachos), mujeres (muchachas), y nadie. Hay tres tipos de nadie: verdaderos nadie y falsos nadie, que pueden ser hombres (varones) y mujeres (hembras) genitales. No está claro si a los falsos nadie hombres y mujeres genitales se los considera nadie o bien otra categoría. A los nadie se les asigna esta posición sobre la base de sus genitales ambiguos. Asumen tareas y comportamientos relacionados con las mujeres pero también tienen derechos especiales de los que no gozan los demás navajos. Las parejas sexuales de un nadie pueden incluir a mujeres u hombres, pero no a otros nadie ni a falsos nadie. Por ello las mujeres pueden elegir como pareja a varones, a nadie, o a falsos nadie, y los varones pueden elegir como pareja a mujeres, a nadie y falsos nadie. La homosexualidad, que se define como relaciones entre personas del mismo género, no se permite. Esto sirve para ilustrar problemas de interpretación transcultural. Si el del nadie es un status de tercer género, entonces el término homosexual carece de sentido e ilustra cómo los conceptos occidentales de orientación y conducta sexual están ligados a la polaridad de ese esquema de género. Estos emparejamientos no pueden ser clasificados según nuestro esquema occidental que se basa en la heterosexualidad, homosexualidad o bisexualidad. En efecto, el heterosexismo se descompone ante esta evidencia. Las permutaciones se hacen incluso más interesantes en el caso del falso nadie, al que se reconoce como nadie, pero cuyos genitales no son hermafroditicos. La paradoja en el status de nadie es que mientras que los genitales hermafroditicos definen la posición, no impide que aquellos que no son hermafroditas adquieran este status —los genitales hermafroditicos definen pero no limitan la participación en calidad de nadie—.

Aunque este no es un repaso exhaustivo, el estudio de Serena Nanda sobre los hijra de la India.

Los hijra son un tercer género reconocido, formado idealmente por varones hermafroditas impotentes que se someten a una emasculación quirúrgica ritualizada por la que se extirpan los genitales. De todos modos, la identidad social del hijra puede ser semejante a la del nadie en el sentido de que también proporciona oportunidades a los «falsos». Como tercer género variante,

la comunidad hijra.

El reanálisis de Sagarin del informe de Imperato-McGinley de 1974 sobre 18 varones pseudohermafroditas, que se conocen en el lugar del estudio, Santo Domingo, con el término guevedoce, proporciona una idea adicional a las preguntas sobre la identidad, el status y el rol de gánero. El guevedoce ha sido tratado desde una perspectiva clínica por Imperato-McGinley como ejemplo de la preponderancia de los factores hormonales sobre los factores socializadores en la determinación de la identidad de gánero y de la orientación psicosexual. Los guevedoce, debido al gen recesivo que se expresa a través de la procreación, producto de las relaciones sexuales entre parientes próximos, eran al nacer genítalmente ambiguos. Se los criaba como muchachas hasta la pubertad, cuando se producía una radical virilización, su identidad de gánero cambiaba, su conducta se hacía masculina, y tomaban mujeres como objeto sexual. Imperato-McGinley atribuye este cambio al impacto de la testosterona en el útero y durante la pubertad.

Por el contrario, Sagarin propone una interpretación emic o «desde dentro» del cambio de gánero igualmente notable de los pseudohermafroditas. Constató que no se los había criado como muchachas sino como miembros de una especial categoría indígena de niños con características femeninas que se convertían en varones en la pubertad. Al interpretar al guevedoce como una clasificación popular, Sagarin ha ofrecido una explicación sociocultural que se opone al punto de vista de Imperato-McGinley, según el cual la testosterona influye en el cambio de la identidad de gánero, en la conducta de rol, y en la elección de la pareja sexual femenina. Así, de acuerdo con Sagarin, el guevedoce no era alguien que poseyese un problema de identidad de sexo cruzado que necesitara cambiar, sino más bien alguien del que se esperaba que se convirtiese en varón a los doce años. Fueron muchas las críticas sociológicas que se vertieron sobre la teoría de Sagarin.

Los estudios de Herdt de Herdt y Davidson sobre deficiencias de cinco alfa-reductasa entre los sambia se refieren directamente al imperio biocéntrico del determinismo hormonal de Imperato-McGinley. Herdt y Davidson constatan la presencia de una categoría de tercer gánero según la cual eran identificados nueve varones sambia pseudohermafroditas, conocidos por kwolu-aatmwol, «cosa masculina que se transforma en cosa femenina». Se los criaba con el status estigmatizante de varones kwolu-aatmwol: «personas que parecen más varones que mujeres, que se sabe que son hermafroditas». Se los criaba como semejantes a los varones porque presentan alguna masculinización de los genitales en la pubertad. Es interesante que, en una situación semejante a la de la pareja de hermafroditas de Money y Ehrhardt, otros cinco adicionales fuesen asignados como mujeres accidentalmente, sólo para que sus status se viesen revertidos posteriormente cuando fueron adultos. Aparentemente, estas mujeres sólo cambiaron a un status ambiguo con reticencia, contradiciendo la noción de Imperato-McGinley de cambio de identidad de gánero de origen hormonal.

2. Tradiciones dos-espáritus

Los estudios antropológicos clásicos sobre las tradiciones dos-espáritus están fuertemente sesgada hacia ejemplos de presuntos varones genéticos/genitales. De todos modos, las mujeres también ocupan estas posiciones. No está claro si las formas dos-espáritus femeninas son semejantes o no a las formas masculinas. Se puede afirmar convincentemente que, dado que los status de gánero, globalmente, están estructurados de manera diferente para las mujeres y para los hombres, los status de varianza para las mujeres no tienen por qué ser imágenes especulares de la varianza de gánero de los varones. Características: 1) una posición reconocida culturalmente de gánero transformado y/o como un status adicional que incluye vestir parcial o completamente como el otro gánero; 2) adopción de conductas y roles asociados con el otro gánero o una única combinación de conducta de varón y de mujer (es decir, un status mixto); y 3) en ciertos casos se elige una pareja del mismo sexo fisiológico. El registro etnográfico afirma rotundamente que la identidad de gánero es anterior a e/o independiente de la conducta sexual.

Las tradiciones dos-esp ritus registradas etnográficamente ofrecen una diversidad  de características entreveradas en la estructura del sistema de género que incluye: reconocimiento del status a una edad temprana, ocupación del status en la edad adulta,  ocupación intermitente, y complejos chaman sticos entre otras expresiones

Los dos-esp ritus pueden ser identificados a una edad temprana.

Entre los pima, si  un muchacho da muestras de interés por alguna tarea femenina se lo somete a una  prueba. Se colocan un arco y un cesto cerca de él, en una cabaña. Se prende fuego a la  cabaña y si el muchacho, asustado, agarra el cesto, entonces es un  wi-kovat,  un  berdache  (dos-esp ritus) de status marginal. Esta forma tiene que ver directamente con el tema  de la asignación de género. En este caso, los genitales no son las insignias fundamentales del género. El género se elige literalmente por parte de aquellos que demuestran  interés potencial por su desarrollo personal. Para algunas sociedades las conductas dicotómicas de género, en términos de tareas laborales son características básicas de  género. A este respecto, Harriet Whitehead ha afirmado que:

La identidad de género personal bidimensional destaca como algo fundamental entre  las nociones de género de los indios norteamericanos. Por un lado, estaba la anatomía y fisiología sexual de una persona, por el otro, la participación de una persona en la división sexual del trabajo y —un poco menos importante— la apariencia pública (vestidos,  porte)(...). Cuando no se reforzaba con las esenciales actividades masculinas de la caza  y de la guerra, y al mismo tiempo se contradecía por las tareas femeninas estereotípicas, la identidad masculina que surgía era la de  «medio hombre, medio mujer » del berdache  [personaje dos-esp ritus].

La forma local del  mahu  polinesio era un status de variante de género de los varones en la antigua Polinesia que incluía prácticas  «homosexuales ». La posición parece  ser una combinación de una tradición que duraba toda la vida en la que el  mahu  comenzaba tareas y vestía ropas de género cruzado a una edad temprana. El  mahu  pod a  optar por hacerlo intermitentemente —no era necesario seguir siéndolo toda la vida—.  Levy considera el  mahu  tahitiano como un ejemplo de variante de rol para el g nero  de los hombres más que un tercer género. Para Levy, el  mahu  es una corporalizaci n y representación visible de las dicotomías de género en una sociedad con baja disparidad de género. La esencia de la  posición de los  mahu  es que funciona para subrayar las diferencias de género de modo  que los hombres puedan ver cómo evitar conductas no masculinas. Besnier se niega a  ver en el  mahu  de Polinesia un tercer género y adopta la expresión liminalidad de género para referirse a los  mahu,  conceptualizando la identidad como una categor aintermedia.

Seg n Levy, la tradici n  mahu  se continúa desde los tiempos anteriores al contacto con Occidente, aunque los atributos del status han cambiado algo hoy, de modo que  aun cuando el  mahurealiza actividades laborales que se consideran tradicionalmente  trabajos de mujeres, en Tahití ya no se visten de mujer. Se considera que los  mahu  son   «naturales », aunque una persona no deba ocupar el status de  mahu  durante toda su  vida. Además, hay una percepción de  «feminidad » asociada al  mahu. Una persona puede tener aspecto de  mahu  sin serlo.

A los  mahu  no se los estigmatiza por su status o por su conducta homosexual. En  Tahití cada aldea podía tener sólo un  mahu.  Parece ser que el  mahu  practicaba la felaci n  con parejas de género masculino no cruzado. Los aspectos homosexuales del  mahu  no  eran fundamentales en su identidad social, sino que, más bien, eran los aspectos  transgen ricos del vestido y de la conducta los que ten an un significado claro para el status. Esto queda sugerido por diversas líneas documentales, según Besnier, que acaba diciendo que  «[en] contextos polinesios  «tradicionales », participar en actividadeshomosexuales no es un criterio necesario ni suficiente para el status liminal de g nero  (...) [y consiguientemente] las relaciones sexuales con hombres se consideran una con secuencia opcional de la liminalidad de género, más que su determinante, prerrequisito  o atributo primario (como muestran

Charles Callender y Lee M. Kochems, esta pauta¹ está muy extendida culturalmente). Levy afirma que «se considera que el mahu es un sustituto de mujer».

El informe de Kirkpatrick sobre los mahu de las islas Marquesas, al contrario que su informe sobre el status de los mahu tahitianos, constata que se trata de un status ambiguo o devaluado. La conducta homosexual no es el atributo principal de la variante de género marquesana, sino más bien la ocupación y la relación entre pares (como en Tahití). Los mahu marquesanos no son considerados mujeres, sino más bien hombres que desean actuar como mujeres.

El caso de los mahu es sugerente en el sentido de cómo los sistemas locales de variante de género pueden ser revigorizados por los tipos occidentales de varianza de género asociada a la cultura gay.

Chanteau y Spiegel llevaron a cabo estudios serológicos del riesgo de infección del LAV/HTLV-III entre la población homosexual tahitiana que frecuentaba hoteles, bares, restaurantes y night clubs. Estos estudios incluían a homosexuales cross-dressers («travestidos»). Constataron también que una parte de esta población se había sometido a cirugía plástica y a terapias de hormonas femeninas. Esto indica que hay cierto número posible de identidades de género en estas poblaciones. Estas expresiones mahu están influidas por el cross-dressing de los gay occidentales, o se trata de una síntesis posmoderna de ambas pautas, o bien alguna otra génesis o mezcla de múltiples identidades?

Wikan nos proporciona un notable ejemplo de la tradición intermitente de los dos-espíritus entre los omanés; los xanith omanés, una opción de tercer género. El xanith no se traviste, sino que se ciñe la túnica masculina como las mujeres se ciñen su vestido. Este status de género tiene un componente económico en términos de la especialización ocupacional y de la prostitución homosexual. Funciona como una «salida sexual barata». Un xanith puede despojarse de su status y puede recuperar su posición de varón, incluidos el matrimonio y la familia. El xanith no padece estigmas negativos al reasumir su posición de varón. Wikan estima que uno de cada cincuenta varones eligen esta opción. De lo que se deduce que el xanith es un género salvavidas para hombres que pasan por una mala racha económica. El rol de ser receptor en la relación peneana es una característica importante. Entre los omanés son receptores en la relación peneana las mujeres o los xanith.

Las tradiciones dos-espíritus, en todos sus muchos géneros, demuestran que el sistema de clasificación dual occidental es sólo uno de tantos, un sistema de género cultural más. La investigación de campo sugiere que la tradición dos-espíritus puede muy bien ser una tercera categoría de género separada de la del varón y la mujer; pues los dos-espíritus nos dicen que hombre y mujer, masculino y femenino no son las únicas categorías de género universales.

3. Roles de género cruzado

Los roles de género cruzado se distinguen de los distintos status de género transformados. Se trata de una sutil distinción que resultará más clara por medio de ejemplos que por medio de una explicación. De todos modos, las propias categorías son problemáticas ya que sus subdivisiones pueden ser un subproducto del proceso de categorización científica occidental. Es muy probable que esta distinción sea artificial y que otras formas de género liminales o alternativas no puedan separarse en status y puede existir realmente un rol de género cruzado que no es un género transformado o alternativo. El género puede permanecer inmutable pero el porte y la conducta de quien lo asume incluyen atributos que se suelen asociar al otro género (en situaciones en las que hay sólo dos). Los informes sobre esta forma son limitados en la bibliografía y están relegados a la variancia femenina. Dos ejemplos de la variancia de rol de género femenino son ilustrativos: los manly-hearts (corazones de hombre) de los piegan septentrionales y la mujer tiburón mako de las Marquesas.

Los piegan septentrionales forman una cultura dispar con un acentuado rol sexual en el que los hombres son

agresivos mientras las mujeres son sumisas. Los corazones de hombre son mujeres «macho» caracterizadas por «(...) agresión, independencia, audacia y descaro, y sexualidad, todos ellos rasgos asociados a la conducta de rol masculino. Pero para ser un corazón de hombre hace falta también que una persona sea rica y casada». El género de los corazones de hombre no está transformado, aunque «actúan como hombres». Mientras que algunos consideran a los corazones de hombre un status de género mezclado, quizá sea más razonable considerarlo un rol alternativo para las mujeres, algo parecido a los marimachos occidentales. A diferencia del marimachismo, que está restringido por la edad, puede convertirse en un rol permanente para muchos corazones masculinos. No es tampoco un rol estigmatizado, al contrario que en la cultura occidental cuando las mujeres adoptan conductas típicamente relacionadas a las masculinas.

Entre los isleños de las Marquesas, Kirkpatrick ha descrito a la *vehine mako* o mujer *tibur*. Más afín a los corazones de hombre que al *mahu*. La mujer *tibur* se caracteriza por una sexualidad agresiva y vigorosa. El rasgo definidor de la *vehine mako* es que toma la iniciativa en la relación sexual (heterosexual), actividad relegada al ámbito masculino de los hombres. Esta forma de variante de género está madura para un ulterior análisis. Sería interesante considerar si hay una pauta o fórmula a encontrar que pueda explicar por qué en una situación las conductas variantes de género (y cuáles, a este propósito: vestido, porte, o acción) dan lugar a variantes de rol, mientras que en otros contextos culturales se forman terceros géneros alternativos sin más. Lang afirma que los corazones de hombre plegan representan el privilegio de la masculinidad tanto para los varones como para las mujeres, mientras que las ocupaciones femeninas se valoran sólo en las mujeres.

4. Matrimonio entre mujeres y matrimonio entre muchachos

El matrimonio entre mujeres es una institución predominante en África, por la que una mujer se casa con otra. Hay varias modalidades de matrimonio entre mujeres, pero el debate se centra en los tipos de prácticas sexuales relacionadas con esta forma de matrimonio y/o en saber si la mujer-marido es un status transformado o no. Blackwood afirma que la conducta lesbica no debe descartarse, mientras que otros consideran que el matrimonio entre mujeres es una institución no sexual. El estudio de Evans-Pritchard constata que el matrimonio entre mujeres se da entre los nuer en situaciones en que la mujer es estéril. La mujer estéril toma una esposa, convirtiéndose así, culturalmente, en un varón, y además busca un progenitor para la esposa, por lo que «ella» se convierte en padre. Esto funciona como una estrategia de reclutamiento de parientes.

Entre los nandi las mujeres-marido se dedican a tareas masculinas, tales como el cultivo y el pastoreo. Blackwood sostiene que el matrimonio entre mujeres no era una institución de género cruzado, aunque Oboler informa que a la mujer-marido se la consideraba un hombre. El significado de lo que es ser una mujer-marido en esta institución no se ha resuelto todavía, ni está claro si se dan o no relaciones lesbianas. Y si la mujer-marido es considerada un hombre, entonces el término lesbiana es étnico. Blackwood propone que el matrimonio entre mujeres presenta un «modelo de relaciones entre mujeres dentro del sistema de género» más que un rol de género cruzado.

El estudio de Evans-Pritchard sobre “La inversión sexual entre los azande” se centra en las relaciones «homosexuales» entre los guerreros jóvenes y los muchachos, documentando una forma de matrimonio temporal entre jóvenes solteros y muchachos (con edades, en todo caso, entre los doce y los veinte años) que se daba entre los azande del Sudeste. En esta institución los jóvenes estaban organizados en compañías de solteros para realizar actividades militares. Evans-Pritchard explica esta institución en términos de tres variables que se entrelazan. Las prácticas poligámicas, incluyendo grandes harenes que sostienen los ricos, dan lugar a una escasez de mujeres casaderas entre los azande. Esto conduce al matrimonio aplazado para los jóvenes menos ricos hasta alcanzar edades comprendidas entre más o menos los 25 y los treinta y tantos. Y ya que las muchachas se comprometen (se casan, en sentido legal) muy jóvenes, a veces en cuanto nacen, la única

manera de que los jóvenes obtengan satisfacción de una mujer es por adulterio. Pero ésta es una solución muy peligrosa para los problemas del joven, pues la multa que su padre debía pagar era muy elevada (...). A veces sucedía que el marido estaba tan enfadado que rechazaba la compensación y optaba en cambio por mutilar al ofensor, cortándole las orejas, el labio superior, los genitales y las manos. Así, al ser tan grande el riesgo, los cautos solteros de las compañías militares que vivían en la corte tenían por costumbre, si no se contentaban con masturbarse, casarse con muchachos y satisfacer con éstos sus necesidades sexuales.

La solución cultural era el matrimonio con muchachos, que seguía las pautas del matrimonio heterosexual. A los muchachos se los consideraba «mujeres»: «Además», solían decir, «somos mujeres». El amante se dirigía a su muchacho con el término *diare*, «mi mujer», y el muchacho se dirigía a aquél llamándole *kumbami*, «mi marido». Estos matrimonios seguían la terminología y las reglas de parentesco habituales. Aun cuando el muchacho debía realizar muchas tareas habitualmente asociadas a los roles de las mujeres, en cuanto que esposa no realizaba todas las actividades. Aparentemente, no había una superposición completa entre los muchachos-esposa y las mujeres-esposa, aunque Evans-Pritchard es impreciso sobre esto, constatando, por ejemplo, que no cocinaban gachas para sus maridos y que transportaban los escudos de sus maridos en los desplazamientos (presumiblemente las mujeres-esposa no lo hacían).

Tras llegar a adulto los muchachos-esposa podían convertirse en guerreros y tomar sus propios muchachos-esposa, mientras que sus ex maridos se casaban con mujeres.

5. Rituales de género cruzado

Intentar rodear los rituales de géneros cruzados por medio de definiciones es algo difícil ya que los rituales están entreverados con símbolos de género y oposición de género. Sin embargo, para los fines de este estudio, nos centraremos en rituales y géneros cruzados en los que un género adopta temporalmente los concomitantes de rol del otro género (allí donde hay dos).

Quizá una de las investigaciones modernas más conocidas y pioneras, realizadas por un antropólogo sobre los rituales de género cruzado sea el análisis de Bateson del *ethos* sexual de los iatmul. Es hoy un estudio clásico sobre el *cross-dressing* (travestismo) con ocasión de ceremoniales. La hipótesis de Bateson consiste en que cuando una persona de un género se encuentra en una circunstancia única que requiere comportamientos del otro género, esta persona adopta, por medio de la ropa, «partes» de la cultura del otro género. Describe el «uniforme» de travestido de las mujeres como ejemplo y luego lo relaciona a los ceremoniales en los que hombres y mujeres cruzan sus géneros ritualmente. De todos modos, cuando las mujeres cruzan los límites del género, se visten y actúan como valientes guerreros, mientras que los hombres se convierten en viejas «brujas» y por lo general se presentan como mujeres decrépitas, en una parodia. El análisis de Bateson relaciona estas expresiones con la dicotomía del *ethos* sexual de cada género. Las sociedades de Nueva Guinea se caracterizan por la desigualdad en el sistema de las relaciones de género y es esta desigualdad la que se expresa simbólicamente en los componentes travestistas de los rituales.

El análisis de Bateson enlaza con el análisis de Victor Turner sobre el comportamiento ritual en su relación con la «liminalidad» y la «communitas». Turner ha descrito las fases liminales de rituales en los que un individuo ocupa un espacio simbólico que no es «ni una cosa ni otra» en el seno de las estructuras de la sociedad. El reverso de lo ordinario y de la expectativa cultural transforma temporalmente las estructuras de la sociedad en antistructura. En los rituales de género cruzado los elementos profanos del género solían ser elevados a lo sagrado, permitiendo la articulación de cismas y conflictos encajados en las dicotomías y jerarquías de género que se manifiestan en la *communitas*. Los rituales del tipo descrito por Bateson se relacionan con la *communitas* en que un acontecimiento puede permitir a los participantes igualar y deconstruir las relaciones de género de manera momentánea. Los

aspectos identitarios compartidos entre los géneros (por ejemplo, nuestra humanidad común), que son negados culturalmente por la expectativa y jerarquía de rol de género, pueden ser expresados en la comunidad a través de los rituales de género cruzado. Las posiciones liminales son peligrosas simbólicamente cuando es posible que la transformación pueda ser el resultado de una antiestructura experimentada. Quizá las opciones no quirúrgicas cambiantes y la hibridación de nuevos géneros en la comunidad transgénera deban ser interpretadas desde esta perspectiva.

En conclusión, la conducta ritualizada de género cruzado es un terreno fértil para el análisis. Las definiciones e identificaciones de los tipos de conducta de género cruzado en los rituales son requisitos preliminares necesarios. Como modelo posible, el estudio de Zelman sobre el ritual y el poder es instructivo. Zelman presenta una correlación entre los rituales femeninos de evitación de lo impuro, los rituales masculinos asociados al ciclo reproductivo femenino (la covada), y la igualdad y desigualdad de género.

El paradigma de género occidental: implicaciones e infiltraciones

La varianza de género ha interesado a los antropólogos desde los primeros días de la disciplina. Una investigación sobre el tema fue publicada ya en 1906, en el trabajo etnológico de Edward Westermarck. Los tipos de tradiciones dos-espíritus y corazón de hombre (piegan septentrionales) han sido investigados en términos de identidades/status y roles culturalmente instituidos. Los casos transculturales de hermafroditismo como categorías alternativas de género socialmente reconocidas se han enmarcado en términos de esencialismo y construccionismo cultural. El matrimonio entre mujeres africano se ha tratado en relación al parentesco y se ha debatido en lo que respecta al tema de la actividad lésbica. Los rituales de género cruzado han sido investigados por dos de los más notables teóricos de la antropología: Gregory Bateson y Victor Turner, entre otros.

Los datos transculturales de la varianza de género ofrece casos de trabajos de campo en los que la identidad de género como construcción social y representación es problemática. Además, las trayectorias dos-espíritus ofrecen pruebas de que las identidades de género pueden ser adquiridas y abandonadas, mientras que los datos sobre los hermafroditas, en el momento presente, indican que las identidades no están ligadas clara ni directamente a una base biológica/entorno hormonal detectable, sino que son interpretadas a través de la lente cultural. Esta evidencia insinúa que ulteriores estudios de este tipo de fenómenos son adecuados para el género analítico que incluye también posiciones liminales.

El fenómeno de la varianza de género ha presionado transculturalmente a los estudiosos y científicos a reexaminar nuestra propia comprensión científica que cubre el espectro del esencialismo al construccionismo. Esto incluye la apropiación de conductas de una perspectiva biocéntrica como en algunos de los trabajos sociobiológicamente orientados que establecen que los cromosomas, el funcionamiento endocrino, y las estrategias reproductivas son antecedentes de la conducta dimórfica de género e incluso de las prácticas culturales.

La posición construccionista en el estudio del género ha unido sexo y género, mientras que los estudiosos de la varianza de género han separado sexo y género, oponiéndose así al heterosexismo euro-americano. Algunos estudiosos han vuelto a unir sexo y género, pero en paradigmas sintéticos complejos que están contextualizados histórica y culturalmente. Los estudios de los mahu, xanith y hijra incluyen componentes homosexuales pero son identidades sociales que no derivan de la orientación/práctica sexual. El registro etnográfico ha revelado fluidez y flexibilidad en las conductas sexuales y en la elección de las parejas sexuales.

Los métodos modernos occidentales de pruebas genéticas y endocrinológicas para identificar el sexo de un individuo carecen de relevancia para las construcciones emic o indígenas de la varianza de género. Paradójicamente, cuanto más científicos son los métodos para determinar el sexo biológico de un

individuo, menos clara y borrosa se hace realmente la determinación, como puede verse por los discursos en los juegos olímpicos para evaluar el «verdadero» sexo de un atleta. No obstante, la variación de género occidental se enmarca en un modelo sindrómico que afirma la existencia de un «mandato biológico básico» para expresar las oposiciones de género y que ha sido ampliado para introducir universales en las «anomalías» de género.

El paradigma popular de género euroamericano contemporáneo, se reproduce en los estudios científicos. Así, no sólo se considera a la identidad de género un desdoblamiento según un mapa biológico sino también una variación en conductas culturales obvias. Como es el caso de las vestimentas que propician reprimendas respecto a la «naturaleza» de la identidad del individuo. La identidad de género se considera como algo que llega a realizarse, dado un tiempo biológico, aproximadamente a los cinco años de edad y una vez adquirida no cambia a menos que haya habido un error de input biológico importante. No se considera una manera temporal de expresar una personalidad de género como en el caso del xanith omaní. Resumiendo, el género es una característica adscrita, no una característica lograda en el esquema de género occidental.

Una deconstrucción del paradigma de género occidental revela que: «(...) el género es un constructo social que interviene en otro constructo social de la biología». En efecto «(...) el género puede convertirse en una metáfora de la biología, al igual que la biología puede convertirse en una metáfora del género». Muchacha/mujer y muchacho/varón como géneros se asignan sobre la base de las presentaciones de rol y se leen como feminidad/masculinidad en la vida diaria, lo que retroactivamente se reducen a un metatexto del sexo y de los genitales. El metatexto es el esquema de género dominante y prevaleciente en Occidente, que asume sus «incorregibles propuestas» la fundamentalidad del sexo y de la biología como determinantes naturales de la masculinidad y de la feminidad. La masculinidad y la feminidad son la corporalización de las diferencias biológicas.

A partir de los significados que asignamos a las insignias que cubren todo, desde los adornos a los másculos, se transcribe el género y, de facto, el sexo. Que el capitalismo y el patriarcado los circunscriben estrechamente en un esquema de género es verdad. Y es verdad en cuanto que los grandes cambios en lo social, lo económico, y lo político han sido textualizados en el cuerpo masculino y femenino para crear pluralismo en las expresiones de la masculinidad y de la feminidad. El género comienza con la inspección visual de los genitales cuando se realiza una asignación, a menos que se presente una anomalía, tal como el hermafroditismo. Los genitales y, en la edad adulta, otros caracteres secundarios, son iconos del género que revelan las reglas por las que el género se produce culturalmente. Estas premisas sostienen el paradigma de género estadounidense y son considerados por la sociedad como algo natural: es decir, que sólo hay dos sexos, que éstos son inviolables y que están determinados por los genitales.

La sociedad occidental engendra sus propias formas de varianza de género. Por ejemplo, el transexualismo occidental reproduce y al mismo tiempo se rebela contra el dualismo de género y el biocentrismo. En cuanto identidad social, el transexualismo propone la independencia analítica de cuatro marcadores de géneros que han quedado fijados en el esquema de género occidental como «proposiciones incorregibles». Estas se presentan en cierto número de discursos científicos, del mismo modo que se presentan al público, conectadas de manera «natural»: el sexo, la identidad de género, el rol de género, o la identidad social (que incluye las conductas y la apariencia) y, en ciertos casos, la orientación sexual.

Una deconstrucción de la identidad social transexual sugiere que estas categorías clasificatorias primarias se decidieron por un paradigma de género binario y oposicional que está considerado inmutable. Estas oposiciones se reflejan en un apuntalamiento ideológico del heterosexismo patriarcal.

Es indudable que la cirugía transexual sustenta el paradigma de género-genital esencialista por un lado,

aun cuando rechaza sus bases en términos de la reproducción evolucionista (al estilo de Darwin) y de heterosexismo.

Las personas que se identifican como transexuales de varón a mujer preoperados, posoperados o no sometidos a cirugía, y los cross-dressers masculinos forman, colectivamente, una comunidad transgénerica que se halla en proceso de crear no sólo un tercer género sino la posibilidad de numerosos géneros e identidades sociales múltiples. Sin un sistema naturalista que considere a la biología en general y a los genitales en particular el *sine qua non* del género, podrá cuestionarse si el fenómeno que llamamos transexualismo existirá realmente.

La comunidad transgénerica

El desarrollo teórico de las aproximaciones culturales construccionistas al estudio transcultural de la varianza de género ha representado (junto a otros factores) un impulso para la comunidad transgénerica para abarcar la diversidad.

Las opciones transgénericas y no quirúrgicas de identidad social no eran posibles hace diez y seis años. Por aquellas fechas existían sólo dos opciones identitarias posibles: transexuales quirúrgicamente orientados de varón a mujer y travestidos masculinos que no se autoidentifican como gays.

En 1992 comencé un estudio sobre la identidad social con individuos transgéneros y hallé que la polarización de los transexuales de varón a mujer y los travestidos masculinos era criticada desde dentro y sustituida por un concepto de continuidad y multiplicidad de las identidades sociales.

Holly Boswell, en un artículo («The Transgender Alternative» [La alternativa transgénerica]), que se ha convertido rápidamente en un clásico político en la comunidad transgénerica, define el transgenerismo como un «terreno medio», «una opción viable entre el cross-dresser y el transexual, que resulta tener, además, una base firme en la antigua tradición de la androginia».

Aunque hay otras influencias socioculturales que fomentan la práctica del transgenerismo, el hecho de que se haya adoptado una agenda política organizativa de base es algo importante.

El sistema de género dominante euro-americano de reduccionismo biológico contribuye en gran medida a dar forma a la construcción de identidades sociales y por tanto personales. Por consiguiente, en mi primera investigación, las identidades de género, a través de un amplio espectro, fueron divididas en dos categorías: transexuales de varón a mujer y travestidos varones. Un despertar cultural al pluralismo de género entre los/as transgeneristas ha puesto en entredicho el paradigma dominante según el cual quien es socialmente una mujer lo es también genitalmente. Este planteamiento de identidades personales era la materia prima para la puesta en marcha de una agenda política sobre la diversidad de género y los estudios transculturales proporcionaron el combustible. Para los fines de este análisis, no es importante saber si el asunto de los ejemplos de las tradiciones de la variante de género puede ser enmarcado en términos occidentales como la homosexualidad o el transexualismo (lo que dudo). Lo que importa es el uso que se hace de este conocimiento por parte de los diversos constituyentes de la comunidad transgénerica.

Aunque no estoy afirmando que no vayan a persistir los cismas y las divisiones, las organizaciones nacionales han realizado progresos significativos al crear la unidad en la diversidad.

Los guardabarreras de la organización de la comunidad de género, que incluye al menos a cinco importantes organizaciones nacionales con numerosos miembros, junto a grupos menores de ámbito nacional, local o regional, han hecho suyo el registro etnográfico, el relativismo antropológico y el construccionismo cultural teórico.

En las conferencias regionales y nacionales sobre comunidad de género, el fundamento eran los simposios que incluían aspectos históricos y transculturales del cross-dressing. Los antropólogos son expertos invitados para tratar este tema, aunque los propios miembros de la comunidad han leído la suficiente bibliografía antropológica y algunos son conferenciantes ellos mismos y escritores sobre el tema. A la audiencia transgénerica le son familiares los escritos de Nanda, Roscoe, Herdt, Cromwell, Williams y otros.

Dos temas relacionados con la etnografía y el género dominan el interés de la audiencia y de los organizadores de programas: sociedades en las que los dos-espíritus/ hermafroditas y la varianza de rol de género se valoran positivamente; y el tópico de las explicaciones culturales del tercer género y/o de los géneros alternativos. Estos temas componen un discurso importante para la comunidad transgénerica.

Holly Boswell ha escrito un artículo titulado «Recuperando la tradición de géneros alternativos». Wendy Parker escribió otro documento titulado «Hechos históricos de interés para la comunidad de género».

El registro histórico y antropológico se integra en un sistema de desarrollo de género por parte de la comunidad transgénerica. Los estudios antropológicos sobre la varianza de género son valorados por la comunidad transgénerica como vehículo para fomento y desestigmatización de la identidad de los individuos y de la comunidad en general. Como consecuencia de identificar a la cultura como un componente importante de la construcción de las ideologías, identidades y status de género, el común enemigo del transgenerismo ha resultado ser la sociedad y sus instituciones. Demostrar la existencia de las dimensiones temporal y espacial permite a los individuos, sin tener en cuenta su propia identidad, emplear esta información como una «técnica de neutralización» o de rechazo. Dado que el relativismo es una «(...) reflexión sobre el propio proceso de interpretación», se convierte para las personas transgénericas en una vía para la recreación y reinversión de sí mismos. El adversario común de la opresión societaria ha impulsado un reconocimiento de unidad y comunidad en la diversidad como forma de creatividad cultural.

La identidad transgénerica no es una identidad fácil, en términos foucauldianos. Las soluciones no quirúrgicas, la mezcla de géneros, y la hibridación, el deseo de los clientes de tomar hormonas sin cirugía y otras cosas parecidas, desafían la ortodoxia médica y los tratamientos que los protocolos prescriben para transexuales y travestidos. La nueva opción transgénerica crea cuerpos rebeldes —cuerpos híbridos y hermafroditas— que crean malestar y amenazan con derribar al «biopoder» de la profesión médica que tiene la facultad de «controlar precisamente el sexo del cuerpo humano». Puede argumentarse que el «conocimiento» de la varianza de género transcultural es parte constituyente de la adquisición de poder de un transgenerismo cambiante y del nacimiento de nuevas identidades.

Se dan afortunados descubrimientos entre la comunidad transgénerica y la gay en relación a las tradiciones de los dos-espíritus. De acuerdo con Midnight Sun «con frecuencia el material transcultural se utiliza para apoyar las reivindicaciones de la homosexualidad occidental contemporánea». En «Vivir el espíritu: Antología de los gays indios americanos», los nativos gays estadounidenses reivindican sus antecedentes en las tradiciones dos-espíritus de las personas transgénericas. Al ser «otros» y buscando sus raíces en la «otredad», las personas transgénericas y hombres y mujeres gays pueden transformar sus status colectivamente. Esto pueda dar lugar a una solidaridad intercomunitaria entre las personas transgénericas y gays y lesbianas; o, a la inversa, el conocimiento sobre los géneros alternativos puede conducir también al surgimiento de nuevas formas de género y a la consolidación y revisión de las identidades sociales existentes que cruzan ambos grupos.

La antropología al interesarse por el multiculturalismo tanto globalmente como en Norteamérica, insta a una nueva comprensión respecto a la «diversidad étnica como fuente de fuerza y resistencia, más que como proceso de mala adaptación (...)». Se trata de un complejo proceso de revisión o, por usar el

concepto de Roscoe, de «culturing». La comunidad transgénerica está creando nuevas formas de identidad y proyectando nuevas relaciones en las formas sociales en cuanto identidades.

Conclusión

Aun cuando es reciente el reconocimiento social de la «identidad transexual de varón a mujer», ha ganado ímpetu en el último decenio una tendencia a hacer borrosas las existentes identidades de género variantes de los varones genitales tales como transexuales, transexuales no operados, travestidos y cross-dressers. Los componentes del esquema de género occidental, que incluye los atributos biológicos, la identidad de género, los concomitantes de rol, y el género de interéctico son recompuestos y re combinados de otras maneras por aquellos que se hallan en la comunidad divergente de género. Esta reorganización refleja, y se infiltra en, el paradigma de género occidental en cuanto que el cambio de género es sentido en la sociedad en general y experimentado personalmente y a través de símbolos culturales.