

EL CONCEPTO DE CULTURA: TEXTOS FUNDAMENTALES

Escritos de Tylor (1871), Kroeber (1917), Malinowski (1931),
White (1959), y Goodenough (1971)

Compilados y prologados por
J. S. Kahn



EDITORIAL ANAGRAMA

J. S. Kahn

El concepto de cultura:
textos fundamentales



ANAGRAMA

J. S. Kahn

El concepto de cultura: textos fundamentales



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Traducción:

José R. Llobera (Introducción)

Antonio Desmots (Texto de Tylor, Kroeber, Malinowski
y Goodenough)

Manuel Uría (Texto de White)

Revisión:

José R. Llobera

Maqueta de la colección:

Argente y Mumbrú

© EDITORIAL ANAGRAMA (por la introducción y selección)

Calle de la Cruz, 44

Barcelona - 17

Printed in Spain

ISBN 84 - 339 - 0603 - 8

Depósito Legal: B. 16824 - 1975

Gráficas Diamante, Zamora, 83, Barcelona - 5

INDICE

J. S. KAHN

Introducción	9
------------------------	---

EDWARD B. TYLOR

La ciencia de la cultura (1871)	29
---	----

A. L. KROEBER

Lo superorgánico (1917)	47
-----------------------------------	----

BRONISLAW MALINOWSKI

La cultura (1931)	85
-----------------------------	----

LESLIE A. WHITE

El concepto de cultura (1959)	129
---	-----

WARD H. GOODENOUGH

Cultura, lenguaje y sociedad (1971)	157
---	-----

<i>Fuentes</i>	249
--------------------------	-----

INTRODUCCION

El historiador de la antropología, cualquiera que sea su formación, debiera estar siempre atento al pensamiento antropológico actual sobre los problemas que investiga históricamente ya que, esencialmente, uno de los objetivos más importantes de su investigación es el de contribuir a nuestro entendimiento de los hechos y procesos históricos de los cuales emerge la antropología actual (Stocking, 1965, pág. 143.)

Los cinco artículos reunidos en este volumen se ocupan del concepto de cultura. Dichos artículos, ordenados cronológicamente, representan una variedad de corrientes que expresan las distintas formas en que los antropólogos han conceptualizado el objeto de sus estudios. Además, los cinco autores a mencionar en este trabajo difieren no sólo en el alcance que otorgan al concepto de cultura, sino también en su orientación teórica. Solamente una consideración de ambos aspectos de la antropología cultural nos permitiría comprender el estado actual de la disciplina.

En esta introducción me interesa delinear brevemente la evolución del concepto como se utiliza en antropología actualmente.¹ En el análisis de las varias conceptualizaciones del término cultura también tendremos ocasión de investigar los supuestos epistemológicos de los distintos teóricos. El propósito central de esta introducción será explicar por qué el término cultura ha llegado a significar lo que Stocking llama lo «interno», lo «ideacional», lo «integrativo» y lo «total» (Stocking, 1963), mientras que para los evolucionistas del siglo XIX tenía connotaciones más amplias. En esta introducción trazaré la evolución del concepto viéndolo en general en relación con las principales corrientes intelectuales que se expresan en su formula-

1. Recientemente ha habido varias tentativas de trazar la evolución del concepto en la disciplina. Aparte del interesante trabajo de Stocking (1963, 1965), ver también Boon (1973), Weiss (1973) y Bohannan (1974).

ción, particularmente con referencia a la antropología cultural de los Estados Unidos. El orden cronológico de los artículos se dejará parcialmente de lado en favor de un orden lógico. Comenzaré discutiendo a los evolucionistas del siglo XIX y, particularmente, a Tylor. Luego observaré los desarrollos que se dieron en Estados Unidos después de Franz Boas, quien intentó derribar muchos de los supuestos y de las teorías que habían sido heredadas del siglo XIX. Esto lleva a un análisis del trabajo de los discípulos de Boas, en particular de Kroeber y Benedict y luego, tomando un tema de la obra de Kroeber, trazo su desarrollo a través de la obra de Goodenough y de la escuela de etnociencia en la antropología norteamericana.

En este punto vuelvo atrás, al trabajo más temprano de Malinowski, para discutir la historia del concepto de cultura en la antropología británica. Finalmente, me ocupo brevemente de teorías que, en mi opinión, proporcionan una alternativa a las formulaciones restrictivas de la escuela de etnociencia y de la escuela de cultura y personalidad. Por este motivo, trato las contribuciones de Leslie White en los Estados Unidos y de Claude Lévi-Strauss en Francia.

La obra de Tylor es un buen punto de partida para un trabajo como el que nos ocupa, y por dos motivos. Fue el primero en formular una definición de cultura que se aproxima a definiciones modernas y, además, en cierto sentido puede considerársele como representante del evolucionismo en las ciencias sociales del siglo XIX. Si bien la teoría de Tylor difiere en algunos aspectos básicos de otras teorías de la época, en su interés general se acerca a otros teóricos como Morgan o Spencer. Los objetivos de los evolucionistas han sido discutidos por Harris, quien dice:

Morgan, Tylor y Spencer eran historiadores universalistas que utilizaron el método comparativo para lograr una interpretación más detallada y, en general, más exacta, de las secuencias de cambio cultural desde los cazadores del Paleolítico hasta la civilización industrial. (1968, pág. 169).

Más específicamente, Tylor y otros intentaron:

correlacionar las series de artefactos descubiertos por la arqueología con las etapas de desarrollo social e ideacional, especialmente del parentesco y las instituciones políticas y religiosas. (ibídem, pág. 149).

La definición de cultura propuesta por Tylor —«Aquel todo complejo...»— corresponde claramente a dicho objetivo. Morgan también se interesó en una amplia gama de datos. Intentó ligar la tecnología, los sistemas de parentesco, la terminología de parentesco, las formas de matrimonio y la organización política, para estudiar el complejo resultante como una totalidad. Esta definición tan inclusiva de cultura se vio gradualmente reducida por varios antropólogos de este siglo. De aquí que Goodenough, un teórico moderno, define la cultura como aquellas cosas que debemos «conocer» o «creer» «para poder

operar de una manera que sea aceptable» para los miembros de la sociedad estudiada (ver Hymes *ed.* 1964 pág. 36). Pero antes de ocuparnos de los desarrollos que tuvieron lugar después de Tylor, conviene considerar brevemente las suposiciones que se hallan detrás de la investigación de Tylor y los resultados de la misma. El objetivo principal de Tylor, en el libro cuyo primer capítulo reproducimos más adelante, es trazar la evolución de la religión desde su forma más primitiva —el animismo— a las formas más avanzadas de tipo monoteísta.

Por lo tanto Tylor se interesó en la historia y en la evolución de la cultura para poder llegar a comprender el proceso por el cual cambian las culturas, así como para comprender el presente. Su preocupación por la historia se manifiesta en las primeras páginas del libro:

Aquellos que deseen comprender sus propias vidas deberían conocer las etapas mediante las que sus opiniones y sus costumbres se convirtieron en lo que son... Pretender mirar a la vida moderna de frente y llegar a comprenderla simplemente por introspección, es una filosofía cuyas debilidades pueden ser probadas fácilmente... Es siempre peligroso separar una costumbre de sus lazos con acontecimientos pasados, tratarla como un dato aislado y descartarla simplemente mediante una explicación que resulte plausible. (1958, 19f).

Tylor ha sido criticado por antropólogos posteriores tanto con respecto a su método como a su teoría del cambio cultural. Para su trabajo utilizó el método comparativo, que consistía en deducir el estado de las culturas del pasado a partir de las culturas actuales. Además, invirtió este proceso al explicar algunos aspectos actuales de cultura como supervivencias del pasado. Ambos procesos han sido atacados por los anti-evolucionistas. Los funcionalistas como Malinowski destacaron las funciones que tienen en el presente todos los aspectos de cultura y, por lo tanto, negaron la posibilidad de la existencia de «supervivencias». Lowie criticó también el método comparativo pues, a su manera de ver, descansa sobre la incapacidad para comprender que aun las sociedades más simples en que puedan existir tienen una larga historia (Lowie, 1937, pág. 25).

La teoría de evolución de la religión de Tylor pone el énfasis primordialmente en un impulso hacia el progreso intelectual. Básicamente, la religión existe como explicación de lo inexplicable el cambio en la religión se da como resultado del desarrollo de explicaciones mejores y más satisfactorias. Con motivo de este énfasis se lo ha llamado «idealista filosófico» (Opler, 1964). Por otra parte, Leslie White sugiere que en realidad Tylor era un materialista. Es posible que el eclecticismo de la idea de historia de Tylor pueda demostrarse por la siguiente cita:

La enseñanza de la historia es que la civilización se desarrolla gradualmente con el transcurso de los siglos, mediante el incremento y la precisión siempre mayor del conocimiento, por la

invención y mejoramiento de las artes y el progreso de las costumbres e instituciones sociales y políticas hacia un estado de bienestar general. en Opler, 1964), 130f, subrayado suprimido).

Se podría llegar a la conclusión de que, si bien no descartaba la posibilidad de una teoría de la historia, Tylor no contaba con una teoría de este tipo. Esto se debe en parte a un empirismo que le impidió construir modelos relativos a la estructura de la cultura. Para Tylor, los diferentes elementos de la cultura evolucionan; durante su evolución pueden presentar varias pautas, es decir que ciertos elementos pueden estar ligados con otros. Pero en la obra de Tylor no se aclara cuál es la naturaleza de dichos ligámenes.²

Los críticos de la teoría evolucionista recalcaron especialmente la variedad de culturas y la falta de orden en la historia, negando consecuentemente la posibilidad de formular simples leyes históricas o siquiera considerar etapas específicas en la evolución. Pudieron hacer críticas válidas con respecto a las simplificaciones más obvias en los trabajos de Tylor y Morgan, pero podríamos, al igual que Harris, llegar a la siguiente conclusión:

Al contraponer los particularistas históricos y los evolucionistas debemos por lo tanto tomar en cuenta las exageraciones del grado de desorden de la historia por parte de los particularistas históricos —que constituye un error por lo menos tan grave como el orden exagerado que recalcan algunos, pero no todos, los evolucionistas. Los errores de los evolucionistas se cometieron al tratar de desarrollar una ciencia de cultura hasta —y más allá— del punto de sus limitaciones de comprobación; los errores de los particularistas históricos se dieron como resultado de una actitud de nihilismo científico que descartaba la posibilidad de formar una ciencia de la historia. (1968, pág. 179).

Tylor aplicaba un concepto amplio de cultura para indicar los lazos importantes que existían entre los elementos de la historia. No fue teóricamente rígido, pero tampoco contaba con un conjunto de supuestos epistemológicos bien desarrollados y definidos.

Pero en el siglo xx la disciplina de antropología cultural, que estaba en vías de desarrollo, tomó una posición más firme. Cristalizaron un cierto número de suposiciones respecto al método de la ciencia, a la posibilidad de crear teoría y al alcance del campo de fenómenos estudiados. En cierto sentido esto representó una toma de posición consciente con respecto a los evolucionistas del siglo xix. Han habido tentativas de ampliar el alcance del concepto de cultura y de desarrollar leyes históricas, pero en general estos esfuerzos han permanecido fuera de la corriente principal de la antropología, por lo menos en la manera en que se desarrolló en los Estados Unidos y Gran Bretaña. Dos de las principales escuelas de antropología cultural en la actualidad —cultura y personalidad y etnociencia— deben sus

2. Ver Tylor (1889) para una tentativa empírica de demostrar la interconexión o "adherencia" de elementos culturales.

características especiales a este período de reacción contra la escuela evolucionista. Aunque quizás sea imposible atribuir este cambio a la obra de un solo teórico, es de sumo interés, como evidencia de dicho cambio, el trabajo de Franz Boas, fundador de la antropología en los Estados Unidos y maestro de muchos de sus más importantes teóricos.

Si bien Boas se ocupó de una amplia gama de fenómenos, en sus trabajos posteriores se interesó por la vida mental del hombre. En la obra de Boas la explicación del pensamiento y de las ideas se convierte en el foco primordial de la antropología. Este enfoque se dio juntamente con un grupo de supuestos más o menos concretos. Nos detendremos brevemente para considerar tres de estos supuestos, que se refieren respectivamente a la importancia del conocimiento histórico, al método inductivo y empirista, y a la posibilidad de formular leyes sobre la cultura.

Boas nunca negó la necesidad de un análisis histórico de la sociedad y, sin embargo, en cierta ocasión dice que la historia no puede explicar «la manera en que el individuo vive bajo una institución...» (1966, pág. 268), lo cual consideraba de suprema importancia. En otra oportunidad dice:

Si conociéramos todos los aspectos, ya sea biológicos, geográficos o culturales que componen el marco total de una sociedad, y si comprendiéramos en el detalle las formas de reacción expresadas por los miembros de la sociedad... no deberíamos precisar un conocimiento histórico de los orígenes de la sociedad para poder comprender el comportamiento de la misma. (ibídem, pág. 264).

Este enfoque reconoce la utilidad de la historia en la medida en que pueda aclarar el problema principal, que es el del comportamiento individual y aun así, la historia es necesaria solamente ante la falta de otros tipos de datos. La historia en sí no es de interés alguno.

Boas sostenía que el método de la antropología debería ser inductivo, método que consideraba básico para todas las ciencias naturales. El método implica un razonamiento que parte de lo específico y se desarrolla hacia lo más general. El observador debería ser teóricamente «ingenuo» al confrontar los datos:

El forzar los datos para que quepan en la «camisa de fuerza» que constituye la teoría, se opone al proceso inductivo mediante el cual se pueden derivar las relaciones reales entre fenómenos concretos (ibídem, pág. 277).

Esto se basa a su vez en la doctrina empirista según la cual los «hechos» son fenómenos que pueden ser observados inmediatamente. Luego el inductivismo toma estos «hechos» y los desarrolla hacia formulaciones más generales, es decir, más abstractas.

Boas continuamente expresó escepticismo con respecto a la posi-

bilidad de descubrir leyes sociales. Esta actitud radicaba en una visión de extrema diversidad de la cultura:

Los fenómenos culturales son de tal complejidad que me parece dudoso que puedan descubrirse leyes culturales válidas (*ibidem*, pág. 257).

Pensó que una de las maneras en que esta posición podía demostrarse era la de derribar burdos determinismos (sin atribuirlos, claro está, a ningún autor en particular).

En 1930 Boas definió la cultura de la siguiente manera:

La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres. (1930, pág. 74).

En sus obras posteriores recalcó aun más el aspecto de comportamiento de la cultura y las reacciones psicosomáticas de los individuos.³

Si bien la definición de Boas es amplia (incluye por ejemplo la cultura material) y si bien mantuvo un interés que abarcaba a la arqueología, la historia, la antropología cultural y física, consta que se interesó principalmente por el entendimiento del comportamiento humano individual con relación a todos sus factores determinantes. Ya hemos notado que tendía a considerar al análisis histórico sólo en función de su utilidad para aclarar el comportamiento humano. Los procesos históricos en sí no eran de interés teórico. Esto es demostrable mediante una cita de Boas y otra cita tomada de una de sus más célebres discípulas:

A mi manera de ver, un error de la antropología moderna reside en poner demasiado énfasis en la reconstrucción histórica, cuya importancia no debe ser menospreciada, en lugar de concentrarse en el estudio profundo del individuo sometido a las restricciones de la cultura en que vive. (Boas, 1966).

Nunca se ha comprendido suficientemente cuán consistente fue Boas durante toda su vida en la definición del objetivo de la etnología, como el estudio de la «vida mental del hombre», de las «actitudes psíquicas fundamentales de grupos culturales», de los «mundos subjetivos del hombre». (Benedict, 1943, pág. 31).

Si bien la definición de cultura de Boas pudo haber sido amplia, parece haber aislado este aspecto particular como el más importante. La economía, la organización política y la organización social son generalmente vistas como fuerzas externas que reaccionan sobre la evaluación subjetiva del individuo de su ambiente físico y social.

3. Ver, por ejemplo, Kroeber y Kluckhohn (1963, pág. 184 n.).

Leyes, reglas, enteras disciplinas de estudio, son inválidas por cuanto no logran aclarar éste, el problema principal de Boas.

En resumen, la posición de Boas con respecto a la historia, a las leyes sociales, y al método y campo de estudio, era negativa y limitada. Se interesó en las actitudes individuales y se opuso a la formulación de leyes sociales. Su interés en la historia se limitó a la manera en que la misma pudiera ayudar el entendimiento de procesos mentales, y su enfoque era particularista, inductivo y empirista.⁴ Por lo tanto la posición de Boas era opuesta, en un número de puntos importantes, a la de Morgan o de Tylor, quienes se interesaron en la evolución como proceso en sí mismo, en la formulación de leyes sociales y en pautas universales. Quizás porque el trabajo de Morgan fue adoptado por Marx y Engels y más tarde fue incorporado a la ideología y a las ciencias sociales de la URSS, el concepto de cultura en los Estados Unidos se desarrolló en un sentido opuesto y fue Boas, en lugar de Morgan, quien fue considerado como el fundador de la antropología cultural en ese país.

En la obra de Boas y de algunos de sus discípulos, se manifiesta una teoría general de la cultura que Singer (1968) llama teoría de las pautas. Según Singer:

Esta teoría general hace hincapié en el estudio de la pauta, la forma, la estructura y la organización de la cultura más que en los rasgos culturales discontinuos y en el contenido cultural. (pág. 519).

Pero los discípulos de Boas diferían en función de la naturaleza de dichas pautas. Para algunos de ellos, los que quizás se acercan más a la posición de Boas, las mismas eran esencialmente pautas de personalidad. Para otros, como Kroeber, eran «superorgánicas». A partir de estos dos enfoques surgieron dos escuelas de antropología cultural, que se ocuparon, respectivamente, de cultura y personalidad, y del análisis formal de los sistemas culturales.

En *Patterns of Culture* (1959), Ruth Benedict sigue estrechamente a Boas. Sus pautas se refieren primordialmente a estados psíquicos. El enfoque de Benedict ignora en gran parte a la historia y sigue la posición de Boas con relación a la complejidad de la cultura y a las leyes sociales y es, esencialmente, un enfoque inductivo. Los apolónicos zuñi y los dionisíacos indios de las llanuras de Norteamérica, constituyen una especie de tipo abstracto de personalidad. Opel, quien utilizó el término «tema» en lugar de «pauta», desarrolló su teoría basándose en este enfoque.⁵ La inclusión de nociones provistas por la psicología dio lugar a una esfera de antropología diferente que Bidney describe de la forma siguiente:

4. Se debe tener cuidado de no exagerar estos puntos en la obra de Boas. Siempre podremos encontrar pasajes distintos en su trabajo. Por ejemplo, acerca de la historia dice que "su importancia no debería ser menospreciada". Además discute la posibilidad de "leyes generales de interrelación" de elementos culturales (1966, pág. 255).

5. Ver su artículo sobre "temas" Opler (1946).

Mientras que los antropólogos de la generación anterior se ocuparon principalmente del estudio impersonal de los hechos, de los datos e instituciones de una determinada cultura y prestaron poca atención a lo subjetivo, o a la vida interior de los miembros de la cultura, la tendencia actual es de invertir esta corriente y poner mayor énfasis en la influencia de ciertas instituciones y pautas culturales sobre la personalidad y el carácter de sus adherentes. (1953, pág. 15).

Este tipo de definición del campo correcto de aplicación de la antropología cultural se remonta a la posición de Boas con relación a los fenómenos que consideraba de importancia básica.

Si bien en esta introducción no se discutirá en ningún detalle la escuela de cultura y personalidad, es necesario incluir algunos comentarios sobre la misma. Hemos visto que, al proponer como objeto de estudio los estados mentales de los individuos, Boas operaba mediante un proceso de eliminación y restringía el campo de la antropología. Procediendo de esta manera, renunciaba a la posibilidad de leyes culturales, ya que, según él, las mismas no podían explicar de manera satisfactoria la personalidad. Pero esto impone limitaciones sobre el tipo de descubrimientos que puedan aportar los estudios sobre la personalidad, y presenta una trampa para todos los que se limitan de esta manera y, sin embargo, retienen una cierta curiosidad por los procesos culturales más generales:

1. Mientras más investigamos la conducta individual, menos posibilidades tenemos de ver al sistema total en funcionamiento y, por lo tanto, tenemos más dificultad para concebir las leyes de operación del sistema.

2. Corremos el riesgo de llegar a explicar las estructuras como la suma total del comportamiento de los individuos y, por lo tanto, reducir las instituciones y demás a dicho total; dicho procedimiento ha producido resultados desastrosos en las ciencias sociales.

3. Podríamos llegar a atribuir causación a estructuras de la personalidad culturalmente definidas, procedimiento que Leslie White describe como «razonamiento metafísico»: «Esto puede ilustrarse mediante declaraciones como “los fósiles fueron producidos por fuerzas petrificantes” o “el opio adormece debido a sus poderes soporíferos”...» White sugiere que Boas también cayó en este tipo de razonamiento cuando explicó los sistemas culturales que clasifican el medio ambiente del hombre en función de una tendencia a clasificar por parte de los seres humanos. (White, 1949, pág. 65).

Podríamos sugerir que la reducción que efectúa Barth de la organización política de los swat pathan a elecciones individuales constituye un procedimiento similar.⁶ Esto no significa que toda la escuela de cultura y personalidad caiga en estos errores. Las dificultades se presentan solamente cuando se presta carácter explicativo a las afirmaciones de dicha escuela.

6. Ver F. Barth (1965). Ver Asad (1972) para un tipo de crítica a este enfoque.

La obra de Kroeber representa un segundo desarrollo del tema de las pautas. Posiblemente Kroeber sea el más influyente de todos los antropólogos norteamericanos. Su obra es vasta, y es la consecuencia de lo que Steward llama «su curiosidad omnívora con respecto a todas las esferas de la antropología, la historia y de todos los campos del conocimiento, y es también el resultado de una orientación filosófica que lo llevó a examinar e interrelacionar los supuestos y los métodos de estos diferentes campos.»⁷ Durante su vida Kroeber fue la personalidad más importante en la disciplina, después de Boas. En la actualidad, su influencia es todavía visible.

En el artículo incluido en este volumen es evidente que Kroeber rechaza específicamente la posibilidad de un reduccionismo psíquico con relación a su concepto de lo superorgánico. La cultura se convierte en algo externo a las esferas de lo inorgánico, lo orgánico y lo psíquico —algo que puede explicarse solamente en función de sí misma. Por lo tanto, cuando Kroeber adopta el tema de las pautas, no sorprende que lo utilice con implicaciones muy diferentes de las de Benedict. Para Kroeber las pautas no son estructuras de la personalidad, sino que son pautas de elementos que son culturales en sí mismos.

Es obvio que Kroeber y Benedict se encuentran en niveles diferentes, pues Benedict lo acusa de misticismo (como también lo hizo, implícitamente, Boas —ver White 1949, pág. 95). La incomunicación sobre este tema se debe en parte al empirismo de Benedict, quien también en esta característica difería poco de la posición de Boas.

Para Kroeber la cultura es estructurada, pero su definición de la misma se basa en el aprendizaje:

«...la mayor parte de las reacciones motoras, los hábitos, las técnicas, ideas y valores aprendidos y transmitidos —y la conducta que provocan— esto es lo que constituye la *cultura*. La cultura es el producto especial y exclusivo del hombre, y es la cualidad que lo distingue en el cosmos. La cultura... es a la vez la totalidad de los productos del hombre social y una fuerza enorme que afecta a todos los seres humanos, social e individualmente.» (1948, págs. 8-9).

En el mismo libro sugiere que «...quizás la manera en que llega a ser es más característico de la cultura que lo que es.» (ibídem, pág. 253). Por lo tanto, Kroeber retiene una definición de cultura amplia y flexible y al mismo tiempo separa el comportamiento de las costumbres, técnicas, ideas y valores, todos los cuales pueden ser considerados como ser pautas de comportamiento que se encuentran en cada individuo y que se dan junto con el comportamiento. Esto evoca un fragmento de *El Capital* en el que Marx dice:

Una araña efectúa operaciones que se asemejan a las de un tejedor y una abeja avergüenza a muchos arquitectos por la

7. Steward (1973, pág. 25). Para otras valoraciones del trabajo de Kroeber ver su obituario, escrito por Steward en *American Anthropologist*, vol. 63 (1961), y Hymes (1964).

construcción de su colmena. Pero lo que distingue al peor arquitecto de la mejor abeja es que el arquitecto erige la estructura en su imaginación antes de construirla en la realidad. (1970, página 178).

Claramente, no es el individuo quien construye estos planes, sino que los mismos resultan de su herencia social. Kroeber y Kluckhohn no se alejan mucho de este punto de vista en las conclusiones expuestas en su análisis de 1952 en el que dicen que la cultura es una abstracción y no comportamiento propiamente dicho. Kroeber toma el concepto de abstracción que Boas discutiera al recalcar la importancia del inductivismo. En el proceso de abstracción se va de lo específico a lo general, excluyendo ciertos aspectos empíricos de cada manifestación en favor de un tipo general que parezca incorporar lo más básico de cada tipo particular. Mientras que en la cita anterior Marx localiza la estructura en la mente del arquitecto, Kroeber la localiza en otra parte, en la esfera de lo superorgánico, desde donde penetra en la mente de diferentes individuos. Quizás sea la vaguedad de esta forma de abstracción lo que ha dejado a Kroeber vulnerable a las críticas de quienes, como Bidney por un lado, sugieren que lo superorgánico de Kroeber es una forma de idealismo platónico y, por otra parte, de White, quien dice tener dificultades en comprender lo que Kroeber y Kluckhohn entienden por abstracción (ver Bidney, 1953 y artículo de White en este volumen).

A partir de este concepto de lo superorgánico Kroeber desarrolló el concepto de los pautas, que difieren de las personalidades individuales y, por lo tanto, no pueden explicarse en función de éstas. Utilizó varios términos para designar este concepto, siendo los más frecuentes los de pauta, configuración y estilo.

El estilo en las artes, por ejemplo, puede referirse tanto al estilo individual como al estilo de un grupo. En esta última aplicación, «estilo» es una abstracción, en el sentido de que ningún individuo expresa el estilo ideal, y es superorgánico en el sentido de que influencia de alguna manera a los proponentes individuales del estilo para que se mantengan dentro de sus límites. Asimismo, las pautas «son aquellos ordenamientos o sistemas de relaciones internas que prestan coherencia a una cultura y previenen que la misma sea una mera acumulación de partes casuales.» (1943, pág. 311).

Según Kroeber, existen diferentes tipos de pautas de acuerdo con los diferentes niveles de generalidad; desde las pautas sistemáticas a las pautas más específicas de estilo. Sobre este punto Kroeber se aleja de Boas y de las pautas de estructuras de la personalidad, en búsqueda de pautas de la cultura (preocupándose poco de los aspectos cognoscitivos de las mismas). Kroeber también difiere de Boas en otro punto y es que, una vez establecidas las pautas básicas, se interesó también por su historia,⁸ si bien es cierto que por lo común no

8. Ver, por ejemplo, *Configurations of Culture Growth* y el más breve *Style and Civilizations*. Destacaríamos que, en esta esfera, su trabajo más detallado se refiere a la evolución de estilos estéticos.

intentó formular leyes generales. Pero, como lo demuestra el artículo incluido en este volumen, Kroeber continúa limitando el objeto de estudio a lo superorgánico. Si bien no toma una posición extrema, es decir, que sólo deberíamos interesarnos en las capacidades mentales del hombre, elimina toda posibilidad de proceder por reduccionismo y, de hecho, de derivar estados psíquicos a partir de lo superorgánico.⁹ Por lo tanto, resulta difícil comprender cómo la sociedad se ve afectada por las pautas superorgánicas y en realidad no tenemos más opción que la de tratar las pautas simplemente como meros modelos del observador. La dicotomía individuo-sociedad y la dicotomía entre el modelo del participante y el modelo del observador se mantienen en la obra de Kroeber de manera que se excluye la posibilidad de formular leyes sociales.

En 1909 Kroeber escribió un importante artículo que muestra claramente la relación que existe entre este pensador y los etnocientíficos de la actualidad. En dicho artículo, titulado «Classificatory Systems of Relationship» (reimpreso en Kroeber, 1952) compara los términos de parentesco en el idioma inglés con los de algunos idiomas amerindios, viéndolos como sistemas de clasificación lógica que se basan sobre ocho reglas fundamentales. El que Kroeber pueda determinar dichas reglas esclarece sus proposiciones posteriores relativas a las pautas de los fenómenos culturales. Para Kroeber, la existencia de reglas fundamentales no puede explicarse en función del comportamiento social, sino más bien mediante ordenamientos similares de los fenómenos lingüísticos, lo que es lo mismo que decir que la pauta es superorgánica.

De aquí al análisis semántico formal o al análisis componencial de Goodenough, Lounsbury, Hammond, Hymes, Frake, Conklin y otros, hay un breve paso.¹⁰ Dichos autores sostienen que mejorando las técnicas lingüísticas, eliminando la preocupación por la historia e ignorando por lo común las implicaciones con respecto a la personalidad de las pautas resultantes, el análisis semántico formal es un método utilizado para descubrir pautas en los sistemas clasificatorios de ciertas sociedades. En el artículo reimpreso Goodenough reconoce claramente su deuda con respecto a la disciplina de la lingüística. Es evidente que para Goodenough la cultura equivale a un grupo de reglas que constituye el resultado final del análisis etnográfico:

Una definición correcta de cultura debe en última instancia deri-

9. Kroeber modificó gradualmente sus opiniones acerca de la existencia de lo superorgánico. Como evidencia de dicha modificación ver la colección de sus artículos publicados bajo el título de *The Nature of Culture*. Ver Kaplan (1965) para una defensa reciente del concepto.

10. No es posible dar una bibliografía completa, pero para ejemplos de análisis formal, componencial o etnocientífico ver: Conklin (1955, 1968), Frake (1961, 1962), Goodenough (1968), Hammel (1965), Sturtevant (1964). Para algunas críticas de estos enfoques ver a Burling (1964), Harris (1968) y Tyler (1969). Para una crítica del formalismo ver Lévi-Strauss (1973). Para una aplicación reciente del análisis formal que trata de responder a las críticas, ver Scheffler y Lounsbury (1971).

varse de las operaciones por las que se describen culturas particulares. (en Hymes, ed. 1964, pág. 11).

En el mismo artículo afirma que la cultura debería definirse como aquello que necesitamos saber o creer en una determinada sociedad «de manera que podamos proceder de una forma que sea aceptable para los miembros de dicha sociedad». Por lo tanto, la cultura difiere de los fenómenos materiales y del comportamiento, de las emociones y de las personas. Es, más bien, «la forma que tienen las cosas en la mente de la población y los modelos de la misma para percibirlas, relacionarlas e interpretarlas» (ibídem, pág. 36).

Esto introduce un elemento de ambigüedad que hace que dichos análisis sean vulnerables a las críticas de aquellos que están interesados en los estudios de cultura y personalidad. En una instancia concreta Goodenough dice que la cultura es igual a las reglas derivadas por el observador y, en otra ocasión, que las reglas son aquellas que se hallan en la mente de los miembros de la sociedad. Esto origina un problema en cuanto a la validez cognitiva de los modelos desarrollados por Goodenough.¹¹ De acuerdo con Goodenough, los modelos de la cultura que han sido desarrollados debe ser puestos a prueba con referencia a la utilidad de los mismos para interpretar y predecir el comportamiento (que es una manifestación de la cultura) con respecto a la habilidad para comportarnos de una manera que sea correcta en el contexto de dichas reglas y por la intuición del informador.

Una vez comprobada en esta forma, la teoría es una exposición válida de lo que debemos conocer para operar como miembros de una sociedad, y, como tal, es una descripción válida de la cultura de dicha sociedad. (ibídem, pág. 36).

Y sin embargo:

[Debemos por lo tanto] elaborar inductivamente una teoría relativa a la manera en que nuestros informadores han organizado los mismos fenómenos. La descripción etnográfica no sólo trata de presentar fenómenos, sino también teoría. (ibídem, pág. 36).

Topamos aquí con la misma dificultad que nos presentara lo superorganico de Kroeber ya que, con pocas excepciones, los problemas epistemológicos importantes quedan sin contestación. Al igual que los lingüistas estructurales, Goodenough y otros se interesan por el conjunto de reglas, por la gramática de la cultura. Pero dados sus métodos se ven restringidos a los sistemas de terminología y no pueden extender el estructuralismo hasta el punto que lo hacen aquellos como Jakobson o Chomsky quienes penetran las formas de manifestación para llegar a las estructuras lingüísticas innatas.

Goodenough adopta la posición de Boas con respecto a los hechos,

11. Para esta crítica ver por ejemplo Burling (1964).

vale decir que los hechos significativos son las distinciones que pueden percibirse, o sea las distinciones de tipo lingüístico que existen en cualquier sistema clasificatorio. Desde aquí la teoría se construye inductivamente, es decir, partiendo de los hechos y llegando a un nivel de abstracción, mientras que los estructuralistas razonan deductivamente, partiendo de la estructura de la lengua, hasta llegar a la estructura de la mente. Además, al igual que Boas, los formalistas recalcan más la metodología que la teoría. No ven más que una correlación superficial entre los sistemas de terminología y la estructura social y, por lo tanto, prefieren concebir estos sistemas clasificatorios como superorgánicos, es decir, sistemas que sólo pueden explicarse en función de sí mismos.¹² Goodenough, Lounsbury y otros siguen a Boas en su idea de restringir el campo de la antropología cultural. Si bien Goodenough concede que existen gramáticas detrás de la cultura material y del comportamiento social, raramente hace referencia a estas pautas ya que para él la realidad de la formación de las pautas debe residir en las distinciones lingüísticas. Es obvio que éstas no siempre reflejan otros tipos de distinciones, pero esto no impone limitaciones a las interacciones posibles entre niveles diferentes. Por ejemplo, estas distinciones pueden tener la función de ocultar o mistificar las relaciones sociales y, por lo tanto, podrían tener un efecto de retroacción en la estructura social (que por definición, está fuera del alcance del análisis).

Es interesante que el concepto de cultura haya sido generalmente ignorado en la antropología social británica. Si bien existen, como hace notar Singer (1968), un número de semejanzas entre las teorías de las pautas tal y como se desarrollaron en los Estados Unidos y la conceptualización de la integración estructural en Gran Bretaña, los antropólogos británicos raramente se ocuparon del concepto de cultura. Malinowski fue uno de los pocos antropólogos en Gran Bretaña que intentó formular una definición metódica de cultura y que propuso su propia teoría. Para Malinowski, la cultura era un todo funcionalmente integrado. Al igual que para Boas, la historia no es importante, si bien en el artículo reproducido más adelante no rechaza por completo el evolucionismo. En esta ocasión su contribución toma la forma de un progreso metodológico (o sea el funcionalismo) que recomienda a los evolucionistas.

La teoría de la cultura de Malinowski se desarrolló más ampliamente en otro ensayo.¹³ En el mismo trató de «explicar» la cultura en función de cómo satisface ciertas necesidades. Como indica en este temprano artículo, descubrió que acudir a necesidades físicas no bastaría; por lo tanto, para completar su explicación recurrió a necesidades integrativas o sintéticas. Al tomar este paso se acercó mucho al tipo de tautología que White llama «metafísica».

12. Kroeber notó esta falta de acuerdo entre la sociedad y la terminología de parentesco en su artículo de 1909.

13. Para un análisis de la teoría de necesidades de Malinowski ver Piddington en Firth (1968).

Debemos reconocer en favor de Malinowski que adoptó un enfoque muy amplio de la antropología y, en este sentido, supera a Boas. Se interesó por todos los aspectos de la vida del individuo. Sin embargo, su empirismo y su preocupación por el individuo no le permitieron desarrollar metódicamente una teoría de la cultura. No es sorprendente que haya recurrido a las necesidades humanas del individuo como explicación de la cultura. A su vez esto provocó una falta de interés en la evolución de los sistemas, debido a que resulta difícil explicar cómo una cultura integrada y en funcionamiento pueda ser rechazada en favor de otra.

No es fácil explicar por qué la antropología británica abandonó el concepto de cultura formulado por Malinowski. Quizás se deba en parte a la ingenuidad teórica de este autor. De todas maneras, fue Radcliffe-Brown, y no Malinowski, quien se convirtió en la inspiración teórica de las generaciones posteriores de antropólogos británicos. Fortes, al analizar las diferencias entre el concepto totalmente inclusivo de cultura y el concepto de estructura social de Radcliffe-Brown nota que el último:

nos obliga a renunciar a fines grandiosos y aceptar la inevitabilidad de una pluralidad de marcos de referencia para el estudio de la sociedad. (1970, pág. 244).

Por lo tanto, lo que concierne al antropólogo social en el análisis del ritual es la relación entre el símbolo y la sociedad. Por ejemplo, Monica Wilson, en su estudio del simbolismo entre los nyakusa (1957), considera que los símbolos no son más que el reflejo de la estructura social; la naturaleza de dichos símbolos está fuera de su análisis.

De aquí hay un corto tramo a la visión de la cultura como algo residual o ideacional, es decir, lo que queda una vez que se sustrae la estructura social. Esta es una posición que expresa, por ejemplo, Leach:

el término *cultura* tal como yo lo utilizo, no es esa categoría que todo lo abarca y constituye el objeto de estudio de la antropología cultural americana. Soy antropólogo social y me ocupo de la estructura social de la *sociedad* kachin. Para mí los conceptos de sociedad y cultura son absolutamente distintos. Si se acepta la sociedad como un agregado de relaciones sociales, entonces la cultura es el contenido de dichas relaciones. El término *sociedad* hace hincapié en el factor humano, en el agregado de individuos y las relaciones entre ellos. El término *cultura* hace hincapié en el componente de los recursos acumulados, materiales así como inmateriales, que las personas heredan, utilizan, transforman, aumentan y transmiten (Firth). (1970, pág. 16).

Si bien la tendencia general en los Estados Unidos ha sido la de reducir la cultura a un conjunto de reglas relativas a determinados sistemas conceptuales y limitar la antropología al descubrimiento de

dichas reglas y la tendencia en Gran Bretaña ha sido la de ignorar la cultura en favor de los estudios de estructura social, han existido varias tentativas de volver a una definición más amplia del campo de aplicación de la antropología. En los Estados Unidos, Leslie White adoptó una definición comprehensiva de cultura en su intento de formular leyes relativas a la evolución cultural. En Francia, Lévi-Strauss propuso una teoría de la estructura social que, a pesar de interpretaciones erróneas por parte de muchos estudiosos de su obra, trata de combinar en su análisis los sistemas de organización social y los sistemas ideológicos.

A pesar de que Leslie White ha sido influido considerablemente por las corrientes de la antropología norteamericana a partir de Boas, sostiene tener una afinidad directa con los evolucionistas del siglo XIX. Y rechaza la designación de «neo-evolucionista», alegando que sus fines no difieren significativamente de los de Morgan y Tylor. No nos detendremos a investigar esta afirmación, pero discutiremos brevemente la aportación de White. La definición de cultura que White propone en el artículo que reimprimimos a continuación, es una definición inclusiva. En otro trabajo (1949, capítulo 13), White sugiere que la cultura puede subdividirse en tres niveles: tecnológico, sociológico e ideológico. Como Morgan, White trata de ligar estos aspectos de la cultura y de formular leyes de una ciencia de la cultura que, sugiere, debería llamarse «culturología». A diferencia de Boas, la obra de White representa una búsqueda de leyes históricas.

Para White, dichos niveles de los fenómenos culturales están relacionados de formas específicas. En su trabajo, la tecnología es primordial ya que las formas culturales se determinan por el grado en que una sociedad puede utilizar la energía.

White afirma que los sistemas sociales son una «función» de los sistemas tecnológicos, mientras que la ideología se ve «fuertemente condicionada por la tecnología» (ibídem). Reconoce la importancia de los efectos de la ideología sobre los sistemas sociales y de los sistemas sociales sobre la tecnología, y por lo tanto no merece las acusaciones de determinismo vulgar y unidireccional que le hicieran sus críticos. Sin embargo, la evolución cultural es para White un producto del cambio tecnológico que, a su vez, resulta de la aplicación de mayores cantidades de energía. Sus ensayos, como por ejemplo el titulado «Energy and the Evolution of Culture», se ocupan de la evolución de la cultura en general.

El trabajo de White y otros ha provocado entre los antropólogos norteamericanos una renovación del interés por la evolución de la cultura y por la relación entre ecología, tecnología y cultura. Mientras que el trabajo de White admite la posibilidad de cambio como consecuencia de contradicciones entre la tecnología y otros niveles de la cultura (ver por ejemplo su análisis del industrialismo en el ensayo citado anteriormente) los modelos de Harris parecerían ser más mecánicos. Por ejemplo, Harris afirma lo siguiente:

Creo que el análogo de la estrategia darwiniana en el campo de

los fenómenos socioculturales es el principio del determinismo tecnoambiental y tecnoeconómico. Este principio afirma que, tecnologías similares, aplicadas a ambientes similares, tienden a producir organizaciones similares de trabajo en la producción y en la distribución y que éstos a su vez originan tipos de grupos parecidos que justifican y coordinan sus actividades mediante sistemas semejantes de valores y creencias. (Harris, 1968, pág. 4).

Claude Lévi-Strauss toma otro enfoque. Su trabajo está fuertemente arraigado en la tradición sociológica francesa y él mismo admite la importante influencia que han tenido sobre él los descubrimientos de la lingüística, particularmente las contribuciones de la escuela de lingüística estructural de Praga. Lévi-Strauss critica el enfoque empirista e inductivista de los antropólogos culturales y por lo tanto invierte una de las suposiciones epistemológicas fundamentales de la escuela boasiana. Mientras que, como ya hemos visto, Boas, Malinowski y otros afirmaban que las generalizaciones pueden continuar partiendo desde «hechos» determinados, Lévi-Strauss recalca que los «hechos» no se obtienen mediante la observación directa. Este punto está expresado claramente en su crítica del empirismo de los historiadores, que sostienen la superioridad del enfoque inductivo basado en «hechos» históricos que se dan empíricamente:

En cuanto se pretende privilegiar al conocimiento histórico, nos sentimos con derecho (que, de otra manera, no soñaríamos en reivindicar) a subrayar que la noción de hecho histórico recubre un doble. Pues, por hipótesis, el hecho histórico es lo que realmente ha pasado; pero, ¿dónde ha pasado? Cada episodio de una revolución o de una guerra se resuelve en una multitud de movimientos psíquicos e individuales; cada uno de estos movimientos traduce evoluciones inconscientes, y éstas se resuelven en fenómenos cerebrales, hormonales o nerviosos, cuyas referencias son de orden físico o químico... Por consiguiente, el hecho histórico no es más *dado* que los otros; es el historiador, o el agente del devenir histórico, quien lo forma por abstracción y como si se hallara bajo la amenaza de una regresión al infinito (1962, página 27).

Y esto sin mencionar la selectividad del científico quien, apoyándose en algún tipo de idea preconcebida, considera ciertos hechos y elimina otros.

Si bien para Lévi-Strauss la materia fundamental que se estudia es ideacional, en realidad sus análisis tienen un alcance mucho más amplio. Trata de extender el campo de la antropología de manera que:

1. Los sistemas de ideas puedan comprenderse en función de sí mismos,
2. Se elimine la noción de causación social (como la propone Radcliffe-Brown) de los sistemas de ideas, y
3. Que esta noción de causación sea reemplazada por un análisis

que proceda deductivamente y que tenga como objetivo vincular los sistemas sociales y los sistemas de ideas en un nivel más profundo, en un nivel estructural.

Para Lévi-Strauss, existen estructuras que generan la realidad empírica y que no pueden ser descritas o descubiertas por medio de un análisis del mundo fenoménico. Aunque a menudo sus críticos sugieren que es un idealista, el caso es que trata de relacionar las ideas a otros aspectos de la cultura, y considera que ambas sean producto de las estructuras. Por ejemplo, cuando analiza un mito de los indios tsimshian del N.O. de Norteamérica, concluye su análisis sugiriendo que las estructuras míticas son también fundamentales para el potlatch, que es un aspecto de la economía de la zona (Lévi-Strauss, en *Leach*, pág. 33). En otra ocasión sugiere la existencia de una relación estructural entre las estructuras lingüísticas y las del parentesco (1963: pág. 55-65).

El énfasis que pone Lévi-Strauss en describir las estructuras sociales e ideológicas en función de las estructuras de la mente, sugieren también una manera de superar la división de lo orgánico y de lo superorgánico presentada por Kroeber. El interesante trabajo de Chomsky sobre gramáticas innatas representa una tentativa similar.¹⁴

En conclusión, he tratado de mostrar cómo las principales corrientes de la antropología y, en particular de la antropología cultural, se desarrollaron como consecuencia de las formulaciones de los evolucionistas del siglo XIX. Progresivamente, el concepto de cultura vio reducirse su ámbito de aplicación. Este proceso fue acompañado por escepticismo con respecto a la posibilidad de formular o descubrir leyes y tuvo como resultado una profusión de descripciones etnográficas. Sin embargo, existen algunas alternativas. Leslie White ha intentado aplicar un concepto de cultura más amplio y ha logrado renovar el interés general por los procesos históricos y por la evolución. Lévi-Strauss ha propuesto un conjunto nuevo de supuestos epistemológicos que permiten contemplar la creación de una ciencia de la cultura y de la historia. Es muy posible que la combinación de estos dos enfoques (que hasta el momento han permanecido fuera de las corrientes principales de la antropología tanto en los Estados Unidos como en Gran Bretaña), permita una convergencia entre la antropología y el materialismo histórico, como algunos signos parecen ya indicar.

Universidad de Londres, junio de 1974

14. Para una discusión del trabajo de Chomsky asequible a los no lingüistas, ver Lyons (1970).

BIBLIOGRAFIA

- ASAD, T., 1972, "Market model, class structure and consent". *Man*. 7:74-94.
- BARTH, F., 1965, *Political Leadership among Swat Pathans*. Londres: Athlone Press.
- BENEDICT, R., 1959 (1934), *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin. (Tr. esp. *El hombre y la cultura*. Sudamericana: Buenos Aires).
- BENEDICT, R., 1943, "Franz Boas as an Ethnologist". *Memoirs of the American Anthropological Association*. Vol. 45, n.º 3, pt. 2.
- BIDNEY, D., 1953, *Theoretical Anthropology*. Nueva York: Columbia University Press.
- BOAS, F., 1930, "Anthropology". *Encyclopedia of the Social Sciences*, 2. Nueva York: Macmillan.
- BOAS, F., 1966, *Race, Language and Culture*. Nueva York: The Free Press.
- BOHANNAN, P., 1973, "Rethinking Culture: A Project for Current Anthropologists". *Current Anthropology*, 14: 357-372.
- BOON, J. A., 1973, "Further Operations of Culture in Anthropology: A Synthesis of and for Debate" en L. Schneider and C. Bonjean (eds.) *The Idea of Culture in the Social Sciences*. Cambridge: The University Press.
- BURLING, R., 1964, "Cognition and Componential Analysis". *American Anthropologist*, 66:20-28.
- CONKLIN, H., 1955, "Hanunoo Color Categories". *Southwestern Journal of Anthropology*, 11:339-344.
- CONKLIN, H., 1968, "Ethnography". *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 5. Nueva York: Macmillan.
- DOLE, G. E., CARNEIRO, R. L. (eds.), 1960, *Essays in the Science of Culture: In Honour of Leslie White*. Nueva York: Thomas Y. Cromwell Company.
- FIRTH, R. (ed.), 1968, *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. Londres: Routledge and Kegan Paul. (Tr. esp. México: Siglo XXI).
- FORTES, M., 1970, "Radcliffe-Brown's Contribution to the Study of Social Organization" en *Time and Social Structure and other Essays*. Londres: Athlone Press.
- FRAKE, C. O., 1961, "The Diagnosis of Disease among the Subanon". *American Anthropologist*, 63:113-132.
- FRAKE, C. O., 1962, "The Ethnographic Study of Cognitive Systems" en T. Gladwin and W. C. Sturtevant (eds.), *Anthropology and Human Behavior*. Washington: The Anthropological Society of Washington, D. C.
- GOODENOUGH, W. H., 1968, "Componential Analysis". *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 3. Nueva York: Macmillan.
- HAMMEL, E., ed., 1965, "Formal Semantic Analysis". Publicación especial de *American Anthropologist*, 67, pt. 1.
- HARRIS, M., 1968, *The Rise of Anthropological Theory*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- HYMES, D. H., ed., 1964, *Language in Culture and Society*. Nueva York: Harper and Row.
- KAPLAN, D., 1965, "The Superorganic: Science or Metaphysics?" *American Anthropologist*, 67:958-976.
- KROEBER, A. L., 1944, *Configurations of Culture Growth*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- KROEBER, A. L., 1948, *Anthropology*. Nueva York: Harcourt and Brace.
- KROEBER, A. L., 1952, *The Nature of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- KROEBER, A. L., 1963, *Style and Civilizations*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- KROEBER, A. L., and KLUCKHOHN, C. A., 1963 (1952), *Culture: a critical review of concepts and definitions*. Nueva York: Vintage Books.
- LEACH, E., 1979 (1954), *Political Systems of Highland Burma*. Boston: Beacon Press. (De próxima publicación en Biblioteca Anagrama de Antropología).
- LÉVI-STRAUSS, C., 1962, *La pensée sauvage*. Paris: Plon. (Tr. esp. *El pensamiento salvaje*. México: F. C. E.).

- LÉVI-STRAUSS, C., 1967, "The Myth of Asdiwal" en E. Leach (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism*. Londres: Tavistock. (Tr. esp. *El estudio estructural del mito*. Buenos Aires: Eudeba).
- LÉVI-STRAUSS, C., 1973, "La Structure et la forme" en *Anthropologie Structurale II*. Paris: Plon.
- LOWIE, R., 1937, *The History of Ethnological Theory*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston. (Tr. esp. *Historia de la teoría etnológica*. México: F. C. E.).
- LYONS, J., 1970, *Chomsky*. Londres. Fontana. Collins. (Tr. esp. *Chomsky*. Barcelona: Grijalbo).
- MALINOWSKI, B., 1960, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Nueva York. Oxford University Press. (Tr. esp. *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona: E. D. H. A. S. A.).
- MARX, K., 1970, *El Capital*, vol. I. México: F. C. E.
- OPLER, M., 1945, "Themes as Dynamic Forces in Culture". *American Journal of Sociology*, 51:198-206.
- OPLER, M., 1964, "Cause, Process, and Dynamics in the Evolutionism of E. B. Tylor". *Southwestern Journal of Anthropology*, 20:123-144.
- SCHAEFFLER, H. W. y LOUNSBURY, F. G., 1971, *A Study in Structural Semantics: The Siriono Kinship System*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- STEWART, J., 1961, "Alfred Louis Kroeber 1876-1960". *American Anthropologist*, 63: 1038-1060.
- STEWART, J., 1973, *Alfred Kroeber*. New York y Londres: Columbia University Press.
- STOCKING, G. W., 1963, "Matthew Arnold, E. B. Tylor, and the Uses of Invention". *American Anthropologist*, 65:783-799.
- STOCKING, G. W., 1965, "Cultural Darwinism and Philosophical Idealism in E. B. Tylor: A Special Plea for Historicism in the History of Anthropology". *Southwestern Journal of Anthropology*, 21:130-147.
- STURTEVANT, W. C., 1964, "Studies in Ethnoscience". *American Anthropologist*, 63, n.º3, pt. 2:99-131.
- TYLER, S. A., 1969, "The myth of P: epistemology and formal analysis". *American Anthropologist*, 71:71-78.
- TYLOR, E. B., 1958 (1871), *Primitive Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- TYLOR, E. B., 1889, "On a method of Investigation of the Development of Institutions Applied to Laws of Marriage and Descent". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18:245-269.
- WEISS, G., 1973, "A Scientific Theory of Culture". *American Anthropologist*, 75: 1376-1413.
- WHITE, L. A., 1949, *The Science of Culture*. Nueva York: Farrar, Strauss and Co. (Tr. esp. *La ciencia de la cultura*. Buenos Aires: Paidós).
- WILSON, M., 1957, *Rituals of Kinship Among the Nyakusa*. Londres: Oxford University Press.

La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad. La situación de la cultura en las diversas sociedades de la especie humana, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, es un objeto apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción del hombre. Por una parte, la uniformidad que en tan gran medida caracteriza a la civilización debe atribuirse, en buena parte, a la acción uniforme de causas uniformes; mientras que por otra parte sus distintos grados deben considerarse etapas de desarrollo o evolución, siendo cada una el resultado de la historia anterior y colaborando con su aportación a la conformación de la historia del futuro. Estos volúmenes tienen por objeto la investigación de estos dos grandes principios en diversas secciones de la etnografía, con especial atención a la civilización de las tribus inferiores en relación con las naciones superiores.

Nuestros modernos investigadores de las ciencias de la naturaleza inorgánica son los primeros en reconocer, fuera y dentro de sus campos concretos de trabajo, la unidad de la naturaleza, la fijeza de sus leyes, el concreto orden de causa-efecto por el que cada hecho depende del que lo ha precedido y actúa sobre el que le sucede. Comprenden firmemente la doctrina pitagórica del orden que todo lo penetra en el cosmos universal. Afirman, con Aristóteles, que la naturaleza no está llena de episodios incoherentes, como una mala tragedia. Están de acuerdo con Leibnitz en lo que él llama «mi axioma, que la naturaleza nunca actúa a saltos (la nature n'agit jamais par saut)», así como en su «gran principio, normalmente poco empleado, de que nada ocurre sin una razón suficiente». Y tampoco se desconocen estas ideas fundamentales al estudiar la estructura y los hábitos de las plantas y de los animales, ni incluso al investigar las funciones inferiores del hombre. Pero cuando llegamos a los procesos superiores del sentimiento y la acción del hombre, del pensamiento y el lenguaje, del conocimiento y el arte, aparece un cambio

en el tono de la opinión prevaleciente. En general, el mundo no está preparado para aceptar el estudio general de la vida humana como una rama de las ciencias naturales y a llevar a la práctica, en un sentido amplio, el precepto del poeta de «Explicar la moral como las cosas naturales». Para muchos entendimientos educados parece resultar algo presuntuosa y repulsiva la concepción de que la historia de la especie humana es una parte y una parcela de la historia de la naturaleza, que nuestros pensamientos, nuestra voluntad y nuestras acciones se ajustan a leyes tan concretas como las que determinan el movimiento de las olas, la combinación de los ácidos y las bases, y el crecimiento de las plantas y los animales.

La principal razón de este estado popular de opinión no hay que buscarla muy lejos. Muchos aceptarían de buena voluntad una ciencia de la historia si se les presentara con una substancial concreción de los principios y de las pruebas, pero no sin razón rechazan los sistemas que se les ofrecen, por estar muy por debajo de los niveles científicos. El verdadero conocimiento, antes o después, siempre supera esta clase de resistencia, mientras que la costumbre de oponerse a la novedad rinde tan excelente servicio contra la invasión de dogmatismos especulativos, que a veces se desearía que fuese más fuerte de lo que es. Pero otros obstáculos a la investigación de las leyes de la naturaleza humana nacen de consideraciones metafísicas y teológicas. La noción popular del libre albedrío humano no sólo implica libertad para actuar según motivaciones, sino también el poder de zafarse a la continuidad y actuar sin causa, una combinación que se podría ejemplificar, aproximadamente, con el símil de una balanza que a veces actuase de manera normal, pero también poseyera la facultad de moverse por sí misma, sin pesas o contra ellas. Esta concepción de la acción anómala de la voluntad, que escasamente hace falta decir que es incompatible con el razonamiento científico, subsiste como opinión patente o latente en los entendimientos humanos y afecta fuertemente sus concepciones teóricas de la historia, aunque, por regla general, no se exponga de forma destacada en los razonamientos sistemáticos. De hecho, la definición de la voluntad humana como estrictamente ajustada a motivaciones es el único fundamento científico para tales investigaciones. Por suerte, no es indispensable añadir aquí otra más a la lista de disertaciones sobre la intervención sobrenatural y la causación natural, sobre la libertad, la predestinación y la responsabilidad. Podemos apresurarnos a escapar de las regiones de la filosofía transcendental y la teología, para empezar un viaje más esperanzador por un terreno más viable. Nadie negará que, como cada hombre sabe por el testimonio de su propia conciencia, las causas naturales y concretas determinan en gran medida la acción humana. Entonces, dejando de lado las consideraciones sobre las interferencias sobrenaturales y la espontaneidad inmotivada, tomemos esta admitida existencia de las causas y efectos naturales como nuestro suelo y viajemos por él mientras nos sostenga. Sobre estas mismas bases las ciencias físicas persiguen, cada vez con mayor éxito, la investigación de las leyes de la naturaleza. Tampoco es

necesario que estas limitaciones estorben el estudio científico de la vida humana, en el que las verdaderas dificultades son las prácticas de la enorme complejidad de los datos y la imperfección de los métodos de observación.

Ahora bien, parece que esta concepción de la voluntad y la conducta humana como sometidas a leyes concretas, de hecho la reconocen y la manejan las mismas personas que se oponen a ella cuando se plantea en abstracto como un principio general y se quejan entonces de que aniquila el libre albedrío del hombre, destruye su sentido de la responsabilidad personal y le degrada convirtiéndolo en una máquina sin alma. Quienes dicen estas cosas pasan sin embargo gran parte de su propia vida estudiando las motivaciones que dan lugar a la acción humana, intentado conseguir sus deseos mediante ellas, tramando en sus cabezas teorías de carácter personal, reconociendo cuáles son los efectos probables de las nuevas combinaciones y dando a sus razonamientos el carácter final de la verdadera investigación científica, dando por supuesto que si sus cálculos salen equivocados, o bien sus datos deben ser falsos o incompletos, o bien su juicio ha sido imperfecto. Tal persona resumirá la experiencia de años pasados en relaciones complejas con la sociedad declarando su convicción de que todo tiene una razón en la vida y que cuando los hechos parecen inexplicables, la regla es esperar y observar con la esperanza de que algún día se encontrará la clave del problema. Esta observación humana puede haber sido tan estrecha como toscas y prejuiciosas sus deducciones, pero, no obstante, ha sido un filósofo inductivo «durante más de cuarenta años sin saberlo». Prácticamente reconoce leyes concretas al pensamiento y a la acción del hombre, y simplemente no ha tenido en cuenta, en sus estudios de la vida, todo el tejido del albedrío inmotivado y la espontaneidad sin causa. Aquí se supone que no deben tenerse en cuenta, igualmente, en estudios más amplios y que la verdadera filosofía de la historia consiste en ampliar y mejorar los métodos de la gente llana que forma sus juicios a partir de los hechos, y comprobarlos frente a los nuevos datos. Tanto si la doctrina es completamente cierta como si lo es en parte, acepta la misma situación desde la que buscamos nuevos conocimientos en las lecciones de la experiencia y, en una palabra, todo el curso de nuestra vida racional se basa en ella.

«Un acontecimiento es hijo de otro, y nunca debemos olvidar la familia» es una observación que el jefe bechuana hizo a Casalis, el misionero africano. Así, en todas las épocas y en la medida en que pretendían ser algo más que meros cronistas, los historiadores han hecho todo lo posible para no limitarse a presentar simplemente la sucesión, sino la conexión, de los acontecimientos en su narración. Sobre todo, se han esforzado por elucidar los principios generales de la acción humana y explicar mediante ellos los acontecimientos concretos, asentando expresamente o dando por tácitamente admitida la existencia de una filosofía de la historia. Si alguien negara la posibilidad de establecer de este modo leyes históricas, contamos con la respuesta que en tal caso Boswell dio a Johnson: «Entonces,

usted reduce toda la historia a una especie de almanaque.» No debe sorprender a quienes tengan en cuenta la abrumadora complejidad de los problemas que se plantean ante el historiador general que, sin embargo, los trabajos de tantos eminentes pensadores no hayan conducido todavía a la historia más que hasta el umbral de la ciencia. Los datos de que tiene que extraer sus conclusiones el historiador son al mismo tiempo tan diversos y tan dudosos que es difícil llegar a una visión completa y clara de su participación en una cuestión concreta, y de este modo se hace irresistible la tentación de entresacarlos en apoyo de alguna teoría chapucera y dada del curso de los acontecimientos. La filosofía de la historia, que explica los fenómenos de la vida del hombre en el pasado y predice los futuros remitiéndose a leyes generales, en realidad es una materia que, en gran medida, en el actual estado de nuestros conocimientos, es difícil de abarcar incluso por un genio que cuente con la ayuda de una extensa investigación. Sin embargo, hay secciones de ella que, aunque con bastante dificultad, parecen relativamente accesibles. Si estrechamos el campo de investigación del conjunto de la historia a lo que aquí hemos denominado cultura, la historia no de las tribus y las naciones, sino de las condiciones del conocimiento, la religión, el arte, las costumbres y otras semejantes, la tarea investigadora queda situada dentro de límites más moderados. Todavía padecemos el mismo tipo de dificultades que estorbaban la temática más amplia, pero muy disminuidas. Los datos no son tan caprichosamente heterogéneos, sino que pueden clasificarse y compararse de una forma más simple, al mismo tiempo que la posibilidad de deshacerse de los asuntos exógenos y de tratar cada tema dentro de su adecuado marco de datos, en conjunto, hace más factible un razonamiento sólido que en el caso de la historia general. Esto puede hacer que aparezca, a partir de un breve examen preliminar del problema, cómo pueden clasificarse y ordenarse, etapa tras etapa, en un probable orden de evolución, los fenómenos de la cultura.

Examinados con una visión amplia, el carácter y el hábito de la especie humana exhiben al mismo tiempo esa similitud y consistencia de los fenómenos que condujeron al creador de proverbios italianos a declarar que «todo el mundo es un país», «tutto il mondo è paese». La igualdad general de la naturaleza humana, por una parte, y la igualdad general de las condiciones de vida, por otra, esta similitud y consistencia sin duda puede trazarse y estudiarse con especial idoneidad al comparar razas con aproximadamente el mismo grado de civilización. Poca atención necesita dedicarse en tales comparaciones a las fechas de la historia ni a la situación en el mapa; los antiguos suizos que habitaban en lagos pueden ponerse junto a los aztecas medievales, y los ojibwa de América del Norte junto a los zulúes de África del Sur. Como dijo el doctor Johnson despectivamente cuando leyó sobre los habitantes de la Patagonia y los habitantes de las islas de los mares del sur, en los viajes de Hawkesworth, «un conjunto de salvajes es como cualquier otro». Cualquier museo etnológico puede demostrar hasta qué punto es cierta esta generaliza-

ción. Examínense, por ejemplo, los instrumentos con filo y con punta de una colección; el inventario incluye hachas, azuelas, cinceles, cuchillos, sierras, rascadores, leznas, agujas, lanzas y puntas de flecha, y la mayor parte de ellos o todos, con sólo ligeras diferencias de detalle, pertenecen a las más diversas razas. Lo mismo ocurre con las ocupaciones de los salvajes; la tala de árboles, la pesca con red y sedal, los juegos de lanzar y alancear, encender el fuego, cocinar, enrollar cuerda y trenzar cestas, se repiten con hermosa uniformidad en las estanterías de los museos que ilustran la vida de las razas inferiores de Kamchatka a la Tierra del Fuego, o de Dahomey a Hawai. Incluso cuando se llega a comparar las hordas bárbaras con las naciones civilizadas, se nos impone la consideración de hasta qué punto un artículo tras otro de la vida de las razas inferiores se continúa utilizando para análogos procesos por las superiores, con formas no lo bastante cambiadas para que resulten irreconocibles y a veces muy poco modificados. Obsérvese al moderno campesino europeo utilizando su hacha y su azada, véase su comida hirviendo o asándose sobre el fuego de madera, obsérvese el exacto lugar que ocupa la cerveza en su valoración de la felicidad, oíga-se su relato del fantasma de la casa encantada más próxima y de la sobrina del granjero que fue embrujada con nudos en sus vísceras hasta que cayó en espasmos y murió. Si escogemos de esta forma las cosas que se han alterado poco en el largo curso de los siglos, podremos trazar un cuadro en el que habrá poca diferencia entre el labrador inglés y el negro de Africa central. Estas páginas están tan plagadas de datos sobre tal correspondencia entre la especie humana que no hay necesidad de pararse ahora en detalles, pero puede ser útil rechazar desde el primer momento un problema que puede complicar el tema, a saber, la cuestión de las razas. Parece tanto posible como deseable eliminar las consideraciones sobre las variedades hereditarias de razas humanas y tratar a la humanidad como homogénea en naturaleza, aunque situada en distintos grados de civilización. Los detalles de la investigación demostrarán, creo yo, que pueden compararse las etapas de la cultura sin tener en cuenta hasta qué punto las tribus que utilizan los mismos utensilios, siguen las mismas costumbres o creen en los mismos mitos, pueden diferir en su configuración corporal y el color de su piel y su pelo.

Un primer paso en el estudio de la civilización consiste en disecccionarla en detalles y clasificar estos en los grupos adecuados. Así, al examinar las armas, deben clasificarse en lanzas, palos, hondas, arcos y flechas, y así sucesivamente; entre las artes textiles hay que distinguir la fabricación de esteras y redes, y los distintos grados de producción y tejido de hilos; los mitos se dividen según encabezamientos en mitos de la salida y la puesta del sol, mitos de los eclipses, mitos de los terremotos, mitos locales que explican los nombres de los lugares mediante cuentos maravillosos, mitos epónímicos que explican el origen de la tribu derivando su nombre del nombre de un imaginario antepasado; bajo los ritos y ceremonias tienen lugar prácticas como las distintas clases de sacri-

ficios que se hacen a los espíritus de los muertos y a los otros seres espirituales, al orientarse hacia el este para el culto, la purificación del ceremonial o la limpieza moral por medio del agua o del fuego. Estos son unos cuantos ejemplos variados de una lista de cientos, y la tarea del etnógrafo es clasificar tales detalles con la perspectiva de descifrar su distribución en la geografía y en la historia, y la relación que existe entre ellos. En lo que consiste esta tarea puede ejemplificarse casi perfectamente comparando estos detalles de la cultura con las especies vegetales y animales tal como las estudian los naturalistas. Para el etnógrafo el arco y la flecha es una especie, la costumbre de aplastar el cráneo de los niños es una especie, la práctica de reconocer los números por decenas es una especie. La distribución geográfica de estas cosas y su transmisión de una región a otra tienen que estudiarse como el naturalista estudia la geografía de sus especies botánicas y zoológicas. Igual que ciertas plantas y animales son peculiares de ciertos distritos, lo mismo ocurre con instrumentos como el boomerang australiano, el palo y la ranura polinesia de encender el fuego, los pequeños arcos y flechas que se utilizan como lancetas las tribus del istmo de Panamá, y algo parecido con muchos mitos, artes y costumbres que se encuentran aislados en zonas concretas. Igual que el catálogo de todas las especies de plantas y animales representa la flora y fauna, así los artículos de la vida general de un pueblo representan ese conjunto que denominamos cultura. Y al igual que en las regiones remotas suelen aparecer vegetales y animales que son análogos, aunque de ninguna manera idénticos, lo mismo ocurre con los detalles de la civilización de sus habitantes. Hasta qué punto existe una verdadera analogía entre la difusión de las plantas y los animales y la difusión de la civilización, resulta bien perceptible cuando nos damos cuenta de hasta qué punto ambas han sido producidas al mismo tiempo por las mismas causas. Distrito tras distrito, las mismas causas que han introducido las plantas cultivadas y los animales domésticos han traído con ellas el arte y el conocimiento correspondientes. El curso de los acontecimientos que llevó caballos y trigo a América, llevó con ellos el uso del fusil y del hacha de hierro, mientras que a su vez el conjunto del mundo recibió no sólo el maíz, las patatas y los pavos, sino la costumbre de fumar tabaco y la hamaca de los marinos.

Merece tenerse en cuenta la cuestión de que las descripciones de fenómenos culturales similares que se repiten en distintas partes del mundo, en realidad, aportan una prueba accidental de su propia autenticidad. Hace algunos años, un gran historiador me planteó una pregunta sobre este punto: «¿Cómo pueden calificarse de datos las exposiciones de las costumbres, mitos, creencias, etcétera, de una tribu salvaje si se basan en el testimonio de algún viajero o misionero que puede ser un observador superficial, más o menos ignorante de la lengua indígena, un narrador descuidado de una charla sin selección, una persona con prejuicios o incluso obstinadamente mentirosa?». Esta cuestión, en realidad, debe tenerla el etnógrafo clara y constantemente presente. Por supuesto, está obligado a juzgar lo me-

jor posible la veracidad de todos los autores que cita y, si es posible, a conseguir varias descripciones que certifiquen cada punto de cada localidad. Pero por encima de todas estas medidas de precaución está la prueba de la repetición. Si dos visitantes independientes a distintos países, pongamos un musulmán medieval a Tartaria y un inglés contemporáneo a Dahomey, o un misionero jesuita en Brasil y un wesleyano en las islas Fiji, coinciden en describir algún arte, rito o mito análogo entre los pueblos que han visitado, resulta difícil o imposible atribuir esta coincidencia a algo accidental o a fraude voluntario. La historia de un guardabosques de Australia puede objetarse quizás como un error o invención, pero ¿conspira con él el ministro metodista de Guinea para engañar al público contando la misma historia? La posibilidad de la mistificación intencional o no intencional suele quedar descartada cuando las cosas son de tal forma que se hace una exposición similar en dos países remotos por dos testigos tales que A vivió un siglo antes que B y B no parece haber tenido nunca noticia de A. Quien tan sólo eche una ojeada a las notas a pie de página de la presente obra no necesitará más pruebas de hasta qué punto son distantes los países, separadas las fechas, distintos los credos y los caracteres de los observadores en el catálogo de los datos sobre la civilización. Y cuanto más rara es la afirmación, menos probable es que varias personas en varios lugares puedan haberla hecho equivocadamente. Siendo esto así, parece razonable juzgar que las exposiciones se hacen en su mayor parte con veracidad y que su estrecha y regular coincidencia se debe a que se recogen los mismos hechos en distintos distritos culturales. Ahora bien, los datos más importantes de la etnografía se garantizan de esta forma. La experiencia lleva al estudioso, al cabo de algún tiempo, a esperar y encontrar que los fenómenos culturales, como consecuencia de las causas similares que actúan con gran amplitud, deben repetirse una y otra vez en el mundo. Incluso desconfía de las exposiciones aisladas para las que no conoce paralelo en otro lugar y aguarda a que su autenticidad se demuestre por descripciones similares de otro punto del globo o de otro extremo de la historia. De hecho, este medio de autenticación es tan fuerte que el etnógrafo, en su biblioteca, puede a veces hacer la presunción de decidir, no sólo si un concreto explorador es un observador honesto y perspicaz, sino también si lo que narra se conforma a las reglas generales de la civilización. «Non quis, sed quid.»

Pasaremos ahora de la distribución de la cultura en los distintos países a su difusión dentro de estos países. La cualidad de la especie humana que más ayuda a hacer posible el estudio sistemático de la civilización es el notable acuerdo o consenso tácito que hasta el momento induce a poblaciones enteras a unirse en el uso de la misma lengua, a seguir la misma religión y las costumbres tradicionales, a asentarse en el mismo nivel general de arte y conocimientos. Este estado de cosas es el que hasta el momento hace posible representar las inmensas masas de detalles por unos pocos datos característicos, y una vez asentados, los nuevos casos recogidos por nuevos observa-

dores simplemente ocupan su lugar para demostrar la corrección de la clasificación. Se descubre que existe tal regularidad en la composición de las sociedades humanas que podemos no tener en cuenta las diferencias individuales y, de este modo, generalizar sobre las artes y opiniones de naciones enteras, igual que cuando vemos un ejército desde una colina nos olvidamos de los soldados individuales, quienes de hecho escasamente pueden distinguirse de la masa, mientras que vemos cada regimiento como un cuerpo organizado, extendiéndose o concentrándose, desplazándose avanzando o en retirada. En algunas ramas del estudio de las leyes sociales es ahora posible pedir ayuda a la estadística y aislar, por medio de inventarios de cobradores de impuestos o de tablas de oficina de seguros, algunas acciones concretas de las comunidades humanas muy entremezcladas. Entre los modernos estudios sobre las leyes de la acción humana, ninguno ha tenido un efecto tan profundo como las generalizaciones de M. Quetelet sobre la regularidad, no sólo en materias como la estatura media y los índices anuales de nacimientos y defunciones, sino en la repetición, año tras año, de productos tan oscuros y en apariencia incalculables de la vida nacional como las cifras de asesinatos y suicidios, y la proporción de las mismas armas criminales. Otras cifras llamativas son la regularidad del número de personas que mueren accidentalmente en las calles de Londres y del número de cartas sin dirección que se depositan en los buzones de correos. Pero al examinar la cultura de las razas inferiores, lejos de poder disponer de los datos aritméticos cuantificados de la moderna estadística, tenemos que juzgar la situación de las tribus a partir de las descripciones imperfectas que proporcionan los viajeros o los misioneros, o incluso razonar sobre las reliquias de las razas prehistóricas cuyos mismos nombres y lenguas se ignoran sin la menor esperanza. Ahora bien, a primera vista, pueden parecer materiales tristemente incompletos y poco prometedores para la investigación científica. Pero, de hecho, no son ni inconcretos ni poco prometedores, sino que proporcionan datos que son válidos y concretos dentro de sus límites. Son datos que, por la forma diferenciada en que denotan la situación de la tribu a que corresponden, realmente soportan la comparación con los productos de la estadística. El hecho es que una punta de flecha de piedra, un bastón tallado, un ídolo, un montículo funerario en que se han enterrado esclavos y propiedades para uso del difunto, una descripción de los ritos de un hechicero para provocar la lluvia, una tabla de numerales, la conjugación de un verbo, son cosas que por sí solas manifiestan la situación de un pueblo en un punto concreto de la cultura con tanta veracidad como los números tabulados de fallecimientos por venenos y de cajas de té importadas manifiestan, de forma diferente, otros resultados parciales de la vida general de toda una comunidad.

Que toda una nación tenga un traje especial, armas y herramientas especiales, leyes especiales sobre el matrimonio y la propiedad, doctrina religiosa y moral especial, constituye un hecho destacable que apreciamos muy poco porque pasamos toda nuestra vida en medio

de ellos. La etnografía tiene que ocuparse especialmente de tales cualidades generales de las masas de hombres organizadas. Sin embargo, mientras se generaliza sobre la cultura de una tribu o de una nación y se dejan de lado las peculiaridades de los individuos que la componen por tener poca importancia para el resultado principal, debemos tener cuidado en no olvidar lo que compone este resultado principal. Hay personas tan absortas en las distintas vidas de los individuos que no pueden comprender la noción de la acción de la comunidad como conjunto; tal observador, incapaz de una visión amplia de la sociedad, se describe perfectamente con el dicho de que «los árboles no le dejan ver el bosque». Pero, por otra parte, el filósofo puede estar tan absorto en sus leyes generales de la sociedad como para olvidarse de los actores individuales que componen la sociedad, y de él puede decirse que el bosque no le deja ver los árboles. Sabemos cómo las artes, las costumbres y las ideas se conforman entre nosotros por la acción combinada de muchos individuos, los motivos y los efectos de cuyas acciones suelen aparecer completamente diferenciados a nuestra vista. La historia de un invento, una opinión o una ceremonia es la historia de la sugerencia y la modificación, el estímulo y la oposición, el beneficio personal y el prejuicio partidista, y en la que los individuos implicados actúan cada uno según sus propias motivaciones, determinadas por su carácter y circunstancias. De este modo, a veces observamos a individuos que actúan por sus propios fines sin tener muy en cuenta sus efectos a la larga sobre la sociedad, y a veces tenemos que estudiar movimientos del conjunto de la vida nacional, donde los individuos que cooperan en ellos quedan por completo fuera de nuestra observación. Pero considerando que la acción social colectiva es la mera resultante de muchas acciones individuales, resulta claro que estos dos métodos de investigación, si se siguen correctamente, deben ser absolutamente coherentes.

Al estudiar la repetición de las costumbres o las ideas concretas en distintos distritos, así como su prevalecencia dentro de cada distrito, aparecen ante nosotros pruebas que se repiten constantemente de la causación regular que da lugar a los fenómenos de la vida humana, y de las leyes de mantenimiento y difusión según las cuales estos fenómenos se establecen en forma de condiciones normales permanentes de la sociedad en los concretos estadios de la cultura. Pero, si bien concedemos toda su importancia a los datos relativos a estas condiciones normales de la sociedad, debemos tener cuidado en evitar el peligro que puede atrapar al estudioso incauto. Desde luego, las opiniones y los hábitos que pertenecen en común a las masas de la humanidad son en gran medida el resultado de un juicio correcto y una sabiduría práctica. Pero en gran medida no es así. Que muy numerosas sociedades humanas hayan creído en la influencia del mal de ojo y la existencia de la bóveda celeste, hayan sacrificado esclavos y bienes a los espíritus de los desaparecidos, hayan traspasado tradiciones sobre gigantes que matan monstruos y hombres que se convierten en bestias, todo esto puede sostenerse

razonablemente que fue producido en los entendimientos de los hombres por causas eficientes, pero no es razonable sostener que los ritos en cuestión sean beneficiosos, las creencias correctas y la historia auténtica. Esto parece a primera vista una perogrullada, pero, de hecho es la negación de una falacia que afecta profundamente al entendimiento de toda la humanidad, con excepción de una pequeña minoría crítica. En términos populares, lo que dice todo el mundo debe ser cierto, lo que hace todo el mundo debe estar bien —«*Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est vere proprieque Catholicum*»—, etcétera. Existen diversos tópicos, especialmente en la historia, el derecho, la filosofía y la teología, en que incluso las personas educadas entre las que vivimos difícilmente llegan a ver que la causa por la que los hombres sostienen una opinión o practican una costumbre, no constituye necesariamente una razón no para que tengan que hacerlo así. Ahora bien, las colecciones de datos etnográficos ponen tan destacadamente a la vista que el acuerdo de inmensas multitudes de hombres sobre determinadas tradiciones, creencias y usos son peculiarmente susceptibles de ser utilizados como defensa directa de estas mismas instituciones, que incluso las antiguas naciones bárbaras son convencidas para que mantengan sus opiniones contra las llamadas ideas modernas. Como personalmente me ha ocurrido más de una vez encontrar que mis colecciones de tradiciones y creencias se institucionalizan para probar su propia verdad objetiva, sin un adecuado examen de las razones por las que realmente fueron recibidas, aprovecho esta ocasión para hacer notar que la misma argumentación sirve igualmente bien para demostrar, con el fuerte y amplio consentimiento de las naciones, que la tierra es plana y que la visita del demonio es una pesadilla.

Habiendo demostrado que los detalles de la cultura pueden clasificarse en gran número de grupos etnográficos, de artes, creencias, costumbres y demás, aparece la siguiente consideración de hasta qué punto los hechos organizados en estos grupos se han producido evolucionando unos de otros. Escasamente es necesario decir que los grupos en cuestión, aunque se mantienen unidos por un carácter común, de ninguna manera están exactamente definidos. Volviendo a tomar el ejemplo de la historia natural, puede decirse que hay especies que tienden a dividirse rápidamente en variedades. Y cuando sale a colación qué relaciones tienen estos grupos unos con otros, es evidente que el estudioso de los hábitos de la humanidad tiene una gran ventaja sobre el estudioso de las especies de plantas y animales. Entre los naturalistas está planteada la cuestión de si la teoría de la evolución de una especie a otra es una descripción de lo que realmente ocurre o un simple esquema ideal útil para la clasificación de las especies, cuyo origen ha sido realmente independiente. Pero entre los etnógrafos no existe tal cuestión sobre la posibilidad de que las especies de instrumentos, hábitos o creencias hayan evolucionado unos de otros, pues la evolución de la cultura la reconoce nuestro conocimiento más familiar. Las invenciones mecánicas proporcionan ejemplos adecuados del tipo de desarrollo que a la larga sufre la

civilización. En la historia de las armas de fuego, se ha pasado de la tosca llave de rueda, en que una rueda de acero dentada daba vueltas por medio de un muelle contra un trozo de pirita hasta que una chispa prendía en el cebo, condujo a la invención de la más útil llave de chispa, de las que todavía cuelgan algunas en las cocinas de nuestras granjas para que los niños maten pájaros en Navidades; la llave de chispa, con el tiempo, se convirtió modificada en la llave de percusión, que ahora está cambiando su antiguo dispositivo para pasar de cargarse por la boca a cargarse por la recámara. El astrolabio medieval se transformó en el cuadrante, descartado ahora a su vez por los marinos, que utilizan el más delicado sextante, y así pasa la historia de un arte y un instrumento a otro. Tales ejemplos de progresión nos son conocidos como historia directa, pero esta noción de desarrollo está tan metida en nuestros entendimientos que por medio de ella reconstruimos sin escrúpulos la historia perdida, confiando en los principios generales del pensamiento y la acción del hombre como guía para ordenar correctamente los hechos. Tanto si la crónica explica o guarda silencio al respecto, nadie que compare un arco con una ballesta dudará de que la ballesta ha sido una evolución del instrumento más simple. Así, entre los taladradores para encender por fricción, claramente aparece a primera vista que el taladrador que funciona con cuerda o arco es una mejora posterior del instrumento primitivo más tosco que se hacía girar entre las manos. Esa instructiva clase de especímenes que a veces descubren los anticuarios, broncees celtas modelados según el pesado tipo del hacha de piedra, escasamente resultan explicables si no es como primeros pasos en la transición de la edad de piedra a la edad de bronce, en la que pronto se descubre que el nuevo material es apropiado para un diseño más manejable y menos ruinoso. E igualmente en las otras ramas de nuestra historia, una y otra vez se presentan ante la vista series de hechos que pueden disponerse coherentemente unos a continuación de otros en un concreto orden evolutivo, pero que difícilmente pueden invertirse y hacer que sigan el orden contrario. Tales son, por ejemplo, los datos que he agregado en un capítulo sobre el arte de contar, que tienden a demostrar que, por lo menos en este aspecto de la cultura, las tribus salvajes han llegado a su situación mediante aprendizaje y no por pérdida de lo aprendido, mediante elevación desde lo inferior más bien que por degradación desde una situación superior.

Entre los datos que nos ayudan a rastrear el curso que ha seguido realmente la civilización del mundo, se encuentra la gran clase de hechos que he creído conveniente denominar introduciendo el término «supervivencias». Se trata de procesos, costumbres, opiniones, etc., que la fuerza de la costumbre ha transportado a una situación de la sociedad distinta de aquella en que tuvieron su hogar original y, de este modo, se mantienen como pruebas y ejemplos de la antigua situación cultural a partir de la cual ha evolucionado la nueva. Así, conozco una anciana de Somersetshire cuyo telar a mano data de la época anterior a la introducción de la «lanzadera volan-

te», cuyo novedoso accesorio nunca ha aprendido a utilizar, y la he visto tirar su lanzadera de mano a mano de la forma verdaderamente clásica; esta anciana no va un siglo por detrás de su tiempo, sino que es un caso de supervivencia. Tales ejemplos suelen hacernos retroceder a los hábitos de hace cientos e incluso miles de años; la fogata del solsticio de verano es una supervivencia; la cena de Difuntos de los campesinos bretones para los espíritus de los muertos es una supervivencia. El simple mantenimiento de las costumbres antiguas sólo es una parte de la transición de lo antiguo a lo nuevo y de los tiempos cambiantes. Los asuntos serios de la sociedad antigua pueden verse metamorfoseados en juegos de las generaciones posteriores y sus serias creencias agotarse en el folklore infantil, mientras que las costumbres que continúan de la vida del viejo mundo pueden modificarse en formas del nuevo mundo, todavía poderosas para bien o para mal. A veces los viejos pensamientos y prácticas brotan de nuevo, para sorpresa de un mundo que las creía muertas o moribundas desde mucho tiempo antes; en este caso las supervivencias se transforman en renacimientos, como de forma tan llamativa ha ocurrido últimamente con la historia del moderno espiritismo, un asunto muy instructivo desde el punto de vista del etnógrafo. De hecho, el estudio de los fundamentos de las supervivencias no tiene poca importancia práctica, pues la mayor parte de lo que llamamos superstición está incluido en las supervivencias y de esta forma queda abierta al ataque de su más mortal enemigo, la explicación razonada. Sobre todo, insignificantes como son en sí mismas la mayor parte de las supervivencias, su estudio es tan efectivo para rastrear el curso de la evolución histórica, únicamente gracias al cual es posible comprender su significación, que se convierte en un punto vital de la investigación etnográfica conseguir una visión lo más clara posible de su naturaleza. Esta importancia debe justificar la extensión que aquí se dedica al examen de las supervivencias, a partir de juegos, dichos populares, costumbres, supersticiones y similares que puedan servir para sacar a la luz la forma en que funcionan.

El progreso, la degradación, la supervivencia, el renacimiento, la modificación, todos ellos son modos de la conexión que mantiene unida la compleja red de la civilización. No hace falta más que una ojeada a los detalles triviales de nuestra existencia diaria para hacernos pensar qué lejos estamos de ser realmente sus creadores y qué cerca de ser los transmisores y modificadores de los productos de las edades pasadas. Mirando la habitación en que vivimos, podemos comprobar cuán lejos está de entender correctamente tan siquiera ésta quien sólo conoce su propio tiempo. Aquí está la «madreselva» de Asiria, allí la fleur-de-lis de Anjou, alrededor del techo hay una cornisa con una orla griega, el estilo Luis XIV y su antecesor el Renacimiento se reparten el espejo. Transformados, trasladados o mutilados, tales elementos llevan todavía su historia claramente estampada sobre ellos; y si la historia más lejana todavía es menos fácil de leer, no podemos argumentar que, puesto que no somos capaces

de distinguirla con claridad, en consecuencia allí no hay historia. Y esto es así incluso con las ropas de vestir que usan los hombres. Los rabitos de la chaqueta de los postillones alemanes muestran por sí solos cómo han llegado a degenerar en tan absurdos rudimentos; pero los alzacuellos (bands) de los clérigos ingleses no traspasan ya su historia al ojo, y resultan absolutamente inexplicables hasta que uno ve las etapas intermedias por las que han descendido desde los más útiles cuellos anchos, como el que lleva Milton en su retrato, y que recibieron su nombre de la «caja de cartón» («band-box») en que solían guardarse. De hecho, los libros de trajes que muestran cómo una prenda creció o mermó por etapas graduales y se transformó en otra, ilustran con mayor fuerza y claridad la naturaleza del cambio y el crecimiento, el renacimiento y la decadencia, que se producen año tras año en cuestiones más importantes de la vida. En los libros, también, vemos a cada autor no sólo en sí mismo y por sí mismo, sino ocupando el lugar que le corresponde en la historia; en cada filósofo, matemático, químico o poeta vemos el trasfondo de su educación: en Leibniz a Descartes, en Dalton a Priestley, en Milton a Homero. El estudio del lenguaje quizás ha hecho más que ningún otro por apartar de nuestra concepción de la acción y el pensamiento humanos la idea de invención azarosa y arbitraria, sustituyéndola por una teoría de la evolución mediante la cooperación de los hombres individuales, a través de procesos razonables e inteligibles cuando se conocen todos los datos. Rudimentaria como todavía es la ciencia de la cultura, se están volviendo fuertes los síntomas de que los fenómenos que parecen más espontáneos e inmotivados pueden demostrarse, no obstante, que están comprendidos en un campo de causa-efecto tan ciertamente como los hechos de la mecánica. ¿Qué se considera popularmente más indeterminado e incontrolable que los productos de la imaginación que son los mitos y las fábulas? Sin embargo, cualquier investigación sistemática de la mitología, hecha a partir de una amplia recolección de datos, mostrará con bastante claridad en tales esfuerzos de la imaginación, a la vez, una evolución de etapa a etapa y la producción de una uniformidad como consecuencia de la uniformidad de la causa. Aquí, como en todas partes, la espontaneidad inmotivada parece retroceder más y más al refugio rodeado por los negros precintos de la ignorancia; como el azar, que todavía mantiene su lugar entre el vulgo como verdadera causa de los acontecimientos de otra forma inexplicables, mientras que para las personas educadas hace tiempo que no significa nada si no es esta misma ignorancia. Sólo cuando el hombre no consigue ver la conexión de los acontecimientos tiende a caer en las nociones de impulsos arbitrarios, caprichos sin causa, azar, absurdo e indefinida inexplicabilidad. Si los juegos infantiles, las costumbres sin objetivo y las supersticiones absurdas se consideran espontáneos porque nadie puede decir exactamente cómo aparecen, la afirmación puede recordarnos el efecto similar que los excéntricos hábitos de una planta de arroz silvestre tuvieron sobre la filosofía de una tribu de pieles rojas, en otro caso dispuesta a ver en la armonía de la

naturaleza los efectos de una voluntad personal que la gobernase. El Gran Espíritu, dicen estos teólogos sioux, hizo todas las cosas excepto el arroz silvestre; pero el arroz silvestre apareció por casualidad.

«El hombre», dijo Wilhelm von Humboldt, «siempre asocia lo que está al alcance de la mano (der Mensch knüpft immer an Vorhandenes an)». Esta noción de la continuidad de la civilización contenida en esta máxima no es ningún principio filosófico caduco, sino que se vuelve práctico por la consideración de que aquellos que desean entender sus propias vidas deben conocer las etapas por las que sus opiniones y hábitos han llegado a ser lo que son. Auguste Comte escasamente sobrevaloró la necesidad de este estudio de la evolución cuando declara al principio de su *Filosofía Positiva* que «ninguna concepción puede entenderse excepto a través de su historia», y su frase acepta ampliarse a la cultura en general. Confiar en ver la superficie de la vida moderna y comprenderla por simple inspección es una filosofía cuya debilidad fácilmente puede comprobarse. Imagínese a alguien explicando el trivial dicho «me lo dijo un pajarito» («a little bird told me»), sin estar enterado de la vieja creencia del lenguaje de los pájaros y las bestias, de la que el doctor Dasent, en su introducción a los *Cuentos Noruegos*, trazó tan razonablemente sus orígenes. Los intentos de explicar a la luz de la razón cosas que necesitan la luz de la historia para mostrar su significación pueden ejemplificarse con los comentarios de Blackstone. Para el pensamiento de Blackstone, el derecho de los plebeyos de llevar sus bestias a pastar a las tierras comunales tiene su origen y explicación en el sistema feudal. «Pues cuando los señores de los feudos concedían parcelas de tierra a los arrendatarios, por servicios realizados o por realizar, estos arrendatarios no podían arar la tierra sin bestias; estas bestias no podían mantenerse sin pastos; y los pastos no podían conseguirse más que en los baldíos del señor y en la tierras de barbecho no cercadas de ellos y de los otros arrendatarios. Por tanto, la ley llevaba anejo el derecho de las tierras comunales como algo inseparable de la concesión de las tierras; y éste fue el origen de la tierra comunal», etcétera. Ahora bien, aunque nada hay de irracional en esta explicación, no está de acuerdo en absoluto con la ley teutónica de la tierra que prevaleció en Inglaterra desde mucho antes de la conquista normanda y cuyos residuos nunca han desaparecido por completo. En la antigua comunidad de aldea, incluso la tierra cultivable, situada en los grandes campos comunales todavía rastreables en nuestro país, no había pasado aún a constituir propiedades aisladas, mientras que los pastos de los barbechos y los rastrojos y los baldíos pertenecían en común a los cabezas de familia. Desde aquellos días, el cambio de la propiedad comunal a la individual ha transformado en su mayor parte este sistema del viejo mundo, pero todavía se mantienen los derechos que disfrutaba el campesino de que su ganado pascie en la tierra comunal, no como una concesión del señor feudal, sino en cuenta que los plebeyos la poseían antes de que el señor reclamara la propiedad del baldío. Siempre es peligroso aislar una costumbre de su sujeción a los aconte-

cimientos pasados, tratándola como un hecho aislado del que se puede uno deshacer simplemente mediante una explicación plausible.

Al llevar a cabo la gran tarea de la etnografía racional, la investigación de las causas que han producido los fenómenos culturales y las leyes a que están subordinados, es deseable conseguir un esquema tan sistemático como sea posible de la evolución de esta cultura en sus muchas líneas. En el siguiente capítulo, que trata del desarrollo de la cultura, se intenta hacer un esbozo del curso teórico de la civilización en la especie humana, tal como en conjunto parece concordar mejor con los datos. Al comparar los distintos estadios de civilización entre las razas conocidas por la historia, con la ayuda de las deducciones arqueológicas hechas a partir de los residuos de las tribus prehistóricas, parece posible juzgar de forma aproximada la temprana situación general del hombre, que desde nuestro punto de vista debe considerarse como una situación primitiva, cualesquiera que hayan sido las situaciones anteriores que puedan haberla precedido. Esta situación primitiva hipotética corresponde en un grado considerable a la de las modernas tribus salvajes, que, a pesar de su diferencia y distancia, tienen en común ciertos elementos de civilización que parecen mantenerse en general de una etapa temprana de la especie humana. Si esta hipótesis es cierta, entonces, a pesar de la continua interferencia de la degeneración, la principal tendencia de la cultura desde los orígenes a los tiempos modernos ha sido del salvajismo hacia la civilización. Con el problema de esta relación entre la vida salvaje y la civilizada, se relacionan casi todos los miles de datos que se tratan en los sucesivos capítulos. Las supervivencias culturales, situadas a todo lo largo del curso de los hitos la civilización en estado de progreso, llenos de significación para quienes pueden descifrar sus signos, incluso ahora constituyen en medio de nosotros monumentos tempranos del pensamiento y la vida de los bárbaros. Su investigación dice mucho en favor de la concepción de que los europeos pueden encontrar entre los habitantes de Groenlandia o los maoríes muchos rasgos para reconstruir el cuadro de sus propios antepasados primitivos. A continuación viene el problema del origen del lenguaje. Oscuras como siguen estando muchas partes de este problema, sus planteamientos más claros se abren a la investigación de si el lenguaje tuvo sus orígenes en la humanidad en estado salvaje, y el resultado de la investigación es que, según todos los datos conocidos, tal debe haber sido el caso. Partiendo del examen del arte de contar, se muestra una consecuencia mucho más concreta. Puede afirmarse con confianza que no sólo se encuentra este importante arte en estado rudimentario entre las tribus salvajes, sino que datos satisfactorios demuestran que la numeración se ha desarrollado por invención racional desde un estado inferior hasta aquel que nosotros poseemos. El examen de la mitología que contiene el primer volumen se ha hecho en su mayor parte desde la perspectiva especial, sobre los datos recogidos para propósitos especiales, de rastrear la relación entre los mitos de las tribus sal-

vajes y sus analogías en las naciones más civilizadas. El tema de tal investigación va más allá para demostrar que los primeros creadores de mitos aparecieron y florecieron entre las hordas salvajes, poniendo en pie un arte que más culturalizados sucesores continuarían, hasta que sus productos se fosilizaron en la superstición, se tomaron equivocadamente por historia, se conformaron y arroparon de poesía, o se dejaron de lado por extravagancias mentirosas.

Quizás en ninguna otra parte se necesiten más las concepciones amplias de la evolución histórica que en el estudio de la religión. A pesar de todo lo que se ha escrito para que el mundo se familiarice con las teologías inferiores, las ideas populares de su lugar en la historia y de su relación con los credos de las naciones superiores siguen siendo de tipo medieval. Es hermoso contraponer los diarios de algunos misioneros con los *Ensayos* de Max Müller, y colocar el odio y el ridículo incapaz de apreciación que el celo hostil y estrecho prodiga contra el brahmanismo, el budismo y el zeroastrismo, junto a la simpatía católica con que un conocimiento profundo y amplio puede examinar aquellas fases antiguas y nobles de la conciencia religiosa del hombre; y tampoco por el hecho de que la religión de las tribus salvajes pueda ser ruda y primitiva, en comparación con los grandes sistemas asiáticos, está situada en una posición demasiado baja para merecer interés e incluso respeto. El problema realmente se sitúa entre la comprensión y la no comprensión. Pocas personas que se entreguen a dominar los principios generales de la religión salvaje volverán nunca a considerarla ridícula, ni su conocimiento superfluo para el resto de la humanidad. Lejos de ser sus creencias y prácticas un montón de basura de distintas extravagancias, son consistentes y lógicas en tan alto grado que empiezan a exhibir los principios de su formación y desarrollo en cuanto se clasifican por aproximadamente que sea; y estos principios se demuestran esencialmente racionales, aunque operan en las condiciones mentales de una ignorancia intensa e inveterada. Con un sentido de la intención investigadora muy estrechamente emparentado con el de la teología de nuestros días, me he puesto a examinar sistemáticamente el desarrollo, entre las razas inferiores, del animismo; es decir, la doctrina de las almas y los otros seres espirituales en general. Más de la mitad de la presente obra la ocupa la masa de datos procedentes de todas las partes del mundo que muestran la naturaleza y la significación de este gran elemento de la filosofía de la religión, y rastrea su transmisión, expansión, restricción y modificación a todo lo largo del curso de la historia hasta el centro de nuestro pensamiento moderno. Ni son de poca importancia práctica las cuestiones que tienen que plantearse en tal intento de trazar la evolución de determinados ritos y ceremonias prominentes, costumbres tan instructivas como los profundos poderes de la religión, cuya expresión y resultado práctico constituyen.

No obstante, en estas investigaciones, hechas desde un punto de vista etnográfico más bien que teológico, ha habido poca necesidad de entrar en controversias directas, pero, por otra parte, me he toma-

do la molestia de evitarlas en todo lo posible. La conexión que atraviesa la religión, desde sus formas más rudas hasta la situación del cristianismo civilizado, puede tratarse de forma conveniente recurriendo poco a la teología dogmática. Los ritos de sacrificio y de purificación pueden estudiarse en sus etapas evolutivas sin entrar en cuestiones de su autoridad y valor, y un examen de las sucesivas fases de la creencia del mundo en una vida futura no necesita discutir los argumentos en favor o en contra de la doctrina misma. Los resultados etnográficos pueden quedar entonces como materiales para los teólogos profesionales y tal vez no pasará mucho tiempo antes de que datos tan cargados de significación ocupen su legítimo lugar. Volviendo de nuevo a la analogía con la historia natural, pronto puede llegar el momento en que se considere tan poco razonable que el teólogo científico no esté competentemente familiarizado con los principios de las religiones de las razas inferiores, como que el fisiólogo considere con el mismo desprecio que los siglos pasados los datos procedentes de las formas inferiores de vida, considerando la estructura de las criaturas invertebradas simples un asunto indigno del estudio filosófico.

Tampoco como simplemente un asunto de investigación curiosa, sino de una guía práctica importante para la comprensión del presente y la conformación del futuro, la investigación de los orígenes y los primeros desarrollos de la civilización debe fomentarse celosamente. Cualquier posible vía de conocimiento debe ser explorada, debe verse si cualquier puerta está abierta. Ninguna clase de datos debe dejarse sin tocar en nombre de su lejanía o complejidad, de su pequeñez o trivialidad. La tendencia de la moderna investigación va más y más hacia la conclusión de que la ley está en cualquier parte, está en todas partes. Despreciar hacia dónde puede conducir una recolección y estudio concienzudos de los datos y declarar cualquier problema insoluble en nombre y en el de la dificultad y la lejanía, es claramente situarse en el lado equivocado de la ciencia; y quien escoja una tarea sin esperanzas debe disponerse a descubrir los límites del descubrimiento. Viene a la memoria Comté que comienza su descripción de la astronomía con una observación sobre la necesaria limitación de nuestro conocimiento de las estrellas: concebimos, nos dice, la posibilidad de determinar su forma, distancia, tamaño y movimiento, mientras que por ningún método podemos llegar a estudiar su composición química, su estructura mineralógica, etc. Si el filósofo hubiera vivido para ver la aplicación del análisis del espectro a este mismo problema, su proclamación de la desesperanzadora doctrina de la ignorancia necesaria tal vez se hubiera corregido en favor de un punto de vista más esperanzador. Y con la filosofía de la vida humana remota parece ocurrir algo parecido a lo que ocurre con el estudio de la naturaleza de los cuerpos celestes. Los procesos que deben reconstruirse de las primeras etapas de nuestra evolución mental están tan distantes de nosotros en el tiempo como las estrellas en el espacio, pero las leyes del universo no están limitadas a la observación directa de nuestros sentidos. Existe

un amplio material a ser utilizado en nuestra investigación; muchos estudiosos se ocupan actualmente de dar forma a este material, aunque poco puede haberse hecho todavía en comparación con lo que queda por hacer; y no parece ya excesivo decir que los vagos esbozos de una filosofía de la historia de los orígenes están comenzando a ponerse a nuestro alcance.

Una forma de pensar característica de nuestra civilización occidental ha sido la formulación de antítesis complementarias, el equilibrio de opuestos que se excluyen. Uno de estos pares de ideas con que nuestro mundo ha estado operando desde hace unos dos mil años es el que se expresa con las palabras *alma* y *cuerpo*. Otro par que ha servido para propósitos útiles, pero que la ciencia trata ahora de quitarse de encima, es la distinción entre lo *físico* y lo *mental*. Una tercera discriminación es la que se hace entre *vital* y *social*, o, en otros términos, entre *orgánico* y *cultural*. El reconocimiento implícito de la diferencia entre cualidades y procesos orgánicos y cualidades y procesos sociales data de hace mucho. No obstante, la distinción formal es reciente. De hecho, puede decirse que la significación completa de la antítesis no ha hecho más que apuntarse. Pues por cada ocasión en que un entendimiento humano separa tajantemente las fuerzas orgánicas y las sociales, existen docenas en las que no se piensa en la distinción entre ellas, o bien se produce una verdadera confusión de ambas ideas.

Una razón de esta habitual confusión entre lo orgánico y lo social es el predominio, en la actual fase de la historia del pensamiento, de la idea de evolución. La idea, una de las primeras, más simples y también más vagas que ha tenido la mente humana, ha tenido su fortaleza y su campo más firme en el ámbito de lo orgánico; en otras palabras, a través de las ciencias biológicas. Al mismo tiempo, existe una evolución, crecimiento o gradual desarrollo, que también resulta aparente en otros reinos distintos de la vida vegetal y animal. Tenemos teorías de la evolución estelar o cósmica; y es evidente, incluso para el hombre menos culto, que existe un crecimiento o evolución de la civilización. Poco peligro hay, por lo que se refiere a la naturaleza de las cosas, en llevar los principios darwinianos o post-darwinianos de la evolución de la vida al reino de los soles ardientes o las nebulosas sin vida. La civilización o el progreso humano, por otra parte, que sólo existe en, y mediante, los miembros vivos de la especie, es aparentemente tan similar a la evolución de las plantas y los animales que ha sido inevitable que se hayan hecho amplias apli-

caciones de los principios de la evolución orgánica a los hechos del crecimiento cultural. Por supuesto, se trata de un razonamiento por analogía o argumentación de que, puesto que dos cosas se parecen en un aspecto, también serán similares en otros. En ausencia de conocimiento, tales supuestos se justifican como supuestos. No obstante, su efecto consiste con demasiada frecuencia en predeterminar la actitud mental, con el resultado de que, cuando empiezan a acumularse datos que pueden probar o rechazar el supuesto basado en la analogía, estos datos no siguen ya considerándose imparcial y juiciosamente, sino que, simplemente, se distribuyen y disponen de tal forma que no interfieran con la convicción establecida en que se ha convertido, desde hace tiempo, el supuesto principio a demostrar.

Esto es lo que ha sucedido en el campo de la evolución orgánica y social. La distinción entre ambas, que es tan evidente que en las épocas anteriores parecía un vulgar tópico para que mereciera señalarse, ha sido oscurecida en gran medida en los últimos cincuenta años por la influencia que ha tenido sobre los entendimientos de la época los pensamientos relacionados con la idea de la evolución orgánica. Incluso parece correcto afirmar que esta confusión ha sido mayor y más general entre aquellos para quienes el estudio y la erudición constituyen el trabajo de todos los días.

Y, sin embargo, muchos aspectos de la diferencia entre lo orgánico y lo que hay en la vida humana de no orgánico resultan tan claros que un niño puede comprenderlos y que todos los seres humanos, incluyendo a los más salvajes, utilizan constantemente la distinción. Todo el mundo es consciente de que nacemos con ciertos poderes y que adquirimos otros. No es necesario ningún argumento para demostrar que unas cosas de nuestra vida y constitución proceden de la naturaleza, a través de la herencia, y que otras nos llegan a través de agentes con los que la herencia nada tiene que ver. No se ha encontrado todavía nadie que afirme que el ser humano nace con un conocimiento inherente de la tabla de multiplicar; por otra parte, tampoco hay nadie que dude de que los hijos de un negro nacen negros gracias al funcionamiento de las fuerzas de la herencia. No obstante, algunas cualidades de todos los individuos tienen razones claramente detectables; y cuando se comparan como conjuntos el desarrollo de la civilización y la evolución de la vida, se ha dejado pasar de largo con demasiada frecuencia la distinción entre los procesos que implican.

Hace algunos millones de años, se cree normalmente, la selección natural o algún otro agente evolutivo dio lugar, por primera vez, a la aparición en el mundo de los pájaros. Salieron de los reptiles. Las condiciones eran tales que la lucha por la existencia era difícil sobre la tierra, mientras que en el aire había seguridad y espacio. Paulatinamente, bien mediante una serie de grados casi imperceptibles a lo largo de la línea de las sucesivas generaciones, o bien a saltos más notables y rápidos, el grupo de los pájaros fue evolucionando a partir de sus antepasados reptiles. En esta evolución no adquirieron plumas y se perdieron escamas; la facultad de coger con

las patas delanteras se transformó en habilidad para sostener el cuerpo en el aire. La gran resistencia de que gozaban por el hecho de tener sangre fría, se abandonó por el equivalente de una mayor compensación de la actividad superior que acompaña a la sangre caliente. El resultado neto de este capítulo de la historia evolutiva fue que añadió un nuevo poder, el de la locomoción aérea, a la suma total de facultades que poseía el grupo de los animales superiores, los vertebrados. No obstante, los animales vertebrados no se vieron afectados en su conjunto. La mayor parte de ellos carecen del poder de volar, al igual que sus antepasados de hace millones de años. Los pájaros, a su vez, han perdido determinadas facultades que una vez poseyeron y, presumiblemente, todavía poseerían de no ser por la adquisición de las alas.

En estos últimos años también los seres humanos han conseguido el poder de la locomoción aérea, y sus efectos sobre la especie son absolutamente distintos de los que caracterizaron la adquisición del vuelo por parte de los primeros pájaros. Nuestros medios para volar están fuera de nuestros cuerpos. El pájaro nace con un par de alas, pero nosotros hemos inventado el aeroplano. Los pájaros renunciaron a un par de manos potencial para conseguir las alas; nosotros, debido a que nuestra nueva facultad no forma parte de nuestra estructura congénita, mantenemos todos los órganos y capacidades de nuestros antepasados, pero le añadimos una nueva habilidad. El proceso del desarrollo de la civilización es, claramente, de acumulación: lo antiguo se mantiene, a pesar del nacimiento de lo nuevo. En la evolución orgánica, por regla general, la introducción de nuevos rasgos sólo es posible mediante la pérdida o modificación de los órganos o facultades existentes.

En resumen, el desarrollo de una nueva especie de animales se produce mediante, y de hecho consiste en, cambios de su constitución orgánica. En lo que se refiere al crecimiento de la civilización, por otra parte, el ejemplo citado basta para mostrar que el cambio y el progreso pueden tener lugar mediante la invención, sin ninguna alteración constitucional de la especie humana.

Hay otra forma de observar la diferencia. Está claro que al originarse una nueva especie, ésta procede por completo de individuos que antes mostraban rasgos particulares distintos de los de la nueva especie. Cuando afirmamos que deriva de esos individuos queremos decir, literalmente, que descende de ellos. En otras palabras, la especie sólo se compone de los individuos que contienen la «sangre» —el plasma germen— de determinados antepasados. De este modo, la herencia es el medio indispensable de transmisión. Sin embargo, cuando se realiza un invento, toda la especie humana es capaz de beneficiarse de él. Las personas que no tienen el menor parentesco sanguíneo con los primeros diseñadores de aeroplanos pueden volar. Muchos padres han utilizado, han gozado y se han beneficiado del invento de su hijo. En la evolución de los animales, la descendencia puede integrarse en la herencia que le transmiten sus antepasados y alcanzar un poder superior y un desarrollo más perfecto; pero el

antepasado, por la misma naturaleza de las cosas, está excluido de tales beneficios de su descendencia. En resumen, la evolución orgánica está esencial e inevitablemente conectada con los procesos hereditarios; la evolución social que caracteriza al progreso de la civilización, por otra parte, no está ligada, o al menos no necesariamente, con los factores hereditarios.

La ballena no es sólo un mamífero de sangre caliente, sino que se reconoce como un descendiente remoto de los animales carnívoros terrestres. En unos cuantos millones de años, como generalmente se supone en tales genealogías, este animal ha perdido las piernas para caminar, las uñas para agarrar y desgarrar, el pelo original y el oído externo, que serían inútiles o perjudiciales en el agua, y adquirió aletas y escamas, un cuerpo cilíndrico, una capa de grasa y el poder de retener la respiración. La especie ha renunciado a mucho; quizás, en conjunto, a más de lo que ha ganado. Evidentemente, ciertas partes han degenerado. Pero hay un nuevo poder que sí consiguió: el de vagar por el océano indefinidamente.

Un paralelo, y también un contraste, se encuentra en la adquisición humana de idéntica facultad. Nosotros no hemos transformado, en una alteración gradual de padres a hijos, nuestros brazos en aletas ni hemos desarrollado una cola. Tampoco penetramos en el agua para navegar por ella: construimos un barco. Y lo que esto significa es que preservamos intactos nuestro cuerpo y nuestras facultades, idénticas a las de nuestros padres y a las de nuestros remotos antecesores. Nuestro medio para viajar por mar está fuera de nuestra dotación natural. Lo hacemos y lo utilizamos: la ballena original tuvo que transformarse en barco. Le costó innumerables generaciones alcanzar su actual condición. Todos los individuos que no consiguieron adaptarse al tipo no dejaron descendencia; ni tampoco nada que quede en la sangre de las actuales ballenas.

También podemos comparar los seres humanos y los animales cuando grupos de ellos alcanzan un medio ambiente nuevo y ártico, o cuando el clima de la zona en que está establecida la especie va enfriándose lentamente. Las especies mamíferas no humanas empiezan a tener mucho pelo. El oso polar es peludo; su pariente de Sumatra liso. La liebre ártica está envuelta en un blando forro de piel; en comparación, el conejo macho parece tener una piel fina y apolillada. Las buenas pieles proceden del lejano norte y pierden riqueza, en calidad y en valor, proporcionalmente, cuando proceden de animales de la misma especie que viven en regiones más templadas. Y esta diferencia es racial, no individual. El conejo macho perecería rápidamente en Groenlandia al finalizar el verano; el oso polar enjaulado sufre por el calor debido al masivo abrigo que la naturaleza le ha dado.

Ahora bien, hay personas que buscan la misma clase de peculiaridades congénitas en los samoyedos y esquimales del Ártico; y las encuentran, porque las buscan. Nadie puede afirmar que el esquimal sea peludo; de hecho nosotros tenemos más pelo que ellos. Pero se afirma que tiene una protección grasa, como la foca recu-

bierta de grasa, de la que vive; y que devora grandes cantidades de carne y grasa porque las necesita. Queda por determinar su verdadera cantidad de grasa, en comparación con otros seres humanos. Probablemente tiene más que el europeo; pero posiblemente no más que el samoano o hawaiano de pura raza de más abajo de los trópicos. Y con respecto a su dieta, si consiste únicamente en foca durante todo el invierno, no es por ninguna apetencia congénita de su estómago, sino porque no sabe cómo conseguirse otra cosa. El minero de Alaska y el explorador del ártico y del antártico no comen gran cantidad de grasa. Su comida se compone de harina de trigo, huevos, café, azúcar, patatas, verduras en lata y todo lo que sus exigencias y el coste del transporte permiten. El esquimal también desearía comer esas cosas, pero, en cualquier caso, tanto ellos como él pueden sostenerse tanto con una dieta como con la otra.

De hecho, lo que hace el habitante humano de una latitud intemperante no es desarrollar un sistema digestivo peculiar, ni tampoco aumentar el crecimiento del pelo. Cambia su medio ambiente y, en adelante, puede mantener su cuerpo original inalterado. Construye una casa cerrada, que proteja del viento y retenga el calor de su cuerpo. Hace fuego o enciende una lámpara. Despoja a la foca o al reno del cuero peludo con que la selección natural u otros procesos orgánicos han dotado a estos animales; tiene chaqueta y pantalones, botas y guantes que le hace su mujer, o dos juegos de ellos; se los pone; y en pocos años o días cuenta con la protección que el oso polar o la liebre ártica, la marta cebellina y el lagópedo, necesitaron indecibles períodos para adquirir. Lo que es más, su hijo, y los hijos de su hijo, y sus cientos de descendientes, nacen tan desnudos y físicamente desarmados como nacieron él y sus cientos de antepasados.

Que esta diferencia de método para resistir a un medio ambiente difícil, entre los seguidos, respectivamente, por la especie del oso polar y la raza de los esquimales, es absoluta, no necesita afirmarse. Que la diferencia es profunda, es indiscutible. Y que es tan importante como con frecuencia olvidada es lo que pretende demostrar precisamente este artículo.

Durante mucho tiempo se ha acostumbrado a decir que la diferencia es la que existe entre el cuerpo y el espíritu; que los animales tienen su físico adaptado a sus circunstancias, pero que la superior inteligencia del hombre le permite elevarse por encima de tales necesidades rastreras. Pero no es éste el aspecto más significativo de la diferencia. Es cierto que, sin las muy superiores facultades del hombre, éste no podría alcanzar los conocimientos cuya ausencia mantiene al bruto encadenado a las limitaciones de su anatomía. Pero la mayor inteligencia humana no es causa en sí misma de la diferencia existente. Esta superioridad psíquica sólo es una condición indispensable de lo que es peculiarmente humano: la civilización. Directamente, es la civilización en la que cada esquimal, cada minero ártico o cada explorador antártico está criado, y no una mayor facultad congénita, lo que le induce a construir casas, encender fuego y vestir

ropas. La distinción primordial entre el animal y el hombre no es la mental y la física, que es de orden relativo, sino la de lo orgánico y lo social, que es cualitativa. La bestia tiene mentalidad y nosotros tenemos cuerpo; pero, en la civilización, el hombre tiene algo de lo que la bestia carece.

Que esta distinción es realmente algo más que la distinción entre lo físico y lo mental resulta evidente a partir de un ejemplo que puede escogerse de entre lo corporal: el lenguaje.

Superficialmente, el lenguaje humano y el animal, a pesar de la enorme mayor riqueza y complejidad del primero, son muy semejantes. Ambos expresan emociones, posiblemente ideas, mediante sonidos producidos por los órganos corporales e inteligibles para el oyente individual. Pero la diferencia entre el llamado lenguaje de las bestias y el de los hombres es infinitamente grande; como pondrá de relieve un sencillo ejemplo.

Una gata que está criando lleva un perrillo recién nacido a la camada de gatitos. En contra de las anécdotas familiares y los artículos de los periódicos, el cachorrito ladrará y gruñirá, no ronroneará ni maullará. Nunca tratará de hacer esto último. La primera vez que le pisen la pata gemirá, no chillará, con tanta seguridad como que cuando se enfade mucho morderá como hacía su desconocida madre y nunca intentará arañar como ha visto hacer a su madre de leche. Durante la mitad de su vida la reclusión puede mantenerle sin ver, oír ni oler a ningún otro perro. Pero, entonces; si se le hace escuchar un ladrido o gruñido a través de una pared, se mostrará mucho más atento que ante ninguna de las voces emitidas por sus compañeros gatos. Hagamos que se repita el ladrido, y el interés dará paso a la excitación, y responderá del mismo modo, tan seguro como que, puesto junto a una perra, los impulsos sexuales de su especie se manifestarán por sí solos. No puede dudarse de que el lenguaje del perro es parte erradicable de la naturaleza del perro, tan contenida en él por completo sin entrenamiento ni cultura, tan por completo formando parte del organismo del perro como los dientes, los pies, el estómago, el modo de andar o los instintos. Ningún grado de contacto con gatos ni de privación de asociación con los de su propia especie puede hacer que un perro adquiera el lenguaje de los gatos y pierda el suyo, de la misma manera como tampoco puede hacerle enrollar el rabo en vez de menearlo, lamer a sus dueños en vez de restregarse con sus costados o echar bigotes y llevar erectas sus orejas caídas.

Tomemos un niño francés, nacido en Francia de padres franceses, descendientes ellos durante numerosas generaciones de antepasados de lengua francesa. Inmediatamente después de nacer, confiemos el niño a una nodriza muda, con instrucciones de no dejar a nadie que toque ni vea su carga mientras viaja por la ruta más directa hacia el interior de China. Allí deja el niño en manos de una pareja china, que lo adoptan legalmente y lo trata como a su propio hijo. Supongamos ahora que transcurren tres, diez o treinta años. ¿Hace falta discutir lo que el francés adulto o todavía en crecimiento hablará?

Ni una palabra de francés, sino chino, sin rastro de acento y con fluidez china; y nada más.

Es cierto que existe la ilusión común, frecuente incluso entre personas educadas, de que en el chino adoptado sobrevivirá alguna influencia oculta de sus antepasados que hablaban francés, que sólo hace falta enviarlo a Francia con un grupo de verdaderos chinos y aprenderá la lengua materna con una mayor facilidad, fluidez, corrección y naturalidad apreciable con respecto a sus compañeros. El hecho de que una creencia sea habitual, no obstante, tanto puede querer decir que se trata de una superstición habitual como que se trata de un tópico. Y un biólogo razonable, o, en otras palabras, un experto cualificado para hablar de la herencia, pronunciará esta respuesta ante este problema de herencia: superstición. Y lo único objetable es que podría escoger una expresión más amable.

Ahora bien, aquí hay algo más profundo. Ninguna asociación con chinos volverán negros los ojos azules de nuestro joven francés, ni los sesgará, ni le aplastará la nariz, ni endurecerá y pondrá tieso su ondulado pelo de sección oval; y, sin embargo, su lengua es completamente la de sus asociados, y de ninguna manera la de sus parientes consanguíneos. Los ojos, la nariz y el pelo son suyos por herencia; su lenguaje no es hereditario, en la misma medida que no lo es la longitud con que se deja crecer el pelo o el agujero, que según la moda, puede llevar o no en la oreja. No se trata tanto de que el lenguaje sea mental y las proporciones faciales físicas; la distinción que tiene significado y uso es que el lenguaje es social y no hereditario, mientras que el color de los ojos y la forma de la nariz son hereditarios y orgánicos. Por el mismo criterio, el lenguaje del perro, y todo lo que vagamente se denomina el lenguaje de los animales, pertenece a la misma clase que las narices de los hombres, las proporciones de los huesos, el color de la piel y el sesgo de los ojos, y no a la clase a que pertenece cualquier lenguaje humano. Se hereda y, por tanto, es orgánico. Según el estándar humano, en realidad no es en absoluto un lenguaje, excepto en esa clase de metáforas que habla del lenguaje de las flores.

Es cierto que, de vez en cuando, un niño francés que se encuentra en las condiciones del supuesto experimento aprendería el chino más lentamente, menos idiomáticamente y con menor capacidad de expresión que el chino medio. Pero también habrían niños franceses, y en la misma cantidad, que adquirirían la lengua china más rápidamente, con mayor fluencia y mayor capacidad para revelar sus emociones y manifestar sus ideas que el chino normal. Se trata de diferencias individuales que sería absurdo negar, pero que no afectan a la media ni constituyen nuestro tema. Un inglés habla mejor inglés que otro, y también puede haberlo aprendido, por precocidad, muchos más de prisa; pero el uno no habla ni más ni menos verdadero inglés que el otro.

Hay una forma de expresión animal en la que a veces se ha afirmado que es mayor la influencia de la asociación que la influencia de la herencia. Y esa forma es el canto de los pájaros. Hay una

gran cantidad de opiniones contrarias, y aparentemente de datos, sobre este tema. Muchos pájaros tienen un impulso fuerte e inherente a imitar los sonidos. También es un hecho que el canto de un individuo estimula a otro, como ocurre con los perros, los lobos, los gatos, las ranas y otros muchos animales. Que en determinadas especies de pájaros capaces de realizar un canto complejo no suele lograrse el completo desarrollo del individuo si se le priva de escuchar a los de su clase, es algo que puede admitirse. Pero parece claro que cada especie tiene un canto propio distintivo; y que este mínimo se obtiene sin asociación de cada miembro normal de sexo cantor tan pronto como se cumplen las condiciones de edad, alimentación y calor adecuados, así como el requerido estímulo de ruido, silencio o desarrollo sexual. El hecho de que hayan existido serias disparidades de opinión sobre la naturaleza del canto de los pájaros puede deberse, en último término, a que han pronunciado opiniones sobre la cuestión personas que leen sus propios estados mentales y actividades en los animales (una falacia normal contra la que ahora se prepara a todos los estudiantes de biología en los comienzos de su carrera). En cualquier caso, tanto si un pájaro «aprende» o no en alguna medida de otro, no existen pruebas de que el canto de los pájaros sea una tradición, y de que, como la lengua o la música humana, se acumule y desarrolle de una época a otra, de que inevitablemente se altere de generación en generación por la moda o la costumbre, y de que le sea imposible seguir siendo siempre el mismo: en otras palabras, de que se trate de una cosa social o debida a un proceso siquiera remotamente afín a los que afectan a los constituyentes de la civilización humana.

También es cierto que en la vida humana existen una serie de realizaciones lingüísticas que son del tipo de los gritos de los animales. Un hombre que siente dolor se queja sin propósito comunicativo. El sonido es, literalmente, exprimido de él. Sabemos que este grito es inintencionado, y constituye lo que los fisiólogos llaman una acción refleja. El verdadero chillido es tan susceptible de salvar a la víctima situada delante de un tren sin maquinista como a quien es perseguido por enemigos conscientes y organizados. El guardabosques que es aplastado por una roca a cuarenta millas del ser humano más próximo se quejará igual que el habitante de ciudad atropellado y rodeado de una multitud que espera a la veloz ambulancia. Tales gritos son de la misma clase que los de los animales. De hecho, para entender verdaderamente el «lenguaje» de las bestias debemos imaginarnos en una situación en la que nuestras expresiones queden completamente restringidas a tales gritos instintivos («inarticulados» es su designación general, aunque con frecuencia inexacta). En sentido exacto, no son lenguaje en absoluto.

Esta es exactamente la cuestión. Indudablemente, tenemos ciertas actividades lingüísticas, determinadas facultades y hábitos de la producción de sonidos, que son verdaderamente paralelas a los de los animales; y también tenemos algo más, que es bastante diferente y sin paralelo entre los animales. Es fatuo negar que hay algo pura-

mente animal que subyace en el lenguaje humano; pero igualmente sería falso creer que, puesto que nuestro lenguaje sale de un fundamento animal, no sea más que pronunciaciones y mentalidad de animal ampliada en gran medida. Una casa puede construirse con piedra; sin esta base podría ser imposible que hubiera sido erigida; pero nadie sostendrá que la casa no es más que piedra glorificada y mejorada.

En realidad, el elemento puramente animal del lenguaje humano es pequeño. Aparte de la risa y el llanto, no encuentra casi expresión lingüística. Los filólogos niegan que nuestras interjecciones sean verdadero lenguaje o, al menos, sólo lo admiten a medias. Es un hecho que difieren de las verdaderas palabras en que no se pronuncian, generalmente, para transportar un significado, ni para disimularlo. Pero incluso estas partículas están conformadas y dictadas por la moda, la costumbre y el tipo de civilización a que pertenecen; en resumen, por elementos sociales y no por elementos orgánicos. Cuando dirijo el martillo contra mi pulgar en vez de contra la cabeza del clavo, una maldición involuntaria puede escapárseme con facilidad tanto si estoy solo en casa como si me encuentro rodeado de compañeros. En este sentido la exclamación no sirve para propósitos lingüísticos y no es lenguaje. Pero el español, el inglés, el francés, el alemán o el chino utilizarían distintas expresiones. El americano, por ejemplo, dice «ouch» cuando se hace daño. Otras nacionalidades no comprenden esta sílaba. Cada pueblo tiene su propio sonido; algunos incluso dos, uno que utilizan los hombres y otro de las mujeres. Un chino comprenderá un quejido, una risa, un niño que llora, tan bien como nosotros los entendemos y tan bien como un perro entiende el gruñido de otro perro. Pero tendrá que aprender «ouch», o bien carecerá (para él) de sentido. Por otra parte, ningún perro ha pronunciado un nuevo ladrido, ininteligible para los demás perros, como consecuencia de haber crecido en distinta compañía. Así pues, incluso este ínfimo elemento del lenguaje humano, este semilenguaje involuntario de las exclamaciones, está conformado por influencias sociales.

Herodoto habla de un rey egipcio que, deseando poner en claro la lengua materna de la humanidad, hizo que se aislara a algunos niños de los de su especie, teniendo sólo cabras por compañía y sostenimiento. Cuando los niños se hicieron mayores y fueron visitados gritaban la palabra «bekos» o, sustrayendo el final que el sensible y normalizador griego no podía omitir para nada que pasara por sus labios, más probablemente «bek». Entonces el rey envió gentes a todos los países para ver en qué tierra significaba algo este vocablo. Supo que en la lengua frigia significaba pan y, suponiendo que los niños gritaban pidiendo comida, sacó la conclusión de que hablaban frigio al pronunciar su lenguaje humano «natural» y que, por tanto, esta lengua debía ser la original de la humanidad. La creencia del rey en un lenguaje inherente y congénito del hombre, que sólo los ciegos accidentes del tiempo habían distorsionado en una multitud de lenguas, puede parecer simple; pero, en su misma ingenuidad, la

investigación revelaría la existencia de multitud de personas civilizadas que todavía se adhieren a ella.

No obstante, no es ésta nuestra moraleja del cuento. La moraleja se encuentra en el hecho de que la única palabra atribuida a los niños, «bek», sólo era, si la historia tiene algún tipo de autenticidad, un reflejo o imitación —como han conjeturado desde hace mucho tiempo los comentaristas de Herodoto— del balido de las cabras, que eran la única compañía y los instructores de los niños. En resumen, si se puede sacar alguna deducción de una anécdota tan apócrifa, lo que demuestra es que no existe un lenguaje humano natural y, por tanto, orgánico.

Miles de años después, otro soberano, el emperador mogol Akbar, repitió el experimento con la pretensión de encontrar la religión «natural» de la humanidad. Su grupo de niños fue encerrado en una casa. Y cuando, después de transcurrir el tiempo necesario, se abrieron las puertas en presencia del expectante e ilustrado gobernante, su frustración fue muy grande: los niños salieron en tropel tan callados como sordomudos. No obstante, la fe es difícil de matar; y podemos sospechar que tendrá lugar un tercer intento, en condiciones modernas escogidas y controladas, para convencer a algunos científicos naturales de que el lenguaje, para el individuo humano y para la especie humana, es algo completamente adquirido y no hereditario, absolutamente exterior y no interior, un producto social y no un desarrollo orgánico.

Por tanto, el lenguaje humano y el animal, aunque uno con raíces en el otro, son por naturaleza de distinto orden. Sólo se parecen entre sí como se asemejan el vuelo de un pájaro y el de un aeronauta. Que la analogía entre ellos frecuentemente haya engañado sólo demuestra la candidez del entendimiento humano. Los procesos operativos son completamente distintos; y esto, para quien está ansioso de comprender, es mucho más importante que la similitud de los efectos. El salvaje y el campesino que tienen cuidado en limpiar el cuchillo y dejan a la herida curarse por sí misma han observado determinados hechos indiscutibles. Saben que la limpieza ayuda, mientras que la suciedad impide la recuperación. Saben que el cuchillo es la causa, la herida el efecto; y comprenden, también, el correcto principio de que el tratamiento de la causa tiene, en general, más efectividad que el tratamiento del síntoma. Sólo fallan en la investigación del proceso de que se trata. No sabiendo nada de la naturaleza de la asepsia, de las bacterias, de los agentes de la putrefacción y del retraso de la curación, recaen sobre agentes que les son más familiares y utilizan, lo mejor que pueden, el procedimiento de la magia mezclado con el de la medicina. Rascan cuidadosamente el cuchillo, luego lo untan con aceite y lo guardan bien reluciente. Los nechos a partir de los cuales operan son correctos; su lógica es rotunda; simplemente no distinguen entre dos procesos irreconciliables —el de la magia y el de la química fisiológica— y aplican uno en vez de otro. El estudiante actual que ve el entendimiento moldeado por la civilización del hombre en la mentalidad del perro o del mono, o que trata de

explicar la civilización —es decir, la historia— por medio de factores orgánicos, comete un error que es menos anticuado y está más de moda, pero que es de la misma clase y naturaleza.

En pequeña medida se trata de un problema de alto y bajo, como entre el hombre y el animal. Muchas actividades puramente instintivas de las bestias conducen a logros mucho más complejos y difíciles que algunas de las costumbres análogas de esta o aquella nación humana. El castor es mucho mejor arquitecto que muchas tribus salvajes. Derriba árboles mayores, los arrastra más lejos, construye una casa más cerrada y lo hace tanto dentro como fuera del agua; y realiza lo que muchas naciones nunca intentan llevar a cabo: se construye una agradable topografía para el habitad erigiendo un dique. Pero lo esencial no es que, después de todo, el hombre puede hacer más que el castor, o que un castor pueda hacer tanto como un hombre; se trata de que lo que consigue el castor lo hace por unos medios, y el hombre lo hace por otros. El salvaje más rudo, que sólo construye una cabaña que atraviesa el viento, puede ser enseñado, y lo ha sido innumerables veces, a serrar y unir con clavos tableros de madera, a poner piedra sobre piedra con mortero, a cavar cimientos, a crear un entramado de hierro. Toda la historia humana trata, fundamentalmente, de tales cambios. ¿Qué fueron nuestros antepasados, de nosotros, los constructores con acero europeos y americanos, sino salvajes que vivían en chozas hace unos cuantos miles de años, un período tan breve que escasamente puede haber bastado para la formación de una nueva especie de organismos? Y por otro lado, ¿quién sería tan temerario como para afirmar que diez mil generaciones de ejemplo e instrucción convertirían al castor de lo que es ahora en carpintero o albañil, o bien, teniendo en cuenta su deficiencia por faltarle las manos, en un ingeniero planificador?

La divergencia entre las fuerzas sociales y orgánicas no se comprende quizás por completo hasta que se entiende absolutamente la mentalidad de los llamados insectos sociales, las abejas y las hormigas. La hormiga es social en el sentido de que se asocia; pero está tan lejos de ser social en el sentido de poseer civilización o de estar influida por fuerzas no orgánicas, que más bien puede considerarse como animal antisocial. Los maravillosos poderes de la hormiga no pueden subestimarse. A nadie puede hacerle más servicio la completa explotación de su comprensión que al historiador. Pero no utilizará esta comprensión aplicando su conocimiento de la mentalidad de la hormiga al hombre. La utilizará para fortificar y hacer exacta, mediante un contraste inteligente, su concepción de los agentes que moldean la civilización humana. La sociedad de las hormigas tiene tan poco de verdadera sociedad, en el sentido humano, como una caricatura tiene de retrato.

Tómese unos cuantos huevos de hormiga de los sexos adecuados, huevos no incubados, recién puestos. Ráyese cada individuo y cada uno de los otros huevos de la especie. Désele a la pareja un poco de atención en lo relativo a calor, humedad, protección y comida. Toda la «sociedad» de las hormigas, cada uno de sus poderes, habi-

lidades, logros y actividades de la especie, cada «pensamiento» que haya tenido alguna vez, se reproducirán, y lo harán sin disminución, en una generación. Pero colóquese en una isla desierta o en lugar aislado a doscientos o trescientos niños humanos de la mejor estirpe, de la clase más alta, de la nación más civilizada; déjeselos en total aislamiento de los de su especie; ¿y qué tendremos? ¿La civilización de que fueron arrebatados? ¿Una décima parte de ella? No, ni una fracción; ni una fracción de los logros de la tribu más primitiva de salvajes. Sólo una pareja o un grupo de mudos, sin artes, ni conocimientos, ni fuego; sin orden ni religión. La civilización se extirparía de estos confines; no desintegrada ni herida en lo vivo, sino literalmente borrada. La herencia salva para la hormiga todo lo que ella es, de generación en generación. Pero la herencia no mantiene y no ha mantenido, porque no puede hacerlo, ni una partícula de la civilización, que es lo específicamente humano.

La actividad mental de los animales es parcialmente instintiva y se basa en parte en la experiencia individual; el contenido, por lo menos de nuestro entendimiento, nos llega gracias a la tradición en el sentido más amplio del término. El instinto es lo que está «marcado»; una pauta inalterable inherente a la «mercancía», indeleble e inextinguible, porque el diseño no es más que la urdimbre y la trama, el mismo diseño que aparece dispuesto desde el telar de la herencia.

Pero la tradición, lo que «se transmite», lo que se pasa de uno a otro, sólo es un mensaje. Por supuesto, debe transportarse; pero, a fin de cuentas, el mensajero es extrínseco a la noticia. Así, debe escribirse una carta, pero su importancia está en el significado de las palabras, como el valor de un billete no está en la fibra del papel sino en los caracteres escritos sobre su superficie, así también la tradición es algo sobreañadido a los organismos que la transportan, que se impone sobre ellos, externo a ellos. Y de la misma forma que el mismo fragmento puede llevar una cualquiera de miles de inscripciones, de la más diversa fuerza y valor, e incluso puede ser borrado y reinscrito, así ocurre también con el organismo humano y los incontables contenidos que la civilización puede verterle. La diferencia esencial entre el animal y el hombre, en este ejemplo, no consiste en que el último tenga un grano más fino o un material de calidad más virtuosa; es que la estructura, la naturaleza y la textura son tales que es inscribible y que el animal no lo es. Química y físicamente da pocos resultados ocuparse de tales mínimas diferencias. Pero química y físicamente existe todavía menos diferencia entre el billete de banco con la inscripción «una» y con la inscripción «mil»; y todavía menor diferencia entre el cheque con una firma solvente y el escrito con la misma pluma, la misma tinta e incluso los mismos movimientos, por un falsificador. La diferencia que importa entre el cheque válido y el falsificado no consiste en la línea más ancha o más estrecha, la curva continua de una letra en lugar de la ruptura, sino en la puramente social de que un firmante tiene una cuenta corriente válida en el banco y el otro no; un hecho que

seguramente es extrínseco al papel e incluso a la tinta que hay sobre él.

Exactamente paralela a esto es la relación de lo instintivo y lo tradicional, lo orgánico y lo social. El animal, en todo lo que se refiere a las influencias sociales, es tan inadecuado como un plato de gachas como material para escribir; ahora bien, cuando es inscribible mediante la domesticación como la arena de la playa no puede retener impresiones permanentes en cuanto especie. De ahí que no tenga sociedad y, por tanto, historia. No obstante, el hombre comprende dos aspectos: es una sustancia orgánica, que puede considerarse en cuanto sustancia, y también es una tabla sobre la que se escribe. Un aspecto es tan válido y tan justificable como el otro; pero es un grave error confundir ambos puntos de vista.

El albañil construye con granito y cubre con pizarra. El niño que aprende a leer no sabe nada de las cualidades de su pizarra, pero le desconcierta si tiene que escribir una *c* o una *k*. El minerólogo no da preferencia a una piedra sobre otra; cada una tiene su constitución, estructura, propiedades y usos. El educador ignora el granito; pero, aunque utiliza la pizarra, no por eso la clasifica como superior ni niega la utilidad del otro material; toma su sustancia tal como la encuentra. Su problema consiste en si el niño debe comenzar por las palabras o por las letras a qué edad, durante cuántas horas, en qué orden y en qué condiciones debe iniciar su proceso de alfabetización. Decidir sobre estos temas a partir de datos cristalográficos debido a que los alumnos escriben sobre una variedad de piedra sería tan futil como si el geólogo tuviera que emplear su conocimiento de las piedras para hacer deducciones sobre los principios más correctos de pedagogía.

De este modo, si el estudioso del logro humano tuviera que intentar apartar de la observación del historiador natural y del filósofo mecanicista a los seres humanos sobre los que está inscrita la civilización que él mismo investiga, resultaría ridículo. Y cuando, por otra parte, el biólogo se propone volver a escribir la historia, en su totalidad o en parte, mediante la herencia, tampoco actúa mucho mejor, aunque pueda tener la sanción de algún precedente.

Han sido muchos los intentos de hacer precisa la distinción entre instinto y civilización, entre lo orgánico y lo social, entre el animal y el hombre. El hombre como el animal que se viste, el animal que utiliza el fuego, el animal que hace o utiliza herramientas, el animal que habla, todas estas concepciones son conclusiones que contienen alguna aproximación. Pero, para la concepción de la discriminación que es a la vez más completa y más económica, debemos retroceder, al igual que para la primera exposición exacta de muchas ideas con las que operamos a la mente extraordinaria de Aristóteles. «El hombre es un animal político.» La palabra político ha cambiado de sentido. En su lugar utilizamos el término latino social. Esto, nos dicen tanto los filósofos como los filólogos, sería lo que hubiera dicho el gran griego de hablar hoy en nuestro idioma. El hombre es pues un animal social; un organismo social. Tiene constitución orgánica; pero

también tiene civilización. Ignorar uno de los elementos es ser tan corto de vista como pasar por encima el otro; convertir el uno en el otro, si cada uno tiene su realidad, es negativo. Con esta formulación básica de más de dos mil años de antigüedad, y conocida por todas las generaciones, hay algo de mezquino y de obstinadamente destructivo en el esfuerzo de anular la distinción o de obstaculizar su más íntegra fruición. El actual intento de tratar lo social como orgánico, de entender la civilización como hereditaria, es tan esencialmente estrecho de miras como la declarada inclinación medieval a apartar al hombre del reino de la naturaleza y del alcance de los científicos en nombre de que se le suponía poseedor de un alma inmortal.

Pero, por desgracia, todavía persisten las negativas y una docena de confusiones por cada negativa. Dichas negativas dominan la mentalidad popular y desde ahí se elevan, una y otra vez, a las ideas de la ciencia declarada y reconocida. Incluso parece que en un centenar de años hemos retrocedido. Hace uno o dos siglos, con generoso impulso, los líderes del pensamiento dedicaron sus energías, y los líderes de hombres sus vidas, a la causa de la igualdad de todos los hombres. No necesitamos ocuparnos aquí de todo lo que esta idea implica ni de su exactitud; pero, indudablemente, implica la proposición de igualdad de capacidad de las razas. Posiblemente nuestros antepasados pudieron mantener esta posición liberal porque todavía no se enfrentaban a toda su importancia práctica. Pero, cualquiera que sea la razón, sin duda hemos retrocedido, en América, Europa y en sus colonias, en nuestra aplicación del supuesto; y también hemos retrocedido en nuestro análisis teórico de los datos. Las diferencias raciales hereditarias de capacidad pasan por ser una doctrina aprobada en muchas partes. Hay hombres de eminente conocimiento que se sorprenderían de saber que se mantienen serias dudas sobre la cuestión.

Y, sin embargo, debe sostenerse que pocas de las pruebas verdaderamente satisfactorias que se han aportado en apoyo del supuesto de las diferencias que presenta una nación de otra —y mucho menos la superioridad de un pueblo sobre otro— son inherentemente raciales, es decir, con fundamento orgánico. No importa lo destacados que hayan sido los espíritus que sostuvieron que tales diferencias son hereditarias: en su mayor parte se limitaban a dar por supuesta su convicción. El sociólogo o el antropólogo puede invertir la cuestión con igual justificación, y a veces lo hace; y entonces puede ver cada acontecimiento, cada desigualdad, todo el curso de la historia humana, confirmando su tesis de que las diferencias entre uno y otro grupo de hombres, pasados y actuales, se deben a influencias sociales y no a causas orgánicas. La verdadera demostración, a no dudarlo, está tan ausente en un lado como en otro. Un experimento, en condiciones que pudiera dar lugar a pruebas satisfactorias, sería difícil, costoso y quizás contrario a la ley. Una repetición de la interesante prueba de Akbar, o alguna modificación de ella, inteligentemente dirigida y llevada hasta el final, po-

dría dar resultados del mayor valor; pero, sin embargo, difícilmente sería tolerada por ningún estado civilizado.

Se han producido algunos intentos de investigar las llamadas diferencias raciales con el aparato de la psicología experimental. Los resultados se inclinan superficialmente hacia la confirmación de las diferencias orgánicas. Pero, no obstante, no debe ponerse demasiado énfasis en esta conclusión, puesto que lo que tales investigaciones han revelado, sobre todo, es que los agentes sociales son tan influyentes en cada uno de nosotros que es difícil encontrar ningún test que, si realmente las cualidades raciales distintivas fueran congénitas, revelara verdaderamente el grado en que lo son.

También conviene recordar que el problema de si las razas humanas son o no en sí mismas idénticas tiene innumerables aspectos prácticos que se relacionan con las condiciones de vida y con concepciones que tienen relaciones emocionales, de tal forma que resulta bastante difícil encontrar una predisposición imparcialmente abstracta. Es prácticamente fútil, por ejemplo, tratar siquiera el asunto con la mayor parte de los americanos de los estados sudistas o los teñidos de influencias sudistas, sin que importe su educación ni su posición en el mundo. El verdadero foso social que es fundamental para toda la vida en el sur, y que fundamentalmente se concibe como un problema racial, está tan oscurecido y es tan inevitable que obliga, tanto al individuo con casi tanta firmeza como a su grupo, a adoptar una línea de acción, una forma de conducta consciente e inalterable; y no podría ser de otra forma, ya que las opiniones que contradicen flagrantemente las actividades habituales y sus ideales asociados despiertan hostilidad. Así pues, es natural que el sudista reciba frecuentemente la profesión de igualdad racial, cuando puede convencerse de que es sincera, como una afrenta; y que suela considerar, incluso las consideraciones más abstractas, impersonales y jurídicas de los temas implicados, con resentimiento o bien, si la cortesía lo reprime, con disgusto interior.

La actitud de los ingleses en la India o de los europeos continentales en sus colonias quizás sea menos extremadamente manifiesta; pero todas las descripciones indican que no está menos establecida.

Por otra parte, los declarados y escrupulosos socialistas o internacionalistas deben adoptar la posición contraria, por muy anti-pática que pueda resultarles personalmente, o renunciar a las aspiraciones que sostienen con empeño. Por tanto, si sus inclinaciones están por lo general menos claramente definidas, no por ello son menos predeterminadas y persistentes.

Así pues, no puede esperarse imparcialidad en este gran problema, excepto en alguna medida por parte de los estudiosos verdaderamente aislados y, por tanto, sin influencia; de tal forma que el máximo de seguridad y rencor y el mínimo de pruebas prevalecientes tienen que aceptarse como cosas lamentables, pero inevitables y difíciles de censurar.

En el estado actual de nuestros conocimientos no es posible resol-

ver el problema, ni tampoco discutirlo. No obstante, es posible comprender que puede darse una explicación completa y coherente de las llamadas diferencias raciales basada en causas puramente no orgánicas y de civilización; y también llegar al reconocimiento de que el simple hecho de que el mundo en general suponga que tales diferencias entre un pueblo y otro sean congénitas e indelebles, excepto por cruzamiento, no constituye una prueba a favor de que la suposición sea cierta.

El último argumento, en el que se puede realmente *ver* que tales peculiaridades nacionales nacen en cada generación y que es innecesario verificar el supuesto porque su verdad es evidente para todo el mundo, es el que menos peso tiene de todos. Pertenece a la misma clase de aseveración que podría hacerse sobre que este planeta es, después de todo, el punto central fijo del sistema cósmico, pues todo el mundo puede ver por sí solo que el sol y las estrellas se mueven y que nuestra Tierra se mantiene quieta. Los campeones de la doctrina copernicana tenían esto a su favor: se ocupaban de fenómenos cuya exactitud era fácilmente aplicable, sobre los que se podían hacer predicciones verificables o refutables, cuya explicación encajaba o no encajaba. En el campo de la historia humana esto no es posible, o todavía no se ha encontrado la manera de que lo sea; de tal forma que, actualmente, no es de esperar una igual claridad de demostración, una concreción de la prueba, una concordancia de la teoría con los hechos que excluya todas las teorías contrarias. Pero hay un cambio del punto de vista mental y emocional casi tan fundamental, una inversión tan absoluta de la actitud implicada, cuando se pide a la concepción hoy en boga que considere la civilización como un asunto no orgánico como cuando la doctrina copernicana desafió las anteriores convicciones del mundo.

De cualquier forma, la mayoría de los etnólogos están convencidos de que la abrumadora masa de datos históricos y mal llamados raciales que ahora se atribuyen a oscuras causas orgánicas, o que en su mayor parte están en discusión, serán en último término considerados por todo el mundo como inteligibles en sus relaciones sociales. Sería dogmático negar que pueda existir un residuo en el que hayan sido operativas las influencias hereditarias; pero incluso este residuo de agentes orgánicos puede que se descubra que es operativo de otras formas absolutamente distintas de las que se acostumbran a aducir en la actualidad.

Sin compromisos, puede mantenerse la opinión de que para el historiador, es decir, para el que desee comprender cualquier clase de fenómenos sociales, es inevitablemente necesario descartar lo orgánico como tal y ocuparse únicamente de lo social. Para el número más amplio de los que no son estudiosos profesionales de la civilización, no sería razonable insistir en estos asuntos, dada nuestra actual incapacidad para demostrarlos. Por otra parte, lo social como algo distinto de lo orgánico es un concepto suficientemente antiguo, y un fenómeno lo bastante claro en nuestra vida diaria, como para garantizar que no se puede prescindir de él sin forzar las cosas. Qui-

zás sea demasiado esperar que alguien atrapado, deliberadamente o sin saberlo, por explicaciones orgánicas descarte éstas completamente contra unas pruebas tan incompletas como las que se disponen en contra de dichas explicaciones. Pero parece justificable mantenerse sin dudar en la proposición de que la civilización y la herencia son cosas que operan de formas distintas; que, por tanto, cualquier sustitución forzada de una por la otra en la explicación de los fenómenos del grupo humano es una torpeza; y que la negativa a reconocer, por lo menos, la posibilidad de una explicación del logro humano completamente distinta de la prevaleciente tendencia hacia la explicación biológica, es un acto de intolerancia. Una vez que se haya convertido en general tal reconocimiento de la racionalidad de esta actitud mental, diametralmente opuesta a la habitual, se habrá efectuado un gran progreso en el camino hacia un útil acuerdo sobre la verdad; mucho más que en ninguno de los intentos actuales de ganar conversos mediante la discusión.

Uno de los espíritus dotado de un eminente poder de percepción y de formulación como el de Gustave Le Bon, cuya fama es grande a pesar de que su descuidada falta de miedo no le ha ganado más que unos pocos partidarios, ha llevado la interpretación de lo social como orgánico a su consecuencia lógica. Su *Psychology of Peoples* es un intento de explicar la civilización basándose en la raza. Lo cierto es que Le Bon es un historiador de aguda sensibilidad y gran perspicacia. Pero su intento expreso de reducir los materiales de la civilización de que se ocupa directamente a factores orgánicos le conduce, por una parte, a renunciar a sus diestras interpretaciones de la historia que sólo se mantienen como destellos intermitentes; y, por otra parte, a apoyar sus confesadas soluciones, en último término, en esencias tan místicas como el «alma de la raza». Como concepto o herramienta científica, el alma de la raza es tan ininteligible e inútil como una expresión de la filosofía medieval, y al mismo nivel que la espontánea declaración de Le Bon de que el individuo es a la raza lo que la célula es al cuerpo. Si en vez del alma de la raza el distinguido francés hubiera dicho espíritu de la civilización, o tendencia o carácter de la cultura, su pronunciamiento hubiera despertado menos interés, porque parecería más vago; pero no hubiera tenido que basar su pensamiento en una idea sobrenatural antagónica al cuerpo de ciencia al que trataba de adherir su obra; y, no siendo mecanicistas, sus esfuerzos de explicación por lo menos hubieran obtenido el respeto de los historiadores.

En realidad, Le Bon opera claramente con fenómenos sociales, por muy insistentemente que les dé nombres orgánicos y proclame que los ha resuelto orgánicamente. Que «no fue el 18 de Brumario, sino el alma de su raza lo que estableciera a Napoleón» es, biológicamente y bajo cualquier aspecto de la ciencia que se ocupa de la causalidad mecánica, una afirmación sin sentido; pero se convierte en excelente historia en cuanto sustituyamos «raza» por «civilización» y, desde luego, tomemos alma en sentido figurado.

Cuando dice que el «mestizaje destruye una civilización antigua»,

sólo afirma lo que muchos biólogos estarían dispuestos a sostener. Cuando añade: «porque destruye el alma del pueblo que la posee», da una razón que puede provocar estremecimientos a un científico. Pero si cambiamos «mestizaje», es decir, la mezcla de tipos orgánicos tajantemente diferentes, por «contacto repentino o conflicto de ideales», es decir, mezcla de tipos sociales tajantemente diferenciados, el efecto profundo de tal acontecimiento no admite discusión.

Además, Le Bon afirma que el efecto del medio ambiente es grande sobre las nuevas razas, sobre las razas que se forman por el mestizaje de pueblos con herencias contrarias; y que en las razas antiguas, sólidamente establecidas por la herencia, el efecto del medio ambiente es casi nulo. Es evidente que en una civilización antigua y firme el efecto activamente cambiante del medio ambiente geográfico debe ser menor, porque hace mucho tiempo que la civilización ha tenido amplia oportunidad de utilizar el medio ambiente para sus necesidades; pero, por otra parte, cuando la civilización es nueva —sea porque se ha trasladado, por proceder de una fusión de varios elementos o por simple desarrollo interno— la renovación de la relación entre la civilización y la geografía física circundante debe progresar muy rápidamente. En este caso, de nuevo, la buena historia se convierte en mala ciencia por una confusión que parece casi deliberadamente perversa.

Un pueblo es guiado mucho más por sus muertos que por sus vivos, dice Le Bon y trata de establecer la importancia de la herencia para las carreras nacionales. Aunque él mismo no lo reconozca, lo que hay en el fondo de su pensamiento es la verdad de que toda civilización se basa en el pasado, que por mucho que sus antiguos elementos dejen de existir como tales, constituyen sin embargo su tronco y su cuerpo, a cuyo alrededor el alburno vivo del día sólo es una costra o superficie. La educación impuesta, algo formal y consciente, no puede dar la sustancia de una civilización nueva u otra a un pueblo; ésta es una verdad que Le Bon ha planteado con vigor. Pero cuando extrae esta máxima como deducción del abismo insalvable que existe exteriormente entre las razas, basa un hecho obvio, que no ha discutido nadie con juicio, en una aseveración mística.

Casi podría haberse adivinado, después de las anteriores citas, que Le Bon sitúa el «carácter» de sus «razas» en «la acumulación por la herencia». Ya se ha demostrado que si hay algo que la herencia no hace es, precisamente, acumular. Si, por otra parte, hay algún método por el que pueda definirse el funcionamiento de las civilizaciones es exactamente el de acumulación. Añadimos el poder de volar, la comprensión del mecanismo del aeroplano, a nuestros logros y conocimientos anteriores. El pájaro no lo hace así; ha cedido sus patas y dedos por las alas. Puede ser cierto que el pájaro es, en conjunto, un organismo superior al de su antepasado reptil, que ha llegado más lejos en el camino de la evolución. Pero su avance se ha logrado mediante la transmutación de cualidades, la conver-

sión de órganos y facultades, no mediante un aumento por agregación de ellos.

Toda la teoría de la herencia por adquisición se basa en la confusión de estos procesos tan distintos, el de la herencia y el de la civilización. Se ha alimentado, quizás, de las necesidades insatisfechas de la ciencia biológica, pero nunca ha conseguido la más ligera verificación incontrovertible de la biología, y de hecho hace mucho tiempo que ha sido atacada, por un correcto y vigoroso instinto, así como a consecuencia del fracaso en la observación y la experimentación, desde dentro de esta ciencia. Se trata de una doctrina que es la constante divulgación del dilettante que sabe algo de la historia y de la vida, pero al que no le importa comprender su funcionamiento. Los estudios de Le Bon, en cuanto intento de explicar la una por la otra y su utilización de la doctrina de la herencia por adquisición o acumulación, casi podían haberse predicho.

Desde un temperamento distinto y menos agresivo surge la necesidad que ha proclamado Lester Ward de un elemento amplio y ambiciosamente serio. La herencia se produce por adquisición, argumenta, o bien no hay esperanzas de progreso permanente para la humanidad. Creer que lo que hemos ganado no se implantará, por lo menos en parte, en nuestros hijos, suprime el incentivo de trabajar. Todo el trabajo vertido sobre la juventud del mundo sería inútil. Las cualidades mentales no están sometidas a la selección natural; de ahí que deban acumularse en el hombre por adquisición y fijarse por la herencia. Este punto de vista puede oírse una y otra vez en boca de personas que han llegado a esta actitud a través de sus propios reflexiones; el mundo de dichas personas, que probablemente nunca han leído directa ni indirectamente a Ward, parece quebrarse cuando se tambalean las bases de la herencia. Si bien no se trata de un punto de vista profundo, al menos resulta habitual; y por esa razón la formulación de Ward, aunque intrínsecamente carece de valor, es representativa y significativa. Revela la tenacidad y la insistencia con que muchos intelectos conscientes no desean y no pueden ver lo social excepto a través del cristal de lo orgánico. Que este hábito mental puede ser en sí mismo desalentador, que prelimita para siempre el desarrollo y encadena eternamente el futuro a las miserias y escaseces del presente, es algo que no captan sus devotos; de hecho, probablemente, la fijeza es lo que le proporciona su apoyo emocional.

Parece probable que el mayor adalid de la herencia adquirida, Herbert Spencer, se viera llevada a su posición por un motivo semejante. El método exacto mediante el cual tiene lugar la evolución orgánica es, a fin de cuentas, un problema esencialmente biológico y no filosófico. Spencer, no obstante, como Comte, tenía tanto de sociólogo como de filósofo. Que tuviera que responder de forma tan inflexible a lo que en sí mismo era una cuestión de biología, difícilmente puede entenderse, excepto con la suposición de que sintiera que la cuestión afectaba vitalmente a sus principios; y que, a pesar de su feliz acuñamiento del término que ha sido prefijado como título del presente ensayo, no concibiera adecuadamente la sociedad humana

como algo que sostiene un contenido específico que es no-orgánico.

Cuando R. R. Marrett, al iniciar su *Anthropology* —uno de los libros más estimulantes producidos en este campo— define la ciencia como «toda la historia del hombre en cuanto animada e imbuida por la idea de la evolución», y añade que la «antropología es hija de Darwin; el darwinismo la hizo posible», desgraciadamente está retratando las últimas condiciones de esta ciencia con alguna veracidad; pero, en cuanto programa o ideal, su bosquejo debe ser discutido. La antropología puede ser biología, puede ser historia, puede ser un intento de establecer las relaciones entre ambas; pero, en cuanto historia, el estudio de lo social, atravesado de extremo a extremo por la idea de la evolución orgánica, sería un revoltijo de diversos métodos y, por tanto, no una ciencia en el sentido estricto del término.

De todas las mezcolanzas de lo cultural con lo vital, la que ha cristalizado con el nombre de movimiento eugenésico es la más conocida y de atractivo más directo. En cuanto programa constructivo para el progreso nacional, la eugenesia es una confusión de los propósitos de engendrar mejores hombres y de dar a éstos mejores ideales; un ingenio orgánico para alcanzar lo social; un atajo biológico para un fin moral. Contiene la imposibilidad inherente de todos los atajos. Es más refinado, pero no menos vano, que el atajo que sigue el salvaje cuando, para evitar el problema y el peligro de matar a su enemigo corporalmente, cuelga, a escondidas y entre insultos pronunciados en la comodidad de su propio hogar, una imagen en miniatura a la que se dirige con el nombre de su enemigo. La eugenesia, en la medida en que es más que una dedicación a la higiene social en un nuevo campo, es una falacia; un espejismo como la piedra filosofal, el elixir de la vida, el anillo de Salomón o la eficacia material de una oración. Poco hay que discutir al respecto. Si los fenómenos sociales son sólo (o fundamentalmente) orgánicos, la eugenesia es correcta y no hay nada más que decir. Si lo social es algo más que lo orgánico, la eugenesia es un error del pensamiento poco claro.

Galton, el fundador de la propaganda eugenésica, fue uno de los intelectos más verdaderamente imaginativos que ha producido su país. Pearson, su principal protagonista vivo con armas científicas, posee una de las mentes más agudas de su generación. Cientos de hombres de capacidad y eminencia se han confesado conversos. Está claro que una simple falacia debe haberse presentado en un envoltorio de atrayente complicación para que les haya resultado atractiva. Tales hombres no hubieran confundido cosas que son intrínsecamente distintas sin una buena razón. La explicación de que Galton, Pearson y la mayoría de los más creativos de sus compañeros eran biólogos profesionales y, por tanto, estaban inclinados a contemplar el mundo a través de la lente de lo orgánico, es insuficiente. El simple interés por un factor no conduce a entendimientos pensantes a la negación de otros factores. ¿Cuál es, entonces, la razón de la confusión en que todos ellos se han precipitado?

La causa parece ser la incapacidad de distinguir entre lo social y lo mental. En cierto sentido, toda la civilización sólo existe en la mente. La pólvora, las artes textiles, la maquinaria, las leyes, los teléfonos, no se transmiten en sí mismos de hombre a hombre ni de generación en generación, al menos de una forma permanente. Es la percepción, el conocimiento y la comprensión de ellos, sus *ideas* en el sentido platónico, lo que se traspassa. Todo lo social sólo puede tener existencia gracias a la mente. Por supuesto, la civilización no es en sí misma una acción mental; la transportan los hombres, sin que esté en ellos. Pero su relación con la mente, su absoluto enraizamiento en la facultad humana, es obvia.

Entonces, lo que ha ocurrido es que la biología, que correlaciona y con frecuencia identifica los «físico» y lo mental, ha dado un paso adelante, natural y sin embargo injustificado, y ha supuesto lo social como mental; a partir de ahí la explicación de la civilización en términos fisiológicos y mecánicos era una consecuencia inevitable.

Ahora bien, la correlación hecha por la ciencia moderna entre lo físico y lo mental es evidentemente correcta. Es decir, está justificada como método que puede emplearse de forma coherente en la explicación de los fenómenos, y que conduce a resultados intelectualmente satisfactorios y prácticamente útiles. La correlación de los dos conjuntos de fenómenos la hacen o la admiten todos los psicólogos; es claramente válida para todas las facultades e instintos; y tiene alguna clase de corroboración química y fisiológica concreta, aunque de un tipo más burdo y menos completamente establecido de lo que a veces se cree. En cualquier caso, esta correlación es un axioma indiscutido de quienes se ocupan de la ciencia: todo el equipamiento mental y toda la actividad mental tienen un fundamento orgánico. Y esto basta para lo que aquí se trata.

Esta inseparabilidad de lo físico y lo mental debe de ser también cierta en el campo de la herencia. Es bien sabido que cuando los instintos son concretos o especializados, como en el caso de los insectos, se heredan de manera tan absoluta como los órganos o la estructura. La experiencia normal nos muestra que nuestros propios rasgos mentales varían tanto y concuerdan con tanta frecuencia con los de nuestros antepasados como los rasgos físicos. No existe ninguna razón lógica, y nada hay en la observación de la vida diaria, que opere contra la creencia de que un temperamento irascible es tan hereditario como el pelo rojo con que tradicionalmente se asocia, y que determinadas formas de aptitud musical pueden ser tan congénitas como los ojos azules.

Por supuesto, hay mucha deducción falsa en estas cuestiones, por lo que respecta al hombre, a través de la interpretación del éxito como prueba del grado de inteligencia. No es fácil discriminar entre ambas cosas; con frecuencia requiere un conocimiento de los hechos adquiridos trabajosamente, así como un juicio cuidadoso; y es probable que el razonamiento popular carezca de ambas cosas. Una facultad congénita muy marcada puede establecer al padre como triunfador en una ocupación determinada. Esto, a su vez, puede propor-

cionar una influencia ambiental, o un entrenamiento deliberado, que elevará al hijo mediocre, en lo que respecta a sus logros, muy por encima de lo que sus facultades naturales le hubieran asegurado sin ayuda y por encima de otros muchos individuos de mayores capacidades hereditarias. Ganar un millón es normalmente una muestra de capacidad; pero exige normalmente mayor capacidad ganar un millón partiendo de nada que comenzar con un millón recibido como regalo y triplicarlo. El hecho de que los músicos sean más frecuentemente hijos de músicos que lo contrario, al menos cuando se tienen en cuenta números relativos, no es en sí mismo una prueba de que el talento musical sea heredable, pues conocemos influencias puramente sociales, como la casta hindú, que consiguen resultados similares con mucha mayor regularidad de lo que se podría asegurar para nosotros sumando la herencia a las influencias sociales.

Pero no sería razonable exagerar esta prevención hasta transformarla en una negación directa de la herencia mental, hasta descalificarla por completo.

Nada hay en un examen improvisado de la situación que conduzca a la negación de la creencia, y sí una gran masa de experiencias normales que confirman la convicción de que los caracteres de la mente están sometidos a la herencia tanto como los rasgos corporales.

Además, hay alguna demostración que, aunque no sea global resulta difícil resistir. Galton, en una serie bastante grande de fichas, ha encontrado que la importancia de la regresión —un índice cuantitativo de la fuerza de la herencia— es la misma para la facultad artística que para la estatura corporal. En otra obra ha investigado a los parientes consanguíneos de los hombres eminentes, encontrando que la eminencia se presenta entre aquéllos como una frecuencia y en un grado exactamente igual al de la influencia de la herencia con respecto a los caracteres físicos. Pearson ha asegurado que la correlación —el grado de parecido, cuantitativamente expresado, de los fenómenos disponibles en forma numérica— entre los hermanos es sustancialmente el mismo para la conciencia y para la forma de la cabeza, para la actividad intelectual y para el color del pelo, e igualmente para otras cualidades mentales, morales y físicas. Existe, desde luego, la posibilidad de que en los datos que han dado lugar a estos resultados, así como en los de Galton, haya habido alguna confusión del temperamento con las malas maneras, de la inteligencia nativa con el entrenamiento del intelecto, de la facultad artística congénita con el gusto cultivado. Pero el interés de quienes han hecho las fichas parece haber estado dirigido concretamente hacia los rasgos individuales innatos. Además, todos los coeficientes o cifras de herencia de estas características psíquicas coinciden, como podría esperarse, con los correspondientes relativos a los rasgos corporales. Por tanto, la cuestión puede considerarse sustancialmente demostrada, al menos hasta que se disponga de nuevos datos.

A pesar de la amplia aceptación de estas demostraciones, especialmente por parte de los predispuestos a simpatizar con el progreso biológico, también han encontrado alguna oposición y más ignorancia

de lo que garantizaba su relación con un problema de interés general. Esta actitud negativa puede deberse, en parte, a la persistencia de las creencias religiosas, en su mayoría ya superadas pero todavía presentes parcialmente, que se centran alrededor del viejo concepto de alma y que ven en cada vinculación de la mente con el cuerpo una destrucción de la fomentada distinción entre cuerpo y alma. Pero este trasnochado conservadurismo no explica por completo el fracaso de las demostraciones de Galton-Pearson en encontrar aceptación universal o despertar amplio entusiasmo.

El alcance de la oposición ha sido promovido por los propios Galton, Pearson y sus adherentes, que no se han limitado a sus conclusiones bien demostradas, sino que han forzado nuevas deducciones que sólo se basan en la aseveración. Que la herencia opera en el ámbito de la mente, así como en el del cuerpo, es una cosa; que, por tanto, la herencia es la principal motivación de la civilización es una proposición completamente distinta, sin conexión necesaria ni demostrada con la primera conclusión. Pero mantener ambas doctrinas, la segunda como corolario necesario de la primera, ha sido la costumbre de la escuela biológica; y la consecuencia ha sido que aquellos cuyas inclinaciones intelectuales eran distintas, o que seguían otro método de investigación, han rechazado expresa o tácitamente ambas proposiciones.

La razón de que la herencia mental tenga tan poco que ver, si es que tiene algo, con la civilización es que ésta no es acción mental, sino una masa o corriente de productos del ejercicio mental. La actividad mental, de la que se han ocupado los biólogos, por ser orgánica, no prueba nada, en ninguna de las demostraciones a ella referida, que tenga que ver con los acontecimientos sociales. La mentalidad se refiere al individuo. Lo social o cultural, por otra parte, es, en su esencia, no individual. La civilización como tal sólo comienza donde acaba el individuo; y quien no perciba en alguna medida este hecho, aunque sólo sea de forma burda y sin raíces, no encontrará significación en la civilización y para él la historia sólo será un revol-tijo molesto o una oportunidad para el ejercicio del arte.

Toda la biología remite necesariamente al individuo. Una mente social es una inidentidad tan absurda como un cuerpo social. Sólo puede haber una clase de organicidad: lo orgánico situado en otro plano dejaría de serlo. La doctrina darwiniana, es cierto, se refiere a las razas; pero la raza, excepto como abstracción, sólo es una colección de individuos; y los fundamentos de esta doctrina, la herencia, la variación y la competencia, se ocupan de las relaciones entre los individuos, desde el individuo y contra el individuo. Toda la clave del éxito de los métodos mendelianos de estudiar la herencia se hallan en los rasgos y los individuos aislados.

Pero un millar de individuos no componen una sociedad. Son las bases potenciales de una sociedad; pero en sí mismos no dan lugar a ella; y también constituyen las bases de un millar de otras sociedades potenciales.

Los descubrimientos de la biología sobre la herencia, tanto mental

como física, pueden, y de hecho deben, ser aceptados sin reservas. Pero que, por tanto, la civilización pueda ser comprendida mediante el análisis psicológico, o explicada por las observaciones o experimentos sobre la herencia, o, para volver al ejemplo concreto, que pueda predecirse el destino de las naciones a partir del análisis de la constitución orgánica de sus miembros, presupone que la sociedad es simplemente una colección de individuos; que la civilización sólo es un agregado de actividades psíquicas y no también una entidad más allá de ellas; en resumen, que lo social puede resolverse por completo en lo mental, del mismo modo que se piensa que lo mental se resuelve en lo físico.

El origen de las perturbadas transferencias de lo orgánico en lo social hay que buscarlo en relación con este aspecto del tentador salto de lo individualmente mental a lo socialmente cultural, que presupone pero no contiene mentalidad. Por tanto, resulta deseable un examen más exacto de la relación entre ambos.

En un brillante ensayo sobre la herencia en los gemelos escrito bajo la influencia de Pearson. Thorndike llega de nuevo, y mediante una convincente utilización de los datos estadísticos, a la conclusión de que, en la medida en que se refiere al individuo, la herencia es todo y el medio ambiente nada; que el éxito de nuestro paso por la vida está esencialmente determinado en el nacimiento; que el problema de si cada uno de nosotros debe aventajar a sus compañeros o quedarse detrás está establecido cuando se unen las células de los progenitores y está absolutamente concluido cuando el niño emerge del vientre, no siendo todas nuestras carreras hechas bajo el sol más que una suelta, mayor o menor, según accidentes fuera de nuestro control, del hilo enrollado en el carrete antes de que comenzara nuestra existencia.

Este descubrimiento no sólo es completamente elucidado por el autor, sino que cuenta con el apoyo de nuestra experiencia normal en la vida. Nadie puede negarle algo de verdad al proverbio que dice que de mal paño nunca sale un buen sayo. Todo el mundo cuenta entre sus conocidos con individuos con una energía, una gracia y una habilidad, con lo que parece una precencia misteriosa, o con una fuerza de carácter que no deja lugar a dudas en nuestro juicio de que, cualquiera que hubiera sido la suerte de su nacimiento, se hubieran elevado por encima de sus compañeros y hubieran sido hombres y mujeres notables. Y, por otra parte, también admitimos con pesar la torpeza y la indolencia, la incompetencia y la vulgaridad, de quienes, nacidos en cualquier momento, hubieran sido mediocridades y desafortunados dentro de su tiempo y clase. Que Napoleón, puesto en otra era y otro país, no hubiera conquistado un continente es suficientemente seguro. La afirmación contraria puede decirse con imparcialidad que parece mostrar una ausencia de comprensión de la historia. Pero la creencia de que, en otras circunstancias, este eterno faro de luz pudiera haberse quedado en una lámpara doméstica, que sus fuerzas nunca hubieran salido, que un ligero cambio de los accidentes de la época, del lugar o del entorno pudieran haberle dejado con-

vertido en un campesino próspero y contento, en un tendero o en burocrata, o en un rutinario capitán retirado con pensión, mantener esto manifiesta una falta o una pervertida supresión del conocimiento de la naturaleza humana. Es importante comprender que las diferencias congénitas sólo pueden tener efectos limitados sobre el curso de la civilización. Pero es igualmente importante comprender que podemos y debemos admitir la existencia de tales diferencias y su indistinguibilidad.

Según un dicho que casi es proverbial, y justo en el grado en que tales tópicos puedan ser ciertos, el moderno escolar sabe más que Aristóteles; pero aunque supiera mil veces más, este hecho no lo dota en lo más mínimo con una fracción del intelecto del gran griego. Socialmente —porque el conocimiento debe ser una circunstancia social— es el conocimiento y no el mayor desarrollo de uno u otro individuo lo que cuenta; exactamente igual que, para valorar la verdadera fuerza de la grandeza de la persona, el psicólogo o el genetista no tiene en cuenta el estado general de ilustración ni los distintos grados de desarrollo cultural, para hacer sus comparaciones. Un centenar de Aristóteles que hubiera habido entre nuestros antepasados cavernícolas no hubieran sido menos Aristóteles por derecho de nacimiento; pero hubieran contribuido menos al avance de la ciencia que una docena de laboriosas mediocridades del siglo veinte. Un super Arquímedes de la edad del hielo no hubiera inventado ni las armas de fuego ni el telégrafo. Si hubiera nacido en el Congo en vez de en Sajonia, Bach no hubiera compuesto ni siquiera un fragmento de coral ni de sonata, aunque podemos confiar igualmente en que hubiera excedido a sus compatriotas en alguna forma de música. Si ha nacido o no algún Bach en el Congo es otra cuestión; una cuestión a la que no puede darse una respuesta negativa por el mero hecho de que nunca haya aparecido allí ningún Bach, una cuestión que en justicia debemos afirmar que no tiene respuesta, pero a cuyo respecto, el estudioso de la civilización, hasta que no se haya hecho alguna demostración, sólo puede dar una respuesta y perseguir un curso: suponer, no como un fin sino como una condición metodológica, que se han producido tales individuos; que el genio y la habilidad se presentan con una frecuencia sustancialmente regular y que todas las razas, o grupos de hombres lo bastante grandes, tienen una media sustancialmente igual en cuanto a cualidades.

Estos son casos extremos, cuya claridad es poco probable que despierte oposición. Normalmente, las diferencias entre los individuos son menos imponentes, los tipos de sociedad más similares y los dos elementos implicados sólo pueden separarse mediante el ejercicio de alguna discriminación. Entonces es cuando comienza la confusión. Pero si el factor de la sociedad y de la personalidad natal se distinguen en los ejemplos notorios, por lo menos son distinguibles en los más sutilmente matizados e intrincados; contando únicamente con que queramos distinguirlos.

Si esto es verdad, de ahí se deduce que todos los llamados inventores de instrumentos o descubridores de pensamientos notables eran

hombres de capacidad poco habitual, dotados desde antes de nacer con facultades superiores, que el psicólogo puede confiar en analizar y definir, el fisiólogo en poner correlación con las funciones de los órganos y el biólogo genetista en investigar en sus orígenes hereditarios hasta alcanzar no sólo el sistema y la ley, sino el poder verificable de la predicción. Y, por otra parte, el contenido de la invención o del descubrimiento de ninguna forma nace de la estructura del gran hombre, ni de la de sus antepasados, sino que es un puro producto de la civilización en la que nace éste con millones de otros como un hecho sin sentido y regularmente repetido. Tanto si personalmente se convierte en inventor, en explorador, o en imitador o en consumidor, es una cuestión de fuerzas de la que se ocupan las ciencias de la causalidad mecánica. Tanto si su invento es el cañón o es el arco, el logro de una escala musical o de un sistema armónico, eso no es explicable por medio de las ciencias mecánicas —por lo menos, no por los métodos de que actualmente dispone la ciencia biológica—, sino que únicamente encuentra su significación en las operaciones del material de la civilización de que se ocupan la historia y las ciencias sociales.

Darwin, cuyo nombre se ha citado tan a menudo en las páginas precedentes, proporciona una bella ejemplificación de estos principios. Sería fatuo negar a este gran hombre genio, eminencia mental y superioridad inherente sobre la masa de la grey humana. En la famosa clasificación de Galton, probablemente obtendría, según la opinión general, por lo menos el grado G, tal vez todavía más, el mayor grado, el grado X. Es decir, fue un individuo nacido con tanta capacidad como catorce, o más probablemente uno, o todavía menos, de cada millón. En resumen, hubiera ocupado un lugar intelectualmente por encima de sus compañeros en cualquier sociedad.

Por otro lado, nadie puede creer que la distinción del mayor logro de Darwin, la formulación de la doctrina de la evolución por la selección natural, sostendría ahora su fama de haber nacido cincuenta años antes o después. Si después, infaliblemente hubiera sido anticipada por Wallace; o por otros, caso de que Wallace hubiera muerto pronto. Que su incansable entendimiento hubiera producido algo notable es tan probable como lejano de lo que nos ocupa: la distinción de un descubrimiento concreto que hizo no hubiera sido suya. En el supuesto contrario, puesto sobre la tierra media siglo antes, su idea central no hubiera podido llegarle, como no consiguió llegarle a su brillante predecesor el evolucionista Lamarck. O hubiera nacido en su entendimiento, como nació en todas sus partes esenciales en el de Aristóteles, para descartarse por ser de hecho lógicamente posible, pero no merecedora de ser tenida en cuenta. O bien, finalmente, la idea podría de hecho haber germinado y crecido dentro de él, pero habría sido ignorada y olvidada por el mundo, un simple accidente infructuoso, hasta que la civilización europea estuviera preparada, algunas décadas más tarde, y tan hambrienta como preparada para utilizarla: cuando se redescubrimiento y no su estéril descubrimiento formal hubiera sido el acontecimiento de significación histórica. Que

esta última posibilidad no es una ociosa conjetura se evidencia en lo que actualmente está teniendo lugar en el caso de uno de los más grandes contemporáneos de Darwin, su entonces desconocido hermano de armas, Gregor Mendel.

Es inconcebible que el hecho de que ocurriera con independencia la idea de la selección como fuerza motriz de la evolución orgánica sincrónicamente en las mentes de Darwin y Wallace pueda ser una mera casualidad. La inmediata aceptación de la idea por el mundo no demuestra nada sobre la verdad intrínseca del concepto; pero establece la disposición del mundo, es decir, de la civilización de la época, para la doctrina. Y si la civilización estaba preparada para, y hambrienta de, la doctrina, la enunciación parece haber estado destinada a aparecer cuando apareció. Darwin llevó consigo el germen de la idea de la selección natural durante veinte largos años antes de atreverse a lanzar la hipótesis que anteriormente tenía la sensación de que sería recibida con hostilidad y que debe haber considerado insuficientemente armada. Sólo fue la expresión mucho más breve de la misma visión por parte de Wallace lo que llevó a Darwin a darle publicidad. ¿Puede imaginarse que si Wallace hubiera muerto en el mar, entre las islas de Malaya, y Darwin, no espoleado por la actividad de sus colegas competidores, hubiera mantenido su teoría en titubeante silencio durante unos cuantos años más y luego hubiera sucumbido a una enfermedad mortal, nosotros, el mundo civilizado de hoy, hubiéramos vivido toda nuestra vida intelectual sin tener un mecanismo concreto de la evolución y, por tanto, sin ningún empleo activo de la idea evolucionista, que nuestros biólogos seguirían estando donde Linneo, Cuvier o, cuando más, donde Lamarck? Si es así, las grandes corrientes de la historia hubieran sido absolutamente condicionadas por el alojamiento o desalojamiento de un bacilo en un determinado entramado humano un cierto día; convicción que certificaría tanta comprensión como le acreditaríamos al que, habiendo descubierto en los altos Andes la última fuente de la pequeña corriente de agua que más adelante se aleja tortuosas millas del océano Atlántico, pusiera el pie sobre el burbujeante nacimiento y creyera que, mientras lo mantiene allí, el Amazonas deja de drenar el continente y de arrojar su agua al mar.

No. El hecho de que Wallace le pisara los talones a Darwin, de tal forma que también él tuvo parte, aunque de menor importancia, en la gloria del descubrimiento, demuestra que detrás de él todavía había otros, desconocidos y quizás ellos mismos para siempre inconscientes; y que de haber caído el primero o el segundo por algunos de los innumerables accidentes a que están sujetos los hombres, los siguientes, uno, varios o muchos, hubieran empujado adelante, sería mejor decir hubieran sido empujados hacia adelante y hubieran hecho su obra: inmediatamente, como la historia marca el tiempo.

El hecho de que los experimentos revolucionarios de Mendel sobre la herencia no lograran reconocimiento durante la vida de su autor, ni tampoco durante años después, ya se ha aludido como un ejemplo del destino inexorable que aguarda al descubridor que se

anticipa a su tiempo. De hecho ya es afortunado si se le permite vivir su suerte en la oscuridad y escapar a la crucifixión que pareció ser el castigo idóneo para el primer circunnavegante de África que vio el Sol en su norte. Se ha dicho que el ensayo de Mendel, en el que se están contenidos la mayor parte de los principios vitales de la rama de la ciencia que ahora lleva su nombre, fue publicado en una fuente remota y poco conocida y, por tanto, durante una generación no consiguió llegar al conocimiento de los biólogos. La última afirmación puede discutirse como indemostrable e inherentemente improbable. Es mucho más probable que biólogo tras biólogo viera el ensayo, que algunos incluso lo leyeran, pero que, todos y cada uno lo siguieran considerando sin sentido, no porque fueran personas inusualmente estúpidas, sino porque carecían de la trascendente superioridad del ocasional individuo que ve las cosas que hay más allá que las que el mundo de su época discute. No obstante, lentamente, el tiempo seguía avanzando y se iba preparando un cambio del contenido del pensamiento. El propio Darwin se había ocupado del origen y la naturaleza de las variaciones. Cuando había empezado a ser asimilado por la conciencia científica el primer shock de la abrumadora novedad de su descubrimiento central, este problema de la variación pasó a primer plano. Las investigaciones de De Vries y Bateson, aunque su resultado reconocido sólo parecía un análisis destructivo de los pilares del darwinismo, acumularon conocimiento sobre el verdadero funcionamiento de la herencia. Y de repente, en 1900, con dramático aplauso, tres estudios, independientemente y «a unas cuantas semanas uno de otro», descubrieron el descubrimiento de Mendel, confirmaron sus conclusiones con experiencias propias, y se lanzó una nueva ciencia a una carrera de espléndidas consecuencias.

Puede que existan quienes sólo vean en estos acontecimientos rítmicos un juego sin sentido de causalidades caprichosas; pero habrá otros para quienes revelarán una visión de la grande e inspiradora inevitabilidad que se eleva tan por encima de los accidentes de la personalidad como la marcha de los cielos transciende los fluctuantes contactos de las pisadas azarosas sobre las nubes de tierra. Extírpese la percepción de De Vries, Correns y Tschermak, y sigue estando claro que, antes de que hubiera pasado otro año, los principios de la herencia mendeliana hubieran sido proclamados a un mundo que los aceptaría, y por seis más bien que por tres mentes perspicaces. Que Mendel viviera en el siglo XIX en vez de en el XX y que publicara en 1865, es un hecho que tuvo gran y, tal vez lamentable, influencia sobre su suerte personal. Como cuestión histórica, su vida y su descubrimiento no tienen más importancia, excepto como anticipación prefigurada, que la de billones de aflicciones y compensaciones de las pacíficas vidas de los ciudadanos o las muertes sangrientas que han sido el destino de los hombres. La herencia mendeliana no data de 1865. Fue descubierta en 1900 porque sólo podía ser descubierta entonces y porque, infaliblemente, debía serlo entonces, dado el estado de la civilización europea.

La historia de las invenciones es una cadena de casos paralelos. Un examen de los archivos de patentes oficiales, con un espíritu que no sea comercial ni anecdótico, revelaría por sí solo la inexorabilidad que prevalece en el progreso de la civilización. El derecho al monopolio de la fabricación de teléfonos estuvo largo tiempo en litigio; la decisión última se basaba en el intervalo de horas entre las anotaciones de las descripciones coincidentes de Alexander Bell y Elisha Gray. Aunque forma parte de nuestro pensamiento vulgar desechar tales conflictos como pruebas de la codicia sin escrúpulos o como coincidencias melodramáticas, son útiles al historiador para ver más allá de tales juegos infantiles del intelecto.

El descubrimiento del oxígeno se atribuye tanto a Priestly como a Scheele; su liquefacción a Cailletet así como a Pictet, cuyos resultados fueron conseguidos en el mismo mes de 1877 y se anunciaron en una única sesión. Kant así como La Place puede alegar haber promulgado la hipótesis nebular. Neptuno fue profetizado por Adams y por Laverrier; el cálculo del uno y la publicación del cálculo del otro se sucedieron en pocos meses.

La gloria de la invención del barco de vapor la reclaman sus compatriotas para Fulton, Jouffroy, Rumsey, Stevens, Symmington y otros; la del telégrafo para Steinheil y Morse; en la fotografía, Talbot fue el rival de Daguerre y Niepce. El raíl con doble reborde proyectado por Stevens fue reinventado por Vignolet. El aluminio fue prácticamente reducido por primera vez por los procedimientos de Hall, Heroult y Cowles. Leibnitz en 1684 así como Newton en 1687 formularon el cálculo. Las anestias, tanto de éter como de óxido nitroso, fueron descubiertas en 1845 y 1846 por no menos de cuatro personas de la misma nacionalidad. Tan independientes fueron sus consecuencias, tan similares incluso en los detalles y tan estrictamente contemporáneas que las polémicas, los procesos judiciales y la agitación política prosiguieron durante muchos años, y ninguno de los cuatro se libró de que su carrera se viera amargada, cuando no arruinada, por las animosidades nacidas de la indistinguibilidad de la prioridad. Incluso el polo sur, nunca antes hollado por el pie de los seres humanos, fue finalmente alcanzado por dos veces en un mismo verano.

Podría escribirse un volumen, si bien con el trabajo de unos cuantos años, lleno de inacabables repeticiones, pero siempre con nuevas acumulaciones de tales ejemplos. Cuando dejemos de considerar la invención o el descubrimiento como alguna misteriosa facultad inherente de los entendimientos individuales que el destino deja caer azarosamente en el espacio y en el tiempo; cuando centremos nuestra atención en la relación más clara que tienen tales avances entre sí; cuando, en resumen, se traslade el interés de los elementos biográficos individuales —que sólo se pueden interpretar de forma dramática o artística, didácticamente moralizante o psicológica— y nos apeguemos a lo social o lo cultural, los datos sobre este punto serían infinitos en cantidad, y la presencia de majestuosas fuerzas u órdenes que atraviesan de parte a parte la civilización resultarán irresistiblemente evidentes.

Conociendo la civilización de una época y de un país, podemos afirmar sustancialmente que sus descubrimientos distintivos, en este o en aquel campo de la actividad, no fueron directamente contingentes en virtud de los verdaderos inventores que agraciaron el período, sino que se hubieran hecho sin ellos; y que, inversamente, de haber nacido las grandes mentes iluminadoras de otros siglos y climas en la referida civilización, en vez de los suyos propios, les hubieran tocado en suerte los inventos de ésta. Ericson o Galvani, hace ocho mil años, podrían haber pulimentado o taladrado la primera piedra; y a su vez, la mano y el entendimiento cuya actividad fijó los inicios de la edad neolítica de la cultura humana, si se hubiera mantenido desde su infancia en una inalterable catalepsia hasta nuestros días, estaría ahora diseñando teléfonos sin hilos y extractores de nitrógeno.

Deben admitirse algunas reservas a este principio. Está lejos de afirmar, si no más bien lo contrario, que una capacidad extraordinaria, por muy igual que sea en intensidad, es idéntica en cuanto a dirección. Resulta muy improbable que Beethoven, colocado en la cuna de Newton, hubiera producido el cálculo, o que el otro hubiera dado su última forma a la sinfonía. Evidentemente podemos admitir facultades congénitas muy especializadas. Todo demuestra que las facultades mentales elementales como la memoria, el interés y la abstracción son, por naturaleza, desiguales en individuos de capacidad equivalente pero distintas disposiciones; y ello a pesar de ser cultos. El educador que proclama su habilidad para convertir una memoria absoluta para los números o para las fórmulas matemáticas en una capacidad retentiva igualmente fuerte de los tonos simples o las melodías complejas, debe ser rechazado. Pero no tiene importancia esencial si la facultad original es una o varias de la mente. Si Eli Whitney no podría haber formulado las diferencias entre lo subjetivo y lo objetivo y Kant en su lugar no hubiera conseguido diseñar la práctica desmontadora de algodón, Watt, Fulton, Morse o Stephenson hubieran podido realizar su logro en el lugar del primero, y Aristóteles o Santo Tomás la tarea del segundo. Posiblemente ni siquiera es bastante exacto sostener que las individualidades de los inventores desconocidos del arco y la flecha y los de las armas de fuego pudieran haberse intercambiado, pues la primera construcción de un arco necesariamente implicaba una facultad mecánica e incluso manual, mientras que el descubrimiento de la pólvora y de su aplicabilidad a las armas puede haber exigido la distinta capacidad de percibir determinadas peculiaridades de naturaleza muy dinámica o química.

En resumen, es un asunto discutible, aunque del mayor interés psicológico, hasta qué punto es divisible y subdivisible la capacidad humana en distintos tipos. Pero la cuestión no es vital para lo que aquí se trata, pues difícilmente habrá alguien lo bastante temerario como para sostener que existen tantas capacidades humanas distinguibles como distintos seres humanos; lo que, de hecho, sería afirmar que las capacidades no difieren en intensidad o grado, sino sólo en dirección o clase, que aunque no hay dos hombres iguales,

todos lo son en capacidad potencial. Si esta concepción no es correcta, entonces poco importa si las clases de capacidad son varias o muchas, porque en cualquier caso serán muy pocas en comparación con el infinito número de organismos humanos; porque, en consecuencia, habrá tantos individuos que posean cada capacidad que todas las épocas deben contener personas con baja, mediocre y alta medida de intensidad de cada una de ellas; y por tanto, los hombres extraordinarios de una clase de un período serían sustituibles por aquellos de otro tiempo de la forma indicada.

Por tanto, si alguna interpretación se siente molesta por algunas de las equivalencias concretas que se han sugerido, fácilmente puede encontrar otras que parezcan más justas, sin disentir del principio subyacente de que la marcha de la historia o, como es habitual decirlo, el progreso de la civilización, es independiente del nacimiento de personalidades concretas; puestos que éstas siendo en apariencia sustancialmente iguales, tanto en lo que respecta a genio como a normalidad, en todos los tiempos y lugares, proporcionan el mismo sustrato para lo social.

Tenemos aquí, por tanto, una interpretación que permite conceder al individuo, y a través de él a la herencia, todo lo que la ciencia de lo orgánico puede reclamar legítimamente por la fuerza de sus verdaderos logros; y que también rinde el más completo campo a lo social en su propio terreno. El logro de un individuo valorado en comparación con el de otro individuo depende, si no completa sí principalmente, de su constitución orgánica en cuanto constituida por su herencia. Los logros de un grupo, en relación con los de otro, están poco o nada influidos por la herencia, porque en grupos suficientemente grandes la media de constitución orgánica debe ser muy similar.

Esta identidad de la media es indiscutible gracias a algunos ejemplos de las mismas naciones en épocas sucesivas muy próximas —como Atenas en 550 y 450 o Alemania en 1800 y 1900— durante las cuales su composición hereditaria no podría haberse alterado en una pequeña fracción del grado en que varían los logros culturales; evidentemente, es probable incluso para personas de la misma sangre separados por largos intervalos de tiempo y amplias divergencias de civilización; y es, si bien ni se ha probado ni ha dejado de probarse, probable que sea casi verdadero, como antes se sugirió, para las razas más distantes.

La diferencia entre los logros de un grupo de hombres y los de otro es, por tanto, de otro orden que las diferencias entre las facultades de una persona y las de otra. Mediante esta distinción resulta posible descubrir una de las cualidades esenciales de la naturaleza de lo social.

Lo fisiológico y lo mental están entrelazados en cuanto aspectos de una misma cosa, siendo reducible el uno al otro; lo social, directamente considerado, no es reducible a lo mental. Sólo existe después que una determinada clase de mentalidad está en acción, lo cual ha conducido a la confusión de ambas cosas, e incluso a su identifica-

ción. El error de esta identificación es una falta que tiende a influir el pensamiento moderno sobre la civilización y que debe ser superado por autodisciplina antes de que nuestra comprensión de este orden de fenómenos que llena y colorea nuestras vidas pueda resultar clara o útil.

Si es cierta la relación del individuo con la cultura que aquí hemos esbozado, la concepción contraria, que a veces se mantiene y a la que ya hemos aludido, es insostenible. Esta concepción es de la opinión de que todas las personalidades son, si bien no idénticas, potencialmente iguales en capacidad, debiéndose sus distintos grados de realización a distintas valoraciones de acuerdo con el medio ambiente social con el que están en contacto. Tal vez esta concepción haya sido formulada rara vez como principio genérico, pero parece subyacer, aunque por regla general de forma vaga y sólo implícita, en muchas de las tendencias orientadas hacia la reforma social y educativa y, por tanto, es probable que en algún momento encuentre su enunciación formal.

Este supuesto, que evidentemente tendría una extensa aplicación práctica si se pudiera verificar, parece basarse en último término en una percepción débil, pero profunda, de la influencia de la civilización. Aunque esta influencia de la civilización debe ser más completa sobre las naciones que sobre los individuos, no obstante también debe influir a estos en gran medida. El islamismo —un fenómeno social—, al hacer más rígidas las posibilidades imitativas de las artes plásticas y pictóricas, ha afectado obviamente a la civilización de muchos pueblos; pero también debe haber alterado las carreras de muchas personas nacidas en tres continentes durante un millar de años. Los talentos especiales que aquellos hombres y mujeres poseyeran para la representación dibujada pueden haber sido suprimidos sin una compensación equivalente en otra dirección en el caso de aquellos cuya dotación fuera única. En el caso de tales individuos es cierto que las fuerzas sociales a que estuvieron sometidos limitaron sus logros en un nivel más mediocre. Y sin discusión el mismo medio ambiente elevó a muchos individuos a una categoría por encima de sus compañeros cuyas especiales capacidades, en otra época y otro país, hubieran sido reprimidas para su personal desventaja. Por ejemplo, la personalidad nacida con aquellas cualidades que pueden convertir a uno en líder de bandidos religiosos, indudablemente tiene asegurada, en la actualidad, una carrera más próspera y afirmada en Marruecos que en Holanda.

Incluso dentro de la esfera de civilización de límites nacionales, necesariamente tienen que producirse similares consecuencias. El lógico o administrador por naturaleza, nacido en una casta de pescadores o de barrenderos, es probable que no logre la satisfacción en la vida, y sin duda no logrará el éxito, que habría sido su suerte si sus padres hubieran sido brahmanes o kshatriyas; y lo que formalmente es cierto para la India se mantiene sustancialmente en Europa.

Pero que un medio ambiente social pueda afectar las suertes y las carreras de los individuos en comparación con otros individuos no

demuestra que el individuo sea completamente un producto de las circunstancias exteriores a él, más allá de lo que es cierto lo contrario, que la civilización sólo es la suma total de los productos de un grupo de mentes orgánicamente conformadas. El efecto concreto de cada individuo sobre la civilización está determinado por la propia civilización. La civilización parece incluso, en algunos casos y en alguna medida, influir en los efectos de las actividades nativas del individuo sobre sí mismo. Pero pasar de estas realizaciones a la deducción de que todo el grado y cualidad del logro del individuo es el resultado de su moldeamiento por la sociedad que lo abarca es una suposición extrema y en desacuerdo con la observación.

Por tanto, es posible sostener la interpretación histórica o cultural de los fenómenos sociales sin pasar a adoptar la postura de que los seres humanos, que son los canales dados por los que circula la civilización, son única y exclusivamente productos de su flujo. Puesto que la cultura se basa en una facultad humana específica, de ahí no se deduce que esta facultad, lo que tiene el hombre de supra-animal, sea una determinación social. La frontera entre lo social y lo orgánico no puede trazarse ni al azar ni tampoco a la ligera. El umbral entre la dotación que da paso al flujo y a la continuación de la civilización posible y el que prohíbe incluso su inicio es la demarcación —a la vez bastante dudosa, muy probablemente, pero abierta durante más tiempo del que abarca nuestro conocimiento— entre el hombre y el animal. No obstante, la separación entre lo social (la entidad que nosotros llamamos civilización) y lo no social, lo pre-social u orgánico, es la diversidad cualitativa o de orden que existe entre el animal y el hombre conjuntamente, por una parte, y los productos de la interacción de los seres humanos, por otra. En las páginas anteriores se ha substraído lo mental de lo social y añadido a lo físicamente orgánico, que es lo sometido a las influencias de lo orgánico. De igual modo, es necesario eliminar el factor de la capacidad individual de la consideración de la sociedad civilización. Pero esta eliminación significa la transferencia al grupo de los fenómenos orgánicamente concebibles, no su negación. De hecho, nada está más lejos del camino de la justa búsqueda de la comprensión de la historia que tal negación de las diferencias de grado de las facultades de los hombres individuales.

En resumen, las ciencias sociales, si podemos tomar la expresión como equivalente de historia, no niegan la individualidad más allá de lo que niegan al individuo. Se niegan a ocuparse de la individualidad y del individuo como tal. Y basan este rechazo únicamente en la negación de la validez de cualquiera de estos factores para el logro de sus propios fines.

Es cierto que los acontecimientos históricos también pueden considerarse de forma mecánica y expresarse, en última instancia, en términos físicos y químicos. El genio puede resultar definible en caracteres o en la constitución de los cromosomas, y sus especiales logros en reacciones osmóticas o eléctricas de las células nerviosas. Puede llegar el día en que lo que tuvo lugar en el cerebro de Darwin cuando

pensó por primera vez el concepto de selección natural pueda estudiarse con provecho, o incluso fijarse aproximadamente, por parte de los fisiólogos y los químicos. Tal realización, destructiva como podría parecer a aquellos a quienes atrae la revelación, no sólo sería defendible, sino de enorme interés, y posiblemente de utilidad. Pero no sería historia, ni tampoco un paso hacia la historia o hacia las ciencias sociales.

Conocer las reacciones exactas del sistema nervioso de Darwin en el momento en que el pensamiento de la selección natural relampagueó sobre él en 1838, supondría un genuino triunfo de la ciencia. Pero históricamente no significaría nada, puesto que la historia se ocupa de la relación de doctrinas tales como la de la selección natural con otros conceptos y fenómenos sociales, y no con la relación del propio Darwin con otros fenómenos sociales ni con otros fenómenos. Esta no es la concepción normal de la historia; pero, por otra parte, la concepción normal se basa en el infinitamente repetido, pero obviamente ilógico supuesto, de que, puesto que la civilización no podría existir sin individuos, la civilización, es, por tanto, la suma total de las acciones de una masa de individuos.

Así pues, hay dos líneas de dedicación intelectual en la historia y en la ciencia, cada una de ellas con distinto objetivo y conjunto de métodos; y sólo es su confusión la que tiene como consecuencia la esterilidad; por ello también debe reconocerse dos evoluciones completamente distintas: la de la sustancia que nosotros llamamos orgánica y la de los fenómenos llamados sociales. La evolución social no tiene antecedentes en los comienzos de la evolución orgánica. Comienza tarde en el desarrollo de la vida, mucho después que los vertebrados, mucho después que los mamíferos, mucho después que incluso están establecidos los primates. Su exacto punto de origen no lo sabemos y tal vez no lo sepamos nunca; pero podemos limitar el campo dentro del que se produce. Este origen se produjo en una serie de formas orgánicas más avanzadas, en la facultad mental en general, que el gorila, y mucho menos desarrollada que la primera raza que se acepta unánimemente como habiendo sido humana: el hombre de Neandertal y Le Moustier. En cuanto al tiempo, los primeros progresos de los rudimentos de civilización deben de anteceder con mucho a la raza de Neandertal, pero deben de ser posteriores a otros antepasados humanos extintos de un nivel intelectual aproximado al del gorila y el chimpancé actual.

El comienzo de la evolución social, de la civilización que es el objeto de estudio de la historia, coincide de este modo con ese misterio de la mentalidad popular: el eslabón perdido. Pero el término «eslabón» es engañoso. Implica una cadena continua. Pero en los desconocidos portadores de los originarios y gradualmente manifiestos principios de la civilización tuvo lugar una profunda alteración más bien que un paso hacia adelante de lo existente. Había aparecido un nuevo factor que iba a dar lugar a sus propias consecuencias independientes, al principio con lentitud y poca importancia aparente pero que acumulaba peso, dignidad e influencia; un factor que había

pasado más allá de la selección natural, que no seguía siendo completamente dependiente de ningún factor de la evolución orgánica, que por muy bambolecado e influido que estuviera por las oscilaciones de la herencia subyacentes a él, sin embargo, flotaba sin hundirse en ella.

El amanecer de lo social, pues, no es un eslabón de una cadena, no es un paso en el camino, sino un salto a otro plano. Puede compararse con la primera aparición de la vida en el universo hasta entonces sin vida, el momento en que se produjo una combinación química entre las infinitas posibles que dio existencia a lo orgánico e hizo que, a partir de entonces, hubiera dos mundos en vez de uno. Los movimientos y las cualidades atómicas, cuando tuvo lugar aquel acontecimiento en apariencia ligero, no se conmovieron; la majestad de las leyes mecánicas del cosmos no disminuyó; pero se añadió algo nuevo, inextinguiblemente, a la historia de este planeta.

Se podría comparar el inicio de la civilización con el final del proceso de calentar lentamente el agua. La expansión del líquido continúa durante largo tiempo. Su alteración puede observarse por el termómetro así como, en bruto, en su poder de disolución y también en su agitación interna. Pero sigue siendo agua. Finalmente, sin embargo, se alcanza el punto de ebullición. Se produce vapor: el índice de aumento del volumen crece un millar de veces; y en lugar de un fluido brillante y filtrante, se difunde un gas volátil e invisible. No se violan las leyes de la física ni las de la química; no se prescinde de la naturaleza; pero, sin embargo, ha tenido lugar un salto: las lentas transiciones que se han acumulado desde cero a hasta cien grados han sido transcendidas en un instante y aparece un estado de la materia con nuevas propiedades y posibilidades de actuación.

De alguna forma, así debe de haber sido el resultado de la aparición de esta nueva cosa: la civilización. No necesitamos considerar que abolía el curso del desarrollo de la vida. Evidentemente, de ninguna forma se deshacía de su propio sustrato orgánico. Y no hay razón para creer que nació completamente madura. Todos estos incidentes y maneras de iniciación de lo social tienen, al fin y al cabo, poca importancia para la comprensión de su naturaleza específica y de la relación de esa naturaleza con el carácter de la sustancia orgánica que la precedió en el tiempo absoluto y que todavía la sostiene. La cuestión es que hubo una adición de algo cualitativamente nuevo, una iniciación de algo que iba a seguir un curso propio.

Podemos esbozar la relación que existe entre la evolución de lo orgánico y la evolución de lo social (fig. 1). Una línea que progresa en el curso del tiempo y se eleva lenta pero uniformemente. En un determinado punto, otra línea comienza a divergir de la primera, al principio insensiblemente, pero ascendiendo cada vez más por encima de ella en su propio curso; hasta el momento en que la cortina del presente nos quita la visión, avanzando ambas, pero lejos una de otra y sin influirse mutuamente.

En esta ilustración la línea continua denota el nivel inorgánico, la línea discontinua la evolución de lo orgánico y la línea de puntos

el desarrollo de la civilización. La altura sobre la base es el grado de progreso, sea en complejidad, en heterogeneidad, en grado de coordinación o en cualquier otra cosa. *A* es el comienzo del tiempo sobre la tierra tal como lo entiende nuestro entendimiento. *B* señala el punto del verdadero eslabón perdido, del primer precursor humano, del primer animal que transportaba una tradición acumulada. *C* denotaría el estado alcanzado por el que solemos denominar el hombre primitivo, el hombre de Neandertal que fue nuestro antepasado cultural, si no sanguíneo; y *D* el momento actual.

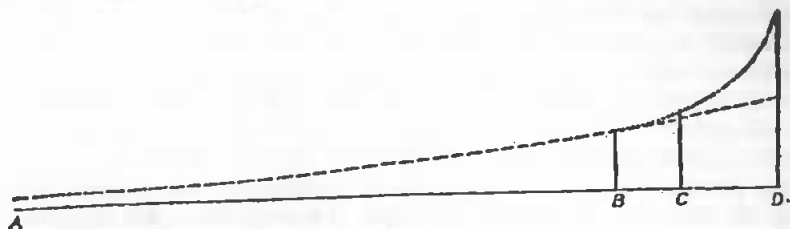


FIG. 1

Es inevitable que si hay fundamento para los temas que se han expuesto, sería fútil argumentar con una de estas líneas para las otras. Afirmar, en nombre de que la línea superior se ha elevado muy rápidamente antes de cortarse, que la inferior también debe haber ascendido proporcionalmente más en este período que en cualquiera de los anteriores, no es, evidentemente, convincente. Que nuestras instituciones, nuestros conocimientos, el ejercicio de nuestro entendimiento haya avanzado vertiginosamente en los veinte mil últimos años no es razón para que nuestros cuerpos y nuestros cerebros, nuestro equipamiento mental y su base fisiológica, hayan avanzado en ninguna medida proporcional, como algunas veces argumentan los científicos y dan por supuesto los hombres en general. En todo caso, podrían haber pruebas de que la línea inferior, orgánica, queda fuera de su índice de ascenso. Los cuerpos y los entendimientos de esta línea han continuado transportando la civilización; pero esta civilización se ha enfrentado a la lucha del mundo de tal manera que gran parte del acento ha sido dirigido fuera de estos cuerpos y entendimientos. No defendemos que el progreso de la evolución orgánica sea *prima facie* una indicación de que la materia inorgánica es más compleja, más avanzada en sus combinaciones, ni en ningún sentido «superior», de lo que era hace cincuenta millones de años; y mucho menos que la evolución orgánica haya tenido lugar a causa de la evolución inorgánica. Y tampoco puede deducirse, con más razón, que el desarrollo social haya sido un progreso de las formas hereditarias de vida.

De hecho, no sólo es teóricamente tan injustificable la correlación de las líneas del desarrollo orgánico y del social como lo sería defender la compresibilidad o el peso del agua en función de la del vapor; sino que todos los datos nos llevan a la convicción de que en los

periodos recientes de la civilización se ha marchado a una velocidad tan por encima del ritmo de la evolución hereditaria que esta última, si verdaderamente no se ha quedado completamente detenida, tiene toda la apariencia, comparativamente, de no haber progresado. Hay cientos de elementos de civilización donde sólo había uno cuando el cráneo de Neandertal encerraba un cerebro vivo; y no sólo el contenido de la civilización ha aumentado un centenar de veces sino también la complejidad de su organización. Pero el cuerpo, y el entendimiento que conlleva, de aquel hombre de los primeros tiempos no ha alcanzado un punto cien veces, ni siquiera dos, superior en refinamiento, eficacia, delicadeza ni fuerza con respecto a como era entonces; resulta incluso dudoso saber si ha mejorado en una quinta parte. Existen, es cierto, los que formulan la afirmación contraria. Sin embargo, parece que la mente despejada debe reconocer que tales afirmaciones no se basan en una interpretación objetiva de los hechos, sino en el deseo de encontrar una correlación, en el deseo de hacer que el hilo de la evolución sea único, sin ramificarse, para ver lo social únicamente como orgánico.

Ahora, pues, tenemos que llegar a nuestra conclusión; y aquí nos quedamos. La mente y el cuerpo no son más que facetas del mismo material orgánico o actividad; la sustancia social —o el tejido inmaterial, si se prefiere la expresión—, lo que nosotros denominamos civilización, lo trasciende por mucho que esté enraizada en la vida. Los procesos de la actividad civilizadora nos son casi desconocidos. Los factores que determinan su funcionamiento están por dilucidar. Las fuerzas y principios de las ciencias mecánicas pueden, de hecho, analizar nuestra civilización; pero, al hacerlo, destruyen su esencia y nos dejan sin ninguna comprensión de lo que perseguíamos. Por el momento el historiador puede hacer poco más que describir. Rastrea y relaciona lo que parece muy alejado; equilibra; integra; pero realmente no explica ni transmuta los fenómenos en nada distinto. Su método no es mecanicista; pero tampoco el físico ni el fisiólogo puede ocuparse del material histórico y dejar la civilización, ni convertirlo en conceptos de vida y no dejar nada por hacer. Lo que podemos es hacernos cargo de este vacío, dejarnos impresionar por él con humildad y seguir nuestros caminos por sus respectivos lados, sin jactancias engañosas de que se ha cruzado el foso.

El hombre varía en dos aspectos: en forma física y en herencia social, o cultura. La ciencia de la antropología física, que utiliza un complejo aparato de definiciones, descripciones, terminologías y métodos algo más exactos que el sentido común y la observación no disciplinada, ha logrado catalogar las distintas ramas de la especie humana según su estructura corporal y sus características fisiológicas. Pero el hombre también varía en un aspecto completamente distinto. Un niño negro de pura raza, transportado a Francia y criado allí, diferirá profundamente de lo que hubiera sido de educarse en la jungla de su tierra natal. Hubiera recibido una herencia social distinta: una lengua distinta, distintos hábitos, ideas y creencias; hubiera sido incorporado a una organización social y un marco cultural distintos. Esta herencia social es el concepto clave de la antropología cultural, la otra rama del estudio comparativo del hombre. Normalmente se la denomina cultura en la moderna antropología y en las ciencias sociales. La palabra cultura se utiliza a veces como sinónimo de civilización, pero es mejor utilizar los dos términos distinguiéndolos, reservando civilización para un aspecto especial de las culturas más avanzadas. La cultura incluye los artefactos, bienes, procedimientos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados. La organización social no puede comprenderse verdaderamente excepto como una parte de la cultura; y todas las líneas especiales de investigación relativas a las actividades humanas, los agrupamientos humanos y las ideas y creencias humanas se fertilizan unas a otras en el estudio comparativo de la cultura.

El hombre, con objeto de vivir altera continuamente lo que le rodea. En todos los puntos de contacto con el mundo exterior, crea un medio ambiente secundario, artificial. Hace casas o construye refugios; preparará sus alimentos de forma más o menos elaborada, procurándose los por medio de armas y herramientas; hace caminos y utiliza medios de transporte. Si el hombre tuviera que confiar exclusivamente en su equipamiento anatómico, pronto sería destruido o perecería de hambre o a la intemperie. La defensa, la alimentación, el desplazamiento en el espacio, todas las necesidades fisiológicas y

espirituales se satisfacen indirectamente por medio de artefactos, incluso en las formas más primitivas de vida humana. El hombre de la naturaleza, el *Natürmensch*, no existe.

Estos pertrechos materiales del hombre —sus artefactos, sus edificios, sus embarcaciones, sus instrumentos y armas, la parafernalia litúrgica de su magia y su religión— constituyen todos y cada uno los aspectos más evidentes y tangibles de la cultura. Determinan su nivel y constituyen su eficacia. El equipamiento material de la cultura no es, no obstante, una fuerza en sí mismo. Es necesario el conocimiento para fabricar, manejar y utilizar los artefactos, los instrumentos, las armas y las otras construcciones, y está esencialmente relacionado con la disciplina mental y moral de la que la religión y las reglas éticas constituyen la última fuente. El manejo y la posesión de los bienes implica también la apreciación de su valor. La manipulación de las herramientas y el consumo de los bienes también requiere cooperación. El funcionamiento normal y el disfrute normal de sus resultados se basa siempre en un determinado tipo de organización social. De este modo, la cultura material requiere un complemento menos simple, menos fácil de catalogar o analizar, que consiste en la masa de conocimientos intelectuales, en el sistema valores morales, espirituales y económicos, en la organización social y en el lenguaje. Por otro lado, la cultura material es un aparato indispensable para el moldeamiento o condicionamiento de cada generación de seres humanos. El medio ambiente secundario, los pertrechos de la cultura material, constituye un laboratorio en el que se forman los reflejos, los impulsos y las tendencias emocionales del organismo. Las manos, los brazos, las piernas y los ojos se ajustan, mediante el uso de las herramientas, a las habilidades técnicas necesarias en una cultura. Los procesos nerviosos se modifican para que produzcan todo el abanico de conceptos intelectuales, sentimientos y tipos emocionales que forman el cuerpo de la ciencia, la religión y las normas morales prevalecientes en una comunidad. Como importante contrapartida a este proceso mental, se producen modificaciones en la laringe y en la lengua que fijan algunos de los conceptos y valores cruciales mediante la asociación con sonidos concretos. Los artefactos y las costumbres son igualmente indispensables y mutuamente se producen y se determinan.

El lenguaje suele ser considerado como algo distinto tanto de las posesiones materiales del hombre como de sus costumbres. Esta concepción suele emparejarse con una teoría en la que el significado se considera un contenido misterioso de la palabra, que puede transmitirse mediante actuación lingüística de un entendimiento a otro. Pero el significado de una palabra no está misteriosamente contenido en ella, sino que más bien es el efecto activo del sonido pronunciado dentro del contexto de la situación. La pronunciación de un sonido es un acto significativo indispensable en todas las formas de acción humana concertada. Es un tipo de comportamiento estrictamente comparable a manejar una herramienta, esgrimir un arma, celebrar un ritual o cerrar un trato. La utilización de las palabras

en todas estas formas de actividad humana es un correlato indispensable del comportamiento manual y corporal. El significado de las palabras consiste en lo que logran mediante la acción concertada, la manipulación indirecta del medio ambiente a través de la acción directa sobre otros organismos. La lengua, por tanto, es un hábito corporal y es comparable a cualquier otro tipo de costumbres. El aprendizaje del lenguaje consiste en el desarrollo de un sistema de reflejos condicionados que al mismo tiempo se convierten en estímulos condicionados. La lengua es la producción de sonidos articulados, que se desarrolla en la infancia a partir de las expresiones infantiles inarticuladas que constituyen la principal dotación del niño para relacionarse con el medio ambiente. Conforme el individuo crece, su aumento en el conocimiento lingüístico corre paralelo a su desarrollo general. Un creciente conocimiento de los procedimientos técnicos va ligado al aprendizaje de los términos técnicos; el desarrollo de la ciudadanía tribal y de la responsabilidad social va acompañado de la adquisición de un vocabulario sociológico y de un habla educada, de órdenes y de fraseología legal; la creciente experiencia de los valores religiosos y morales se asocia al desarrollo de las fórmulas éticas y rituales. El completo conocimiento del lenguaje es el inevitable correlato del completo logro de un estatus tribal y cultural. El lenguaje, pues, forma parte integral de la cultura; no es, sin embargo, un sistema de herramientas, sino más bien un cuerpo de costumbres orales.

La organización social suele ser considerada por los sociólogos como exterior a la cultura, pero la organización de los grupos sociales es una combinación compleja de equipamiento material y costumbres corporales que no pueden divorciarse de su substrato material ni del psicológico. La organización social es la manera estandarizada de comportarse los grupos. Pero un grupo social siempre consta de personas. El niño, adherido a sus padres para la satisfacción de todas sus necesidades, crece dentro del refugio de la casa, la choza o la tienda paterna. El fuego doméstico es el centro a cuyo alrededor se satisfacen las distintas necesidades de calor, comodidad, alimento y compañía. Más adelante, en todas las sociedades humanas, se asocia la vida comunal con el asentamiento local, ciudad, aldea, o conglomerado; se localiza dentro de límites precisos y se asocia con las actividades públicas y privadas de naturaleza económica, política y religiosa. Por tanto, en toda actividad organizada, los seres humanos están ligados entre sí por su conexión con un determinado sector del medio ambiente, por su asociación con un refugio común y por el hecho de que llevan a cabo ciertas tareas en común. El carácter concertado de su comportamiento es el resultado de reglas sociales, es decir, de costumbres, bien sancionadas por medidas explícitas o que funcionan de forma en apariencia automática. Las reglas sancionadas —leyes, costumbres y maneras— pertenecen a la categoría de los hábitos corporales adquiridos. La esencia de los valores morales, por los que el hombre se ve conducido a un comportamiento concreto mediante la compulsión interior, ha sido adscrita en el

pensamiento religioso y metafísico a la conciencia, la voluntad de Dios o un imperativo categórico innato; mientras que algunos sociólogos han explicado que se debe a un supremo ser moral: la sociedad o el alma colectiva. La motivación moral, cuando se considera empíricamente, consiste en una disposición del sistema nervioso y de todo el organismo a seguir, dentro de circunstancias dadas, una línea de comportamiento dictada por una restricción interior que no se debe a impulsos innatos ni tampoco a los beneficios o ventajas evidentes. La restricción interior es el resultado del gradual entrenamiento del organismo en un conjunto concreto de condiciones culturales. Los impulsos, deseos e ideas están, dentro de cada sociedad, soldados a sistemas específicos, denominados en psicología sentimientos. Tales sentimientos determinan las actitudes de un hombre hacia los miembros de su grupo, sobre todo hacia unos parientes más próximos; hacia los objetos materiales que le rodean; hacia el país en que habita; hacia la comunidad en que trabaja; hacia las realidades de su *Weltanschauung* mágica, religiosa o metafísica. Los valores o sentimientos fijados suelen condicionar el comportamiento humano hasta el punto de que un hombre prefiera la muerte a la renuncia o el compromiso, el dolor al placer, la abstención a la satisfacción del deseo. La formación de los sentimientos y, por tanto, de los valores, se basa siempre en el aparato cultural de la sociedad. Los sentimientos se forman a lo largo de un gran espacio de tiempo y mediante un entrenamiento o condicionamiento gradual del organismo. Se basan en formas de organización, muchas veces de amplitud mundial, tales como la iglesia cristiana, la comunidad del Islam, el imperio, la bandera, todos ellos símbolos o reclamos detrás de los cuales hay, no obstante, realidades culturales vivas y vastas.

El entendimiento de la cultura hay que encontrarlo en su proceso de producción por las sucesivas generaciones y en la forma en que, en cada nueva generación, produce el organismo adecuadamente moldeado. Los conceptos metafísicos de un espíritu de grupo, una conciencia o aparato sensorial colectivo, se deben a una aparente antinomia de la realidad sociológica: la naturaleza psicológica de la cultura humana, por una parte, y por otra el hecho de la cultura trasciende al individuo. Una solución falaz a esta antinomia es la teoría de que las mentes humanas se combinan o integran y forman un ser supraindividual y sin embargo, esencialmente espiritual. La teoría de Durkheim de la coacción moral mediante la influencia directa del ser social, las teorías basadas en un inconsciente colectivo y el arquetipo de la cultura, conceptos tales como la conciencia del grupo o la inevitabilidad de la imitación colectiva, explican la naturaleza psicológica y, sin embargo, supraindividual de la realidad social introduciendo atajos teóricos metafísicos.

Sin embargo, la naturaleza psicológica de la realidad social se debe al hecho de que su último medio es siempre el sistema nervioso o la mente individual. Los elementos colectivos se deben a la igualdad de las reacciones que se producen dentro de los pequeños grupos que actúan como unidades de organización social mediante el

proceso de condicionamiento y a través del medio de la cultura material mediante la cual se produce el condicionamiento. Los pequeños grupos actúan como unidades porque, debido a su similitud mental, se integran en esquemas más amplios de organización social mediante los principios de la distribución territorial, la cooperación y la división en estratos de cultura material. De este modo, la realidad de lo supraindividual consiste en la masa de cultura material, que permanece fuera de cualquier individuo y sin embargo le influye de manera fisiológica normal. Nada misterioso hay, pues, en el hecho de que la cultura sea al mismo tiempo psicológica y colectiva.

La cultura es una realidad *sui generis* y debe ser estudiada como tal. Las distintas sociologías que tratan el tema de la cultura mediante símiles orgánicos o por la semejanza con una mente colectiva no son pertinentes. La cultura es una unidad bien organizada que se divide en dos aspectos fundamentales: una masa de artefactos y un sistema de costumbres, pero obviamente también tiene otras subdivisiones o unidades. El análisis de la cultura en sus elementos componentes, la relación de estos elementos entre ellos y su relación con las necesidades del organismo humano, con el medio ambiente y con los fines humanos universalmente reconocidos que sirven constituyen importantes problemas de la antropología.

La antropología ha tratado este material por dos métodos distintos, determinados por dos concepciones incompatibles del crecimiento y la historia de la cultura. La escuela evolucionista ha concebido el crecimiento de la cultura como una serie de metamorfosis espontáneas producidas según determinadas leyes y que han dado lugar a una secuencia fija de etapas sucesivas. Esta escuela da por sentado la divisibilidad de la cultura en elementos simples y se ocupa de estos elementos como si fueran unidades del mismo orden; presenta teorías de la evolución de la producción de fuego junto con descripciones de cómo se desarrolló la religión, versiones del origen y desarrollo del matrimonio y doctrinas sobre el desarrollo de la alfarería. Se han formulado las etapas del desarrollo económico y los pasos de la evolución de los animales domésticos, del labrado de los utensilios y del dibujo ornamental. Sin embargo, no cabe duda de que aunque determinadas herramientas hayan cambiado, pasado por una sucesión de etapas y obedecido a leyes evolutivas más o menos determinadas, la familia, el matrimonio o las creencias religiosas no están sometidas a metamorfosis simples y dramáticas. Las instituciones fundamentales de la cultura humana no han cambiado mediante transformaciones sensoriales, sino más bien mediante la creciente diferenciación de su forma según una función cada vez más concreta. Hasta que se comprendan y describan con más exactitud la naturaleza de los distintos fenómenos culturales, su función y su forma, parece prematuro especular sobre los posibles orígenes y etapas. Los conceptos de orígenes, etapas, leyes de desarrollo y crecimiento de la cultura han permanecido nebulosos y son esencialmente no empíricos. El método de la antropología evolucionista se basaba fundamentalmente en el concepto de supervivencia, puesto que éste permi

tía al estudioso reconstruir las etapas pasadas a partir de las condiciones actuales. El concepto de supervivencia, no obstante, implica que una organización cultural puede sobrevivir a su función. Cuanto mejor se conoce un determinado tipo de cultura, menos supervivencias parecen haber en ella. Por tanto, la investigación evolucionista debe ir precedida por un análisis funcional de la cultura.

La misma crítica vale para la escuela difusionista o histórica, que intenta reconstruir la historia de las culturas humanas, principalmente siguiendo su difusión. Esta escuela niega la importancia de la evolución espontánea y sostiene que la cultura se ha producido, principalmente, mediante imitación o adquisición de los artefactos y las costumbres. El método de esta escuela consiste en un cuidadoso trazado de las similitudes culturales de grandes porciones del globo y en la reconstrucción especulativa de cómo se han trasladado las unidades similares de cultura de un lugar a otro. Las discusiones de los antropólogos históricos (pues existe poco consensus entre Elliot Smith y F. Boas; W. J. Perry y Pater Schmidt; Clark Wissler y Graebner; o Frobenius y Rivers) se refieren sobre todo al problema de dónde se originó un tipo de cultura, hacia dónde se trasladó y cómo fue transportado. Las diferencias se deben, fundamentalmente, a la forma en que cada escuela concibe, por un lado, la división de la cultura en sus partes componentes y, por otro lado, el proceso de difusión. Este proceso ha sido muy poco estudiado en sus manifestaciones actuales y sólo a partir de un estudio empírico de la difusión contemporánea se podrá encontrar respuesta a su historia pasada. El método de dividir la cultura en sus unidades componentes, que se supone se difunden, es todavía menos satisfactorio. Los conceptos de rasgos culturales, complejos de rasgos y *Kulturkomplexe* se aplican indiscriminadamente a utensilios sencillos o herramientas, tales como el boomerang, el arco o los palos para hacer fuego, o a características vagas de la cultura material, como la megalicidad, la sugestividad sexual de la concha de cauri o ciertos detalles de forma objetiva. La agricultura, el culto de la fertilidad y los grandes principios, aunque vagos, del agrupamiento social, tales como la organización dual, el sistema de clanes o el tipo de culto religioso, se consideran rasgos únicos, es decir, unidades de difusión. Pero la cultura no puede considerarse como un conglomerado fortuito de tales rasgos. Sólo los elementos del mismo orden pueden tratarse como unidades idénticas en la discusión; sólo los elementos compatibles se mezclan para componer un todo homogéneo. Los detalles insignificantes de la cultura material, por una parte, las instituciones sociales y los valores culturales, por otra, deben tratarse de forma distinta. No han sido inventados de la misma manera, no pueden transportarse, difundirse ni implantarse por los mismos sistemas.

El punto más débil del método de la escuela histórica es la forma en que sus miembros establecen la identidad de los elementos culturales. Pues todo el problema de la difusión histórica se plantea a partir del hecho de que se presenten rasgos real o aparentemente idénticos en dos áreas distintas. Con objeto de establecer la identi-

dad de dos elementos de la cultura, los difusionistas utilizan los criterios que podrían llamarse de forma no pertinente y de concatenación azarosa de los elementos, respectivamente. La no pertenencia de la forma es un concepto fundamental, puesto que la forma, que es dictada por la necesidad interior, puede haberse desarrollado de manera independiente. Los complejos, concatenados de manera natural, también pueden ser el resultado de una evolución independiente; de ahí que no haya necesidad de considerar únicamente los rasgos fortuitamente conectados. No obstante la concatenación accidental y los detalles no pertinentes de la forma sólo pueden ser, según Graebner y sus seguidores, el resultado de una difusión directa. Pero tanto la no pertinencia de la forma como lo fortuito de la concatenación son asertos negativos, lo que en última instancia significa que la forma de un artefacto o de una institución no puede ser explicada, ni puede encontrarse la concatenación entre varios elementos de la cultura. El método histórico utiliza la ausencia de conocimientos como base de su argumento. Para que sus resultados sean válidos deben ir precedidos de un estudio funcional de la cultura dada, que debe agotar todas las posibilidades de explicar la forma por la función y de establecer relaciones entre los distintos elementos de la cultura.

Si la cultura en su aspecto material es fundamentalmente una masa de artefactos instrumentales, a primera vista parece improbable que ninguna cultura deba albergar demasiados rasgos no pertinentes, supervivencias o complejos fortuitos, ya provengan de una cultura itinerante extraña o sean traspasados como supervivencias, fragmentos inútiles de una etapa desaparecida. Todavía es menos probable que las costumbres, las instituciones o los valores morales deban presentar este carácter necrótico o no pertinente por el que se interesan fundamentalmente las escuelas evolucionistas o difusionistas.

La cultura consta de la masa de bienes e instrumentos, así como de las costumbres y de los hábitos corporales o mentales que funcionan directa o indirectamente para satisfacer las necesidades humanas. Todos los elementos de la cultura, si esta concepción es cierta, deben estar funcionando, ser activos, eficaces. El carácter esencialmente dinámico de los elementos culturales y de sus relaciones sugiere que la tarea más importante de la antropología consiste en el estudio de la función de la cultura. La antropología funcional se interesa fundamentalmente por la función de las instituciones, las costumbres, las herramientas y las ideas. Sostiene que el proceso cultural está sometido a leyes y que las leyes se encuentran en la función de los verdaderos elementos de la cultura. El tratamiento de los rasgos culturales por atomización o aislamiento se considera estéril, porque la significación de la cultura consiste en la relación entre sus elementos, y no se admite la existencia de complejos culturales fortuitos o accidentales.

Para formular cierto número de principios fundamentales puede tomarse un ejemplo de la cultura material. El artefacto más simple,

ampliamente utilizado en las culturas más simples, un palo liso, bu-
damente cortado, de unos seis o siete pies de longitud, de tal forma
que puede utilizarse para excavar raíces en el cultivo del suelo, para
empujar una embarcación o para caminar, constituye un elemento
o rasgo de cultura ideal, pues tienen una forma fija y sencilla, apa-
rentemente es una unidad autosuficiente y tiene gran importancia
en todas las culturas. Definir la identidad cultural del palo por su
forma, por la descripción de su material, su longitud, su peso, su color
o cualquier otra de sus características físicas —describirlo de hecho
según el criterio último de la forma que utilizan los difusionistas—
sería una forma de proceder metódicamente equivocada. El palo de
cavar se maneja de una manera determinada; se utiliza en el huerto
o en la selva para propósitos especiales; se obtiene y se abandona
de forma algo descuidada —pues un ejemplar suele tener muy poco
valor económico. Pero el palo de cavar reluce ampliamente en el
esquema económico de cualquier comunidad en que se utiliza, así
como en el folklore, la mitología y las costumbres. Un palo de idé-
ntica forma puede utilizarse en la misma cultura como palo para em-
pujar una embarcación, bastón para andar o arma rudimentaria.
Pero en cada uno de estos usos específicos, el palo se incrusta en
un contexto cultural distinto; es decir, se somete a distintos usos,
se envuelve en distintas ideas, recibe un valor cultural distinto y
por regla general se designa con nombres distintos. En cada caso
forma parte integrante de un sistema distinto de actividades humanas
estandarizadas. En resumen, cumple distintas funciones. Lo per-
tinente para el estudioso de la cultura es la diversidad de funciones
y no la identidad de forma. El palo sólo existe como parte de la
cultura en la medida en que se utiliza en las actividades humanas, en
la medida en que sirve a necesidades humanas; y por tanto el palo
de cavar, el bastón de andar, el palo para empujar una embarcación,
aunque puedan ser idénticos en su naturaleza física, constituyen cada
uno de ellos un elemento distinto de cultura. Pues tanto el más
simple como el más complejo de los artefactos se define por su
función, por el papel que juega dentro de un sistema de actividades
humanas; se define por las ideas conectadas con él y por los valores
que lo envuelven.

Esta conclusión tiene importancia por el hecho de que el sistema
de actividades a que se refieren los objetos materiales no son fortui-
tos sino organizados, bien determinados, encontrándose sistemas com-
parables a todo lo largo del mundo de la diversidad cultural. El con-
texto cultural del palo de cavar, el sistema de actividades agrícolas,
siempre presenta las siguientes partes componentes: una porción del
territorio se deja a un lado para el uso del grupo humano según las
reglas de tenencia de la tierra. Existe un cuerpo de usos tradicio-
nales que regula la forma en que se cultiva este territorio. Las reglas
técnicas, los usos ceremoniales y rituales determinan en cada cultura
qué plantas se cultivan; cómo se despeja la tierra, se prepara y ferti-
liza el suelo; cómo, cuándo y quién celebra los actos mágicos y las
ceremonias religiosas; cómo, por último, se recolectan, distribuyen,

almacenan y consumen los frutos. Igualmente, el grupo de personas que es propietario del territorio, la siembra y el producto, y que trabaja en común, goza del resultado de sus trabajos y lo consume, siempre está bien definido.

Estas son las características de la institución de la agricultura tal como universalmente se encuentra dondequiera que el medio ambiente es favorable al cultivo del suelo y el nivel de la cultura lo suficientemente alto como para permitirlo. La identidad fundamental de este sistema organizado de actividades se debe fundamentalmente al hecho de que surge para la satisfacción de una profunda necesidad humana: la provisión regular de alimento básico de naturaleza vegetal. La satisfacción de esta necesidad mediante la agricultura, que asegura la posibilidad de control, regularidad de producción y abundancia relativa, es tan superior a cualquier otra actividad suministradora de comida que se vio obligada a difundirse o desarrollarse dondequiera que las circunstancias eran favorables y el nivel de la cultura lo suficiente alto.

La uniformidad fundamental de la agricultura institucionalizada se debe sin embargo a otro motivo: al principio de las posibilidades limitadas, expuesto por primera vez por Goldenweiser. Dada una necesidad cultural concreta, los medios para su satisfacción son pequeños en número y, por tanto, el dispositivo cultural que nace en respuesta a la necesidad está comprendido dentro de estrechos límites. Dada la necesidad humana de protección, armas rudimentarias y herramientas para explorar en la oscuridad, el material más adecuado es la madera; la única forma adecuada es la larga y fina, y que además resulta fácilmente accesible. Sin embargo es posible una sociología o teoría cultural sobre el bastón de caminar, pues el bastón exhibe una diversidad de usos, ideas y misteriosas asociaciones, y en sus desarrollos ornamentales, rituales y simbólicos se convierte en parte importante de una institución tal como la magia, la jefatura y la realeza.

Las verdaderas unidades componentes de las culturas que tienen un considerable grado de permanencia, universalidad e independencia son los sistemas organizados de actividades humanas llamados instituciones. Cada institución se centra alrededor de una necesidad fundamental, une permanentemente a un grupo de personas en una tarea cooperativa y tiene su cuerpo especial de doctrina y su técnica artesanal. Las instituciones no están correlacionadas de forma simple y directa con sus funciones: una necesidad no recibe satisfacción en una institución, sino que las instituciones presentan una pronunciada amalgama de funciones y tienen carácter sintético. El principio local o territorial y la relación mediante la procreación actúan como los factores integradores más importantes. Cada institución se basa en un substrato de material de medio ambiente compartido y de aparato cultural.

Sólo es posible definir la identidad cultural por cualquiera de los artefactos situándola dentro del contexto cultural de una institución, mostrando cómo funciona culturalmente. Un palo puntiagudo, es

decir, una lanza, que se utiliza como arma de caza conduce al estudio del tipo de caza que se practica en una comunidad dada, en la que funcionan los derechos legales de la caza, la organización del equipo cazador, la técnica, el ritual mágico, la distribución de la caza, así como la relación del concreto tipo de caza con otros tipos y la importancia general de la caza dentro de la economía de la tribu. Las canoas han solido utilizarse como rasgos característicos para el establecimiento de afinidades culturales y, de ahí, como pruebas de la difusión, porque la forma varía dentro de amplio abanico y presenta tipos de carácter sobresaliente, tales como la canoa con uno o dos flotadores, la balsa, el kayak, el catamarán o la canoa doble. Y sin embargo, estos complejos artefactos no pueden definirse sólo por la forma. La canoa, para la gente que la fabrica, posee, utiliza y valora, es fundamentalmente un medio para un fin. Tienen que atravesar una extensión de agua, bien porque viven en pequeñas islas o en viviendas sobre estacadas; o porque quieren comerciar o tener pescado o hacer la guerra; o por el deseo de explorar y de aventuras. El objeto material, la embarcación, su forma, sus peculiaridades, están determinados por el uso especial a que se destina. Cada uso dicta un sistema determinado de navegar, es decir, en primer lugar, la técnica de utilizar remos, remo timón, el mástil, el aparejo o las velas. Tales técnicas, sin embargo, se basan invariablemente en los conocimientos: principios de estabilidad, flotación, condiciones de velocidad y respuesta al timón. La forma y la estructura de la canoa están estrechamente relacionadas con la técnica y la forma de su utilización. Sin embargo, se dispone de innumerables descripciones de la simple forma y estructura de la canoa, mientras que se sabe poco sobre la técnica de navegación y la relación de ésta con el uso concreto a que se destina la canoa.

La canoa también tiene su sociología. Incluso cuando la tripula una sola persona, es una propiedad que se fabrica, se presta o se alquila, y en esto está invariablemente involucrado tanto el grupo como el individuo. Pero generalmente la canoa tiene que ser manejada por una tripulación y esto entraña la compleja sociología de la propiedad, de la división de funciones, de los derechos y de las obligaciones. Todo esto se vuelve más complicado por el hecho de que una gran embarcación tiene que fabricarse comunitariamente, y la producción y la propiedad suelen estar relacionadas. Todos estos hechos, que son complejos pero regulados, que presentan distintos aspectos, todos los cuales están relacionados según reglas concretas, determinan la forma de la canoa. La forma no puede tratarse como un rasgo independiente y autosuficiente, accidental y no pertinente, que se difunde solo sin su contexto. Todos los supuestos, argumentos y conclusiones relativos a la difusión de un elemento y a la expansión de una cultura en general, tendrán que modificarse una vez que se reconozca que lo que se difunden son las instituciones y no los rasgos, ni las formas ni los complejos fortuitos.

En la construcción de una canoa de altura hay determinados elementos estables de forma determinados por la naturaleza de la acción

para la que la embarcación es un instrumento. Hay ciertos elementos variables debidos bien a las posibilidades alternativas de solución o bien a detalles menos importantes asociados con una posible solución. Este es un principio universal que se aplica a todos los artefactos. Los productos que se utilizan para la satisfacción directa de las necesidades corporales o se consumen en el uso deben cumplir condiciones directamente planteadas por las necesidades corporales. Los comestibles, por ejemplo, están determinados dentro de ciertos límites por la fisiología; deben ser alimenticios, digeribles, no venenosos. Por supuesto, también están determinados por el medio ambiente y por el nivel de la cultura. Las viviendas, las ropas, los refugios, el fuego como fuente de calor, luz y sequedad, las armas, las embarcaciones y los caminos están determinados dentro de ciertos límites por las necesidades corporales a que están correlacionados. Los instrumentos, las herramientas o las máquinas que se utilizan para la producción de bienes tienen definida su naturaleza y su forma por el propósito para el que van a ser utilizados. Cortar o raspar, juntar o machacar, golpear o impeler, horadar o taladrar, definen la forma del objeto dentro de estrechos límites.

Pero se presentan variaciones dentro de los límites que impone la función principal, que hace que el carácter principal del artefacto se mantenga estable. No hay infinitas variaciones, sino que se presenta un tipo fijo, como si hubiera habido una elección y luego se adhiriera a ella. En cualquier comunidad marinera, por ejemplo, no se encuentra una infinita variedad de embarcaciones que vayan desde el simple tronco vaciado hasta la complicada canoa; la mayor parte de las veces se presentan unas pocas formas, distintas en tamaño y construcción y también en el marco y el propósito sociales, y cada forma tradicional se reproduce constantemente hasta en el menor detalle de la decoración y del proceso de construcción.

Hasta el momento la antropología ha concentrado su atención en estas regularidades secundarias de forma que no pueden ser explicadas por la función fundamental del objeto. La presencia regular de tales detalles de forma aparentemente accidentales ha planteado el problema de si se deben a invenciones independientes o a difusión. Pero muchos de estos detalles deben explicarse por el contexto cultural; es decir, la forma concreta en que un objeto es utilizado por un hombre o un grupo de personas, por las ideas, ritos y asociaciones ceremoniales que rodean su uso principal. La ornamentación de un bastón de caminar generalmente significa que ha recibido dentro de la cultura una asociación ceremonial o religiosa. Un palo de cavar puede ser pesado, puntiagudo o romo, según el tipo de suelo, las plantas que crezcan y el tipo de cultivo. La explicación de la canoa de los mares del Sur puede encontrarse en el hecho de que su disposición da mayor estabilidad, seguridad y manejabilidad, teniendo en cuenta las limitaciones en materiales y en técnica artesana de las culturas oceánicas.

La forma de los objetos culturales está determinada, por una parte, por las necesidades corporales directas y, por otra, por los usos

instrumentales, pero esta división en necesidades y usos no es completa ni satisfactoria. El bastón ceremonial que se utiliza como señal de rango o de cargo no es una herramienta ni una mercancía, y las costumbres, palabras y creencias no pueden remitirse a la fisiología ni al taller.

El hombre, como cualquier otro animal, debe alimentarse y reproducirse para continuar existiendo individual y racialmente. También debe tener refugios permanentes contra los peligros procedentes del medio ambiente físico, de los animales y de los otros seres humanos. Debe conseguirse todo un abanico de necesarias comodidades corporales: refugio, calor, lecho seco y medios de limpieza. La satisfacción eficaz de estas necesidades corporales primarias impone o dicta a cada cultura cierto número de aspectos fundamentales; instituciones para la nutrición, o la intendencia; instituciones para el emparejamiento y la reproducción; y organizaciones para la defensa y la comodidad. Las necesidades orgánicas del hombre constituyen los imperativos básicos que conducen al desarrollo de la cultura, en la medida en que obligan a toda comunidad a llevar a cabo cierto número de actividades organizadas. La religión o la magia, el mantenimiento de la ley o los sistemas de conocimiento y la mitología se presentan con tan constante regularidad en todas las culturas que puede concluirse que también son el resultado de profundas necesidades o imperativos.

El modo cultural de satisfacer estas necesidades biológicas del organismo humano creó nuevas condiciones y, de este modo, impuso nuevos imperativos culturales. Con insignificantes excepciones, el deseo de comida no lleva al hombre a un contacto directo con la naturaleza ni le fuerza a consumir los frutos tal como crecen en la selva. En todas las culturas, por simples que sean, el alimento básico se prepara y guisa y come según reglas estrictas dentro de un grupo determinado, y observando maneras, derechos y tabúes. Generalmente se obtiene por procedimientos más o menos complicados, que se llevan a cabo colectivamente, como en el caso de la agricultura, el intercambio, o algún otro sistema de cooperación social y distribución comunitaria. En todos los casos el hombre depende de aparatos o armas artificialmente producidos: los instrumentos agrícolas, las embarcaciones y los aparejos de pesca. Igualmente depende de la cooperación organizada y de los valores económicos y morales.

De este modo, a partir de la satisfacción de las necesidades fisiológicas nacen imperativos derivados. Puesto que esencialmente son medios para un fin, pueden ser denominados imperativos instrumentales de la cultura. Son tan indispensables para la intendencia humana, para la satisfacción de sus necesidades nutritivas, como la materia prima del alimento y los procedimientos de su ingestión. Pues el hombre está moldeado de tal forma que si se viera privado de su organización económica y de sus instrumentos perecería con la misma seguridad que si se le retirara la sustancia de sus alimentos.

Desde el punto de vista biológico, la continuidad de la raza puede lograrse de forma muy simple; bastaría con que la gente copulara,

produjera dos o en ocasiones más hijos por pareja, para asegurar que sobrevivieran dos individuos por cada dos que murieran. Si sólo la biología controlara la procreación humana, la gente se emparejaría según leyes fisiológicas, que son las mismas para todas las especies; produciría descendencia según el curso natural del embarazo y el alumbramiento; y la especie animal hombre tendría una típica vida familiar, fisiológicamente determinada. La familia humana, la unidad biológica, presentaría entonces la misma constitución a todo lo ancho de la humanidad. También quedaría fuera del campo de la ciencia de la cultura, como han postulado muchos sociólogos, singularmente Durkheim. Pero en lugar de esto, el emparejamiento, es decir, el sistema de hacer la corte, el amor y la selección de consortes está tradicionalmente determinado en todas las sociedades humanas por un cuerpo de costumbres culturales que prevalecen en cada comunidad. Existen reglas que prohíben el matrimonio de determinadas personas y que hacen deseable, si no obligatorio, que otras se casen; existen reglas de castidad y reglas de libertinaje; hay elementos estrictamente culturales que se mezclan con el impulso natural y producen un atractivo ideal que oscila de una sociedad y una cultura a otra. En lugar de la uniformidad biológicamente determinada, existen una enorme variedad de costumbres sexuales y dispositivos para hacer la corte que regulan el emparejamiento. Dentro de cualquier cultura humana, el matrimonio no es de ninguna forma una simple unión sexual o cohabitación de dos personas. Invariablemente es un contrato legal que determina el modo en que el marido y la esposa deben vivir juntos y las condiciones económicas de su unión, así como la cooperación en la propiedad, las mutuas contribuciones y las contribuciones de los respectivos parientes de cada consorte. Invariablemente es una ceremonia pública, un asunto de interés social, que implica a grandes grupos de personas así como a los actores principales. Su disolución también está sometida a reglas tradicionales fijas.

Tampoco la paternidad es una simple relación biológica. La concepción es objeto de un rico folklore tradicional en todas las comunidades humanas y tiene su aspecto legal en las reglas que discriminan los hijos concebidos en el matrimonio y de los que nacen fuera de él. El embarazo está envuelto en una atmósfera de reglas y valores morales. Por regla general, la madre que espera se ve obligada a llevar un modo de vida especial, rodeada de tabúes, todos los cuales tiene que observar a cuenta del bienestar del niño. Existe, pues, una maternidad anticipada, culturalmente establecida, que precede al hecho biológico. El alumbramiento es también un acontecimiento profundamente modificado por los concomitantes rituales, legales, mágicos y religiosos, en los que se moldean las emociones de la madre, sus relaciones con el hijo y las relaciones de ambos con el grupo social de acuerdo con una pauta tradicional concreta. Tampoco el padre es pasivo o indiferente al alumbramiento. La tradición define dentro de límites estrechos las obligaciones de los padres durante la primera parte del embarazo y la forma en que se dividen entre el

marido y la esposa, y en parte se trasladan incluso a algunos parientes más lejanos.

El parentesco, el lazo entre el niño y sus padres y parientes, nunca es un asunto dejado al azar. Su desarrollo está determinado por el sistema legal de la comunidad, que organiza sobre una pauta concreta todas las respuestas emocionales así como todas las obligaciones, actitudes morales y obligaciones consuetudinarias. La importante distinción entre parientes matrilineales y patrilineales, el desarrollo de relaciones de parentesco más amplias o clasificatorias, así como la formación de clanes o *sibs*, en los que grandes grupos de parientes son tratados hasta cierto punto como verdaderos parientes, constituyen modificaciones culturales del parentesco natural. De este modo, en las sociedades humanas, la procreación se convierte en un vasto esquema cultural. La necesidad racial de continuidad no se satisface por la mera acción de los impulsos fisiológicos y los procesos fisiológicos, sino mediante el funcionamiento de reglas tradicionales asociadas a un aparato de cultura material. El esquema procreador, además, se considera compuesto de varias instituciones componentes: la corte normativizada, el matrimonio, la paternidad, el parentesco y la pertenencia al clan. De la misma manera, el esquema nutritivo puede dividirse en instituciones consumidoras, es decir, la familia y el club con su refectorio de hombres; las instituciones productivas de la agricultura, la pesca y la caza tribal; y las instituciones distributivas, como los mercados y dispositivos comerciales. Los impulsos actúan en forma de órdenes sociales o culturales, que son las reinterpretaciones de los impulsos fisiológicos en términos de reglas sociales tradicionalmente sancionadas. El ser humano empieza a hacer la corte o a cavar el suelo, a hacer el amor o a ir de pesca o de caza, no porque lo mueva directamente el instinto, sino porque la rutina de su tribu le hace hacer estas cosas. Al mismo tiempo, la rutina tribal le asegura que sus necesidades fisiológicas serán satisfechas y que los medios culturales de satisfacción se conformarán a la misma pauta, con sólo pequeñas variaciones de detalle. El motivo directo de las acciones humanas se expresa en términos culturales y se atiene a una pauta cultural. Pero las exigencias culturales siempre ofrecen al hombre satisfacer sus necesidades de manera más o menos directa, y en conjunto el sistema de exigencias culturales de una sociedad dada deja muy pocas necesidades fisiológicas sin satisfacer.

En muchas instituciones humanas se produce una amalgama de funciones. La familia no es sólo una institución simplemente reproductora: es una de las principales instituciones nutricias y una unidad legal y económica, y muchas veces religiosa. La familia es el lugar donde se sirve a la continuidad cultural mediante la educación. Esta amalgama de funciones dentro de la misma institución no es fortuita. La mayor parte de las necesidades fundamentales del hombre están tan concatenadas que su satisfacción puede conseguirse mejor dentro del mismo grupo humano y mediante un aparato combinado de cultura material. Incluso la fisiología humana hace que el

nacimiento vaya seguido de la lactancia, y ésta va inevitablemente asociada a los tiernos cuidados de la madre al niño, que gradualmente se transforman en los primeros servicios educativos. La madre necesita un compañero varón y el grupo de parentesco debe convertirse en una asociación cooperativa y educativa. El hecho de que el matrimonio sea una relación económica educativa y procreadora influye profundamente en el noviazgo, y éste se convierte en una selección de compañerismo, trabajo común y responsabilidades comunes para toda la vida, de tal forma que el sexo debe combinarse con otras exigencias personales y culturales.

Educación significa entrenamiento en la utilización de instrumentos y bienes, en el conocimiento de la tradición, en el manejo del poder y la responsabilidad sociales. Los padres que desarrollan en su prole actitudes económicas, destrezas técnicas, obligaciones morales y sociales, también tienen que traspasarle sus posesiones, su status o su cargo. Por tanto, la relación doméstica implica un sistema de leyes de herencia, de filiación y de sucesión.

De este modo queda clarificada la relación entre la necesidad cultural, un hecho social total, por una parte, y los motivos individuales en que se transforma por otra. La necesidad cultural es la masa de condiciones que deben cumplirse si la comunidad ha de sobrevivir y continuar su cultura. Los motivos individuales, por otra parte, no tienen nada que ver con postulados tales como la continuidad de la raza o la continuidad de la cultura, ni siquiera con la necesidad de nutrición. Pocas personas, salvajes o civilizadas, se dan cuenta de que tales necesidades generales existen. El salvaje ignora o sólo es vagamente consciente de que el hecho del emparejamiento produce niños y que la comida sostiene al cuerpo. Lo que está presente para la conciencia individual es un apetito culturalmente conformado que impulsa a la gente, en ciertas estaciones, a buscar un compañero o bien, en determinadas circunstancias, a buscar frutos silvestres, cavar la tierra o ir de pesca. Los fines sociológicos nunca están presentes en los indígenas, y nunca se ha encontrado una legislación tribal en gran escala. Por ejemplo una teoría como la de Frazer relativa a los orígenes de la exogamia como un acto deliberado de la ley originaria resulta insostenible. A todo lo largo de la literatura antropológica existe una confusión entre necesidades culturales, que se manifiestan en vastos proyectos, esquemas o aspectos de la constitución social, y motivación consciente, que existe como un hecho psicológico en el entendimiento del miembro individual de la sociedad.

La costumbre, el modo normal de comportamiento que tradicionalmente se impone a los miembros de una comunidad, puede actuar o funcionar. El noviazgo, por ejemplo, no es más que una etapa del proceso culturalmente determinado de la procreación. Consiste en la masa de dispositivos que permiten una adecuada selección matrimonial. Dado que el contrato matrimonial varía considerablemente de una cultura a otra, las consideraciones de adecuación sexual, legal y económica también varían, y los mecanismos mediante los cuales

se combinan estos distintos elementos no pueden ser los mismos. Cualquiera que pueda ser la libertad sexual permitida, en ninguna sociedad humana se consiente que los jóvenes sean completamente indiscriminados o promiscuos en las experiencias amorosas sexuales. Se conocen tres grandes tipos de limitaciones: la prohibición del incesto, el respeto a las obligaciones matrimoniales anteriores y las reglas combinadas de exogamia y endogamia. La prohibición del incesto, con unas pocas excepciones insignificantes, es universal. Si pudiera demostrarse que el incesto es biológicamente pernicioso, la función de este tabú universal resultaría evidente. Pero los especialistas en la herencia no están de acuerdo sobre el asunto. No obstante, es posible demostrar que desde un punto de vista sociológico la función de los tabúes del incesto tiene gran importancia. El impulso sexual, que en general es una fuerza muy desordenada y socialmente destructiva, no puede penetrar en un sentimiento previamente existente sin dar lugar a un cambio revolucionario. El interés sexual, por tanto, es incompatible con cualquier forma de relación familiar, sea entre padres e hijos o entre hermanos y hermanas, pues estas relaciones se constituyen en el período presexual de la vida humana y se fundan en profundas necesidades fisiológicas de carácter no sexual. Si se permitiera que la pasión erótica invadiera los recintos del hogar no solamente crearía celos y elementos de competencia y desorganizaría la familia, sino que también subvertiría los lazos de parentesco más fundamentales sobre los que se basa el futuro desarrollo de todas las relaciones sociales. Dentro de cada familia sólo puede permitirse una relación erótica y ésta es la relación del marido y la esposa, que aunque desde un principio está construida a partir de elementos eróticos debe ajustarse muy sutilmente a las otras partes componentes de la cooperación doméstica. Una sociedad que permitiera el incesto no podría desarrollar familias estables; por tanto, quedaría privada de los más fuertes cimientos del parentesco y esto, en una sociedad primitiva, significaría la ausencia del orden social.

La exogamia elimina el sexo de todo un conjunto de relaciones sociales, aquellas que se producen entre los miembros masculinos y femeninos del mismo clan. Puesto que el clan constituye el grupo cooperativo típico, cuyos miembros están unidos por cierto número de intereses y actividades legales, ceremoniales y económicos, al quitar de la cooperación del trabajo diario un elemento destructivo y de competencia, la exogamia cumple una vez más una importante función cultural. La salvaguardia general de la exclusividad sexual del matrimonio establece esa relativa estabilidad del matrimonio que también es inevitable si la institución no ha de ser minada por los celos y desconfianzas del galanteo competitivo. El hecho de que ninguna de las reglas del incesto, la exogamia y el adulterio nunca funcionen con absoluta precisión y fuerza automática sólo refuerza la lógica de este argumento, pues lo más importante es la eliminación del funcionamiento abierto del sexo. La evasión subrepticia de las reglas y las ocasionales anulaciones en momentos ceremoniales ope-

ran como válvulas y reacciones de seguridad contra su severidad muchas veces fastidiosa.

Las reglas tradicionales determinan las ocasiones de hacer el amor, los métodos de aproximación y de galanteo, incluso los medios para atraer y gustar. La tradición también permite determinadas libertades e incluso excesos, aunque también les establece límites rigurosos. Estos límites determinan el grado de publicidad, de promiscuidad, de indecencias verbales y activas; determinan lo que se debe considerar normal y lo que se debe considerar perversión. En todo esto, los auténticos impulsos del comportamiento humano sexual no consisten en impulsos fisiológicos naturales, sino que se presentan a la conciencia humana en forma de mandamientos dictados por la tradición. La poderosa influencia destructiva del sexo tiene que contar con un juego libre dentro de unos límites. El principal tipo de libertad regulada es la libertad de copular que se deja a las personas solteras, que muchas veces es considerado equivocadamente como una supervivencia de la promiscuidad primitiva. Para apreciar la función de la relajación prenupcial, ésta debe ponerse en correlación con los hechos biológicos, con la institución del matrimonio y con la relación entre padres e hijos dentro de la familia. El impulso sexual que lleva a las personas a copular es extraordinariamente más poderoso que cualquier otro motivo. Allí donde el matrimonio es la condición indispensable para la copulación, el impulso que supera todas las demás consideraciones debe conducir a uniones que no son adecuadas ni estables, espiritual ni fisiológicamente. En las culturas más elevadas, el entrenamiento moral y la subordinación del sexo a intereses culturales más amplios funcionan como salvaguardias generales contra el dominio exclusivo del elemento erótico en el matrimonio, o bien los matrimonios culturalmente determinados, concertados por los padres o por las familias, aseguran la influencia de factores económicos y culturales sobre el simple erotismo. En ciertas comunidades primitivas así como en grandes sectores del campesinado europeo, el emparejamiento de prueba, como forma de asegurar la compatibilidad personal y también en gran medida como medio para eliminar la simple urgencia sexual, funciona como una salvaguardia de la institución del matrimonio permanente. Gracias a las libertades prematrimoniales durante el noviazgo, la gente deja de valorar el simple señuelo del atractivo erótico y, por otra parte, se ve cada vez más influida por las afinidades personales, si no existe incompatibilidad fisiológica. La función, pues, de la libertad prematrimonial consiste en que influye en la elección matrimonial, que se convierte en deliberada, basada en la experiencia y orientada por consideraciones más amplias y sintéticas que el ciego impulso sexual. Por tanto, la falta de castidad prematrimonial funciona como una forma de preparación del matrimonio, eliminando el impulso sexual crudo, empírico y no educado, y fundiendo este impulso con otros en una apreciación más profunda de la personalidad.

La *couvade*, el ritual simbólico mediante el cual un hombre imita el sobreparto mientras la esposa va a su trabajo, no es tampoco una

supervivencia, sino que puede explicarse funcionalmente por su contexto cultural.

En las ideas, costumbres y dispositivos sociales referentes a la concepción, el embarazo y el alumbramiento, el hecho de la maternidad está culturalmente determinado sobre todo por su naturaleza biológica. La paternidad se establece de forma simétrica, mediante reglas en las que el padre tiene que imitar en parte los tabúes, las observancias y reglas de conducta que tradicionalmente recaen sobre la madre y también que encargarse de determinadas funciones asociadas. El comportamiento del padre en el nacimiento está estrictamente determinado, y en todas partes, tanto si se le excluye de la compañía de la madre como si se le obliga a asistir, tanto si se le considera peligroso como indispensable para el bienestar de la madre y del niño, el padre tiene que asumir un rol concreto, estrictamente prescrito. Más adelante el padre comparte gran parte de las obligaciones de la madre; la sigue y la sustituye en gran parte de los tiernos cuidados que recaen sobre el infante. La función de la *couvade* consiste en establecer la paternidad social mediante la asimilación simbólica del padre a la madre. Lejos de ser una supervivencia o un rasgo muerto o inútil, la *couvade* es simplemente uno de los actos rituales creativos que están en la base de la institución de la familia. Su naturaleza puede comprenderse, no mediante aislamiento, sino situándolo dentro de las instituciones a las que pertenecen, comprendiéndolo como parte integrante de la institución de la familia.

Las terminologías clasificatorias se conciben como si al mismo tiempo reunieran un «plan inteligente» (en palabras de Morgan) para la clasificación de los parientes. En la teoría de Morgan se suponía que esta clasificación proporcionaba con precisión casi matemática los límites de la paternidad potencial. Según teorías más recientes, sobre todo la de Rivers, las terminologías clasificatorias fueron en algún momento la manifestación clara y real de anómalos matrimonios. Cualquiera que sea el aspecto concreto de las distintas teorías, el dato de las terminologías clasificatorias ha sido la fuente de un torrente de especulaciones sobre las etapas de la evolución del matrimonio, sobre las uniones anómalas, sobre la promiscuidad y la gerontocracia primitivas, sobre el clan u, otros esquemas procreativos comunitarios que en una u otra etapa ocupan el lugar de la familia. No obstante, pocos fueron los que investigaron seriamente la función actual de los términos clasificatorios. McLennan sugirió que podrían ser una forma simplemente educada de tratamiento, y en esto fue seguido por unos cuantos autores. Pero puesto que estas nomenclaturas están muy rígidamente adheridas y puesto que, como ha mostrado Rivers, están asociadas a concretos status sociales, la explicación de McLennan tiene que ser descartada.

Las terminologías clasificatorias, no obstante, cumplen una función muy importante y muy concreta, que sólo puede apreciarse a partir de un cuidadoso estudio de cómo los términos desarrollan significado durante la historia biográfica de un miembro de la tribu. El primer significado que adquiere el niño es siempre individual. Se

basa en las relaciones personales con el padre y la madre, con los hermanos y hermanas. Siempre se adquiere un completo equipo de términos familiares, con significados individuales bien determinados, antes que cualquier otro desarrollo lingüístico. Pero luego tiene lugar una serie de extensiones del significado. Las palabras padre y madre se aplican primero a la hermana de la madre y al hermano del padre, respectivamente, pero se aplican a estas personas de manera francamente metafórica, es decir, con un significado ampliado y distinto, que de ninguna forma interfiere u obstaculiza el significado original cuando se aplica a los padres originales. La extensión tiene lugar porque, en una sociedad primitiva, los parientes más próximos tienen la obligación de actuar como sustitutos de los padres, de sustituir a los progenitores de los niños en caso de muerte o ausencia, y en todos los casos deben compartir sus obligaciones en una considerable medida. Sin embargo, hasta que no tenga lugar una completa adopción, los parientes sustitutivos no reemplazan a los originales y en ningún caso se confunden o identifican los dos conjuntos. Simplemente se asimilan de forma parcial. El acto de nombrar a las personas siempre es un acto semilegal, especialmente en las comunidades primitivas. Así como en las ceremonias de adopción se imita el nacimiento verdadero, en la *couvade* se simula un alumbramiento, en el acto de la hermandad de sangre hay ficciones tales como el intercambio de sangre, en el matrimonio una atadura, unión u obligación simbólica o un acto de comida común y aparición pública común a veces, igualmente aquí una relación derivada, parcialmente establecida, se caracteriza por el acto de la imitación verbal en el nombramiento. La función del uso verbal clasificatorio consiste, pues, en establecer los derechos legales de la paternidad y maternidad delegada mediante la metáfora unitiva de la extensión de los términos de parentesco. El descubrimiento de la función de la terminología clasificatoria abre un conjunto de nuevos problemas: el estudio de la situación inicial del parentesco, de la extensión del significado del parentesco, del parcial hacerse cargo de las obligaciones de parentesco y de los cambios producidos en las anteriores relaciones por tales extensiones. Se trata de problemas empíricos que no llevan a la mera especulación, sino a un estudio más completo de los hechos que se producen sobre el terreno de investigación. Al mismo tiempo, el descubrimiento de la función del uso de la terminología clasificatoria en términos de la realidad sociológica actual corta las razones en las que se basaban series enteras de especulaciones según las cuales las nomenclaturas salvajes debían explicarse como supervivencias de etapas anteriores del matrimonio humano.

El aparato de la domesticidad influye en el aspecto moral o espiritual de la vida familiar. Su substrato material consiste en los alojamientos, los dispositivos internos, los aparatos de cocina y los instrumentos domésticos y también el modo de asentamiento, es decir, la forma en que se reparten los alojamientos sobre el territorio. Este substrato material entra de la forma más sutil en la textura de la vida familiar e influye profundamente en sus aspectos legales, econó-

micos y morales. La constitución de una familia característica de una cultura va profundamente asociada al aspecto material del interior del alojamiento, tanto si se trata de un rascacielos como de un refugio, de un suntuoso apartamento o de un cobertizo. Existe un infinito campo de asociaciones personales íntimas en el hogar desde la infancia y adolescencia, a través de la pubertad y el despertar emocional, la etapa de noviazgo y el principio de la vida matrimonial, hasta la ancianidad. Estas implicaciones sentimentales y románticas de estos hechos se reconocen, en la cultura contemporánea, en la preservación y culto de los lugares de nacimiento y hogares de los grandes hombres. Pero aunque se conoce gran parte de la tecnología de la construcción de viviendas e incluso de la estructura de las casas en diversas culturas, y aunque también se conoce mucho sobre la constitución de la familia, pocas descripciones se ocupan de la relación entre la forma de alojamiento y la forma de los dispositivos domésticos, por una parte, y la constitución de la familia, por otra, y sin embargo tales relaciones existen. El solar familiar aislado, distante de todos los demás, produce una familia fuertemente unida, autosuficiente económicamente, así como moralmente independiente. Las casas autónomas reunidas en comunidades de aldea permiten una textura mucho más apretada del parentesco derivado y una mayor amplitud de la cooperación local. Las casas compuestas de familias unidas, especialmente cuando están unidas bajo un propietario, constituyen las bases necesarias para una familia extendida o *Grossfamilie*. Las grandes casas comunitarias donde sólo los distintos hogares o porciones diferencian a las distintas familias componentes colaboran a un sistema de parentesco aun más entrelazado. Por último, la existencia de clubes especiales, donde los hombres, los solteros o las muchachas no casadas de la comunidad duermen, comen o guisan juntos, está evidentemente correlacionada con la estructura general de una comunidad en la que el parentesco se complica por grados de edad, sociedades secretas y otras asociaciones masculinas o femeninas, y generalmente también está correlacionado con la presencia o ausencia de libertad sexual.

Cuanto más se sigue la correlación entre la sociología y la forma de los asentamientos y alojamientos, mejor se comprende cada parte. Mientras que, por una parte, la forma de los dispositivos materiales recibe su única significación a partir de su contexto sociológico, por otra parte toda la determinación objetiva de los fenómenos sociales y morales puede definirse y describirse mejor en términos de substrato material, dado que éste moldea e influye en la vida social y espiritual de una cultura. Los dispositivos del interior de la casa también muestran la necesidad de un estudio paralelo y en correlación de lo material y lo espiritual. El escaso mobiliario, el hogar, los bancos de dormir, las esteras y colgadores de una choza indígena muestran una simplicidad, incluso una pobreza de forma que, no obstante, se vuelve inmensamente significativa con ayuda de la profundidad y la clasificación de la asociación sociológica y espiritual. El hogar, por ejemplo, cambia poco de forma; desde el punto de vista me-

ramente técnico, bastan unas pocas indicaciones sobre cómo se colocan las piedras, cómo se expulsa el humo, cómo se utiliza el fuego para calentar o para iluminar, cómo se disponen los soportes para guisar. Pero incluso al exponer estos simples detalles, uno se ve arrastrado al estudio de los usos característicos del fuego, a las indicaciones de las actitudes y emociones humanas; en resumen, al análisis de las costumbres sociales y morales que se constituyen alrededor del hogar. Pues el hogar es el centro de la vida doméstica; y la manera en que se utiliza, las costumbres para encenderlo, mantenerlo y extinguirlo, el culto doméstico que suele desarrollarse a su alrededor, la mitología y la significación simbólica del hogar, son datos indispensables para el estudio de la domesticidad y de su lugar dentro de la cultura. En las islas Trobriand, por ejemplo, el hogar tienen que situarse en el centro, para evitar los hechizos, que son especialmente eficaces si utilizan el humo para entrar desde fuera. El hogar es una propiedad especial de las mujeres. Hasta cierto punto, guisar es tabú para los hombres y su proximidad contamina los alimentos vegetales no guisados. De ahí que exista una división entre almacenes y casas de guisar en las aldeas. Todo esto hace que el simple dispositivo material de una casa sea una realidad social, moral, legal y religiosa.

El dispositivo de los bancos para dormir está correlacionado con el lado sexual y de parentesco de la vida matrimonial, con el tabú del incesto y la necesidad de casas para los solteros; el acceso a la casa está correlacionado con el aislamiento de la vida familiar, con la propiedad y la moralidad sexual. En todas partes la forma se hace más y más significativa conforme se comprende mejor la relación entre las realidades sociológicas y su substrato material. Las ideas, las costumbres y las leyes codifican y determinan los dispositivos materiales, mientras que estos últimos son los principales aparatos que moldean a cada nueva generación en la pauta tradicional típica de su sociedad.

Las necesidades biológicas fundamentales de una comunidad, es decir, las condiciones en que una cultura puede prosperar, desarrollarse y continuar, se satisfacen de una forma indirecta que impone condiciones secundarias o derivadas. Estas pueden designarse como imperativos instrumentales de la cultura. El conjunto de la masa de cultura material debe producirse, mantenerse, distribuirse y utilizarse. Por tanto, en cada cultura se encuentra un sistema de reglas o mandamientos que determina las actividades, los usos y los valores mediante los cuales se produce, almacena y reparte la comida, se manufacturan, poseen y utilizan los bienes, se preparan e incorporan las herramientas a la producción. La organización económica es indispensable para cualquier comunidad, y la cultura siempre debe mantenerse en contacto con este substrato material.

Entre los primitivos más inferiores existe cooperación regulada incluso en actividades tan simples como la búsqueda de alimentos. A veces tienen que abastecer a grandes reuniones tribales y ello exige un complicado sistema de intendencia. Existe división del trabajo

dentro de la familia y la cooperación de las familias dentro de la comunidad local nunca es un asunto económico sencillo. El mantenimiento del principio utilitario de la producción está estrechamente vinculado a actividades artísticas, mágicas, religiosas y ceremoniales. La propiedad primitiva de la tierra, de la posesión personal y de los distintos medios de producción es mucho más complicada de lo que suponía la vieja antropología, y el estudio de la economía primitiva está desarrollando un considerable interés por lo que podría denominarse las primeras formas del derecho civil.

Cooperación significa sacrificio, esfuerzo, subordinación de las inclinaciones y de los intereses privados a los fines comunes de la comunidad, la existencia de coacción social. La vida en común propicia distintas tentaciones, especialmente a impulsos del sexo, y como consecuencia, se hace inevitable un sistema de prohibiciones y coacciones, así como de reglas obligatorias. La producción económica proporciona al hombre las cosas deseadas y valoradas, no indiscriminadamente accesibles para uso y disfrute por todo el mundo por igual, y es por ello que surgen y se hacen cumplir las reglas de la propiedad, de la posesión y del uso. La organización concreta entraña diferencias de rango, liderazgo, status e influencia. La jerarquía desarrolla las ambiciones sociales y exige salvaguardias que se sancionan de manera efectiva. Todo este conjunto de problemas ha sido señaladamente omitido porque la ley y sus sanciones, en la sociedad primitiva, raramente están personificadas en instituciones especiales. La legislación, las sanciones legales y la administración efectiva de las reglas tribales suelen llevarse a cabo muchas veces como subproductos de otras actividades. El mantenimiento de la ley suele ser una de las funciones secundarias o derivadas de instituciones como la familia, la comunidad local y la organización tribal. Pero aunque no estén contenidas en un cuerpo específico de reglas codificadas ni tampoco desempeñadas por grupos especialmente organizados de personas, las sanciones de la ley primitiva funcionan sin embargo de forma concreta y desarrollan rasgos concretos en las instituciones a que pertenecen. Pues es esencialmente incorrecto sostener que, como se ha hecho con frecuencia, la ley primitiva funciona automáticamente y el salvaje es por naturaleza un ciudadano que se somete a la ley. Las reglas de conducta deben ser grabadas en cada nueva generación mediante la educación; es decir, debe asegurarse la continuidad de la cultura a través de la instrumentalización de la tradición. La primera condición es la existencia de signos simbólicos mediante los cuales pueda traspasarse de una generación a otras la experiencia acumulada. El lenguaje constituye el tipo más importantes de tales signos simbólicos. El lenguaje no contiene la experiencia; más bien es un sistema de hábitos sonoros que acompaña al desarrollo de la experiencia cultural de toda comunidad humana y se convierte en parte integrante de esta experiencia cultural. En las culturas primitivas, la tradición se mantiene oral. El habla de una comunidad primitiva está llena de dichos establecidos, máximas, reglas y reflexiones que traspasan de forma estereotipada la sabiduría de

una generación a otra. Los cuentos populares y la mitología constituyen otro aspecto de la tradición verbal. En las culturas más elevadas se añade la escritura para transportar la tradición oral. El no haberse dado cuenta de que el lenguaje es una parte integrante de la cultura ha llevado a vagos, metafóricos y equivocados paralelos entre las sociedades animales y la cultura humana, que han perjudicado mucho a la sociología. Si se comprendiera claramente que la cultura no existe sin el lenguaje, el estudio de las comunidades animales dejaría de formar parte de la sociología y las adaptaciones de los animales a la naturaleza se distinguirían claramente de la cultura. En la sociedad primitiva, la educación raramente implica instituciones especiales. La familia, el grupo parientes consanguíneos, la comunidad local, los grados de edad, las sociedades secretas, los campos de iniciación, los grupos profesionales o gremios de técnicos, la habilidad mágica o religiosa, son las instituciones que corresponden, en algunas de sus funciones derivadas, a las escuelas de las culturas más avanzadas.

Los tres imperativos instrumentales, la organización económica, la ley y la educación, no agotan todo lo que la cultura entraña en su satisfacción indirecta de las necesidades humanas. La magia y la religión, el conocimiento y el arte, forman parte del esquema universal que subyace a todas las culturas concretas y puede decirse que nacen en respuesta de un imperativo integrador o sintético de la cultura humana.

A pesar de las diversas teorías sobre el carácter específico, no empírico y prelógico de la mentalidad primitiva, no cabe duda de que tan pronto como el hombre desarrolló el dominio del medio ambiente mediante la utilización de utensilios, y tan pronto como apareció el lenguaje, también debió existir un conocimiento primitivo de carácter esencialmente científico. Ninguna cultura podría sobrevivir si sus artes y oficios, sus armas y propósitos económicos se basaran en concepciones y doctrinas místicas y no empíricas. Cuando uno se aproxima a la cultura humana por este lado pragmático y tecnológico, se descubre que el hombre primitivo es capaz de una observación exacta, de perfectas generalizaciones y de razonamiento lógico en todos los asuntos que afectan a sus actividades normales y son básicos para su producción. El conocimiento, pues, es una necesidad absoluta derivada de la cultura. No obstante, es más que un medio para un fin y, por tanto, no se clasificó entre los imperativos instrumentales. Su lugar en la cultura, su función, es ligeramente diferente al de la producción, la ley o la educación. Los sistemas de conocimiento sirven para conectar distintos tipos de comportamientos; traspasan los resultados de las experiencias pasadas a las futuras empresas y reúnen los elementos de la experiencia humana permitiendo que el hombre coordine e integre sus actividades. El conocimiento es una actitud mental, una diátesis del sistema nervioso que permite que el hombre lleve a cabo el trabajo que la cultura le asigna. Su función consiste en organizar e integrar las actividades indispensables de la cultura.

La corporización material del conocimiento consiste en la masa de artes y oficios, de procedimientos técnicos y de reglas de artesanía. Más específicamente, en las culturas más primitivas y evidentemente en las más elevadas, existen utensilios especiales del conocimiento: diagramas, modelos topográficos, medidas, ayudas para la orientación o para contar.

La conexión entre el pensamiento indígena y el lenguaje abre importantes problemas de función. La abstracción lingüística, las categorías de espacio, tiempo y relación, y los medios lógicos para expresar la concatenación de las ideas constituyen puestos extraordinariamente importantes, y el estudio de cómo funciona el pensamiento a través del lenguaje de cualquier cultura sigue siendo un terreno virgen de la lingüística cultural. Cómo funciona el lenguaje primitivo, dónde está incorporado, cómo se relaciona con la organización social, con la religión y la magia primitivas, constituyen importantes problemas de la antropología funcional.

Por la misma premeditación y previsión que proporciona, la función integradora del conocimiento crea nuevas necesidades, es decir, impone nuevos imperativos. El conocimiento concede al hombre la posibilidad de planificar por adelantado, de abarcar un vasto espacio de tiempo y espacio; permite un amplio campo de variaciones a sus esperanzas y deseos. Pero por mucho que el conocimiento y la ciencia ayuden al hombre, permitiéndole conseguir lo que desea, son completamente incapaces de controlar la suerte, de eliminar accidentes, de adivinar un giro inesperado de los acontecimientos naturales o bien de hacer que el trabajo manual humano sea digno de confianza y adecuado para todas las exigencias prácticas. En este campo, mucho más práctico, concreto y circunscrito que el de la religión, se desarrolla un tipo especial de actividades rituales que la antropología etiqueta colectivamente como magia.

La más azarosa de todas las empresas humanas conocidas por el hombre primitivo es la navegación. Para la preparación de su embarcación y el trazado de sus planes, el salvaje se dirige a la ciencia. La obra cuidadosa así como el inteligentemente organizado trabajo de la construcción y de la navegación dan testimonio de la confianza del salvaje en la ciencia y de su sometimiento a ella. Pero es posible que los vientos adversos o la falta de viento, el mal tiempo, las corrientes y los arrecifes desbaraten sus mejores planes y sus más cuidados preparativos. Tiene que admitir que ni sus conocimientos ni sus esfuerzos más cuidadosos son una garantía del éxito. Algo inexplicable suele penetrar y frustrar sus previsiones. Pero aunque inexplicable, parece tener sin embargo, un profundo significado, y actuar o comportarse con alguna intención. La secuencia, la concatenación significativa de acontecimientos, parece contener alguna coherencia lógica interna. El hombre siente que no puede hacer nada por combatir este misterioso elemento o fuerza, y ayudar y favorecer a su suerte. Existen siempre, por tanto, sistemas de superstición, de ritual más o menos desarrollado, asociados a la navegación, y en las comunidades primitivas la magia de las embarcaciones está muy

desarrollada. Los que están familiarizados con alguna buena magia tienen, en virtud de ello, valentía y confianza. Cuando se utilizan las canoas para la pesca, los accidentes y la buena o mala suerte pueden referirse no sólo al transporte, sino también al hallazgo del pescado y a las condiciones de captura. En el comercio, sea marítimo o entre vecinos próximos, la suerte puede favorecer o impedir los fines y deseos humanos. En consecuencia, ha tenido un fuerte desarrollo tanto la magia de la pesca como la magia del comercio.

Igualmente en la guerra, el hombre, por primitivo que sea, sabe que las armas de ataque y de defensa bien hechas, la estrategia, la fuerza del número y la fuerza de los individuos aseguran la victoria. Sin embargo, a pesar de todo esto, lo imprevisto y accidental ayuda incluso al más débil a la victoria cuando el combate se lleva a cabo por la noche, cuando son posibles las emboscadas, cuando las condiciones del encuentro favorecen obviamente a un bando a expensas del otro. La magia se utiliza como algo que, por encima del equipo y la fuerza del hombre, ayuda a dominar los accidentes y a engañar a la suerte. También en el amor existe una cualidad inexplicable de éxito o de predestinación al fracaso que parece ir acompañada de alguna fuerza independiente de la atracción ostensible y de los planes y dispositivos mejor preparados. La magia participa para asegurar algo que cuenta por encima de las cualidades visibles y contabilizables.

Para su bienestar, el hombre primitivo depende de sus ocupaciones económicas de tal manera que siente la mala suerte de forma muy dolorosa y directa. Entre las personas que dependen de sus campos o de sus huertos, invariablemente está bien desarrollado lo que se podría denominar el conocimiento agrícola. Los indígenas conocen las propiedades del suelo, la necesidad de una cuidadosa limpieza de la selva y los matojos, de fertilizar con cenizas y de sembrar de forma adecuada. Pero por bien escogido que esté el emplazamiento y por bien trabajados que estén los huertos, se producen calamidades. La sequía o el diluvio aparecen en los momentos más inapropiados y destruyen los frutos por completo, o bien los añublos, los insectos o los animales salvajes los disminuyen. O bien en otros años, cuando el hombre es consciente de que sólo obtendrá un pobre fruto, todo se produce de forma tan suave y próspera que unos inesperados buenos rendimientos premian al agricultor que no lo merece. Los temidos elementos de la lluvia y el sol, las plagas y la fertilidad parecen estar controlados por una fuerza que está más allá de la experiencia y el conocimiento humano ordinarios, y el hombre recurre, una vez más, a la magia.

En todos estos ejemplos aparecen los mismos factores. La experiencia y la lógica enseñan al hombre que, dentro de determinados límites, el conocimiento es soberano; pero que más allá de ellos no se puede hacer nada con esfuerzos prácticos de fundamento racional. Sin embargo, él se rebela contra la inacción porque, aunque se da cuenta de su impotencia, se siente igualmente impelido a la acción por un intenso deseo y por fuertes emociones. Y tampoco es

posible la total inacción. Una vez se ha embarcado para un largo viaje o se encuentra en medio de un combate o a mitad de camino del ciclo de desarrollo de los huertos, el indígena trata de hacer que su canoa sea más marinera mediante encantos o de expulsar a las langostas y los animales salvajes mediante un ritual o de vencer a sus enemigos con ayuda de una danza.

La magia cambia en la forma; varía de fundamento; pero existe en todas partes. En las sociedades modernas, la magia está asociada con encender un tercer cigarrillo con la misma cerilla, con la caída de la sal y la necesidad de tirarla por encima del hombro izquierdo, con los espejos rotos, con pasar por debajo de una escalera, con la luna nueva vista a través de un cristal o en la mano izquierda, con el número trece o con el martes. Estas son supersticiones de poca importancia que simplemente parecen vegetar entre la intelligentsia del mundo occidental. Pero estas supersticiones y sistemas mucho más desarrollados también persisten tenazmente y reciben serio crédito entre las modernas poblaciones urbanas. La magia negra se practica en los barrios pobres de Londres por el clásico método de destruir el retrato del enemigo. En las ceremonias matrimoniales, se consigue buena suerte para la pareja de casados mediante la estricta observancia de varios métodos mágicos tales como arrojar la zapatilla y la lluvia de arroz. Entre los campesinos de la Europa central y oriental, todavía florece la magia elaborada y se trata a los niños con ayuda de brujas y brujos. Existen personas de las que se suponen que tienen poder para impedir que las vacas den leche, para inducir al ganado a que se multiplique indebidamente, para producir lluvia y sol, y para hacer que la gente se ame o se odie. Los santos de la iglesia católica romana se convierten, en la práctica popular, en pasivos cómplices de la magia. Son golpeados, adulados y llevados de un sitio a otro. Pueden traer lluvia si se les sitúa en el campo, para los flujos de lava al enfrentarlos y detener el progreso de una enfermedad, o de un añublo, o de una plaga de insectos. La utilización práctica que se hace de ciertos rituales u objetos religiosos convierte a su función en mágica. Pues la magia se distingue de la religión en que la última crea valores y se atiene directamente a fines, mientras que la magia consta de actos que tienen un valor práctico utilitario y sólo son eficaces como medios para un fin. De este modo, el objeto o tema estrictamente utilitario de un acto y su función directa e instrumental lo convierten en magia, y la mayor parte de las religiones modernas establecidas albergan en su interior, dentro del ritual e incluso en su ética, una buena cantidad de cosas que en realidad pertenecen a la magia. Pero la magia moderna no sólo sobrevive en forma de las supersticiones menores o dentro del cuerpo de los sistemas religiosos. Siempre que hay peligro, incertidumbre, gran incidencia de la suerte y el accidente, incluso en formas de actividad completamente modernas, la magia fructifica. El jugador de Montecarlo, del hipódromo o de cualquier lotería nacional desarrolla sistemas. El automovilismo y la moderna navegación exigen mascotas y desarrollan supersticiones. Alrededor de cada

tragedia marítima sensacionalista se ha formado un mito que presenta las mismas misteriosas indicaciones mágicas o da razones mágicas para la tragedia. La aviación está desarrollando sus supersticiones y su magia. Muchos pilotos se niegan a aceptar al pasajero que viste algo de color verde, a salir de viaje en martes o encender tres cigarrillos con la misma cerilla cuando están en el aire, y su sensibilidad a la superstición parece aumentar con la altura. En todas las grandes ciudades de Europa y América puede comprarse la magia de quirománticos, clarividentes y otros adivinos que predicen el futuro, dan consejos prácticos para la conducta afortunada y venden al por menor aparatos rituales como amuletos, mascotas y talismanes. No obstante, tanto en la civilización como entre los salvajes, el campo más poderoso de la magia es el de la salud. También en esto las antiguas y venerables religiones se prestan fácilmente a la magia. El catolicismo romano abre sus sagradas reliquias y los lugares de culto al peregrino achacoso, y las curaciones por la fe también florecen en otras iglesias. La principal función de la *Christian Science* es la expulsión mental de la enfermedad y el decaimiento; su metafísica es fuertemente pragmática y utilitaria y su ritual consiste esencialmente en medios para el fin de la salud y la felicidad. El abanico ilimitado de remedios y bendiciones, osteopatía y quiropráctica, dietética y curación por el sol, el agua fría, el jugo de uva o de limón, alimentos crudos, inanición, alcohol o su prohibición, todos y cada uno invariablemente tienen algo de magia. Los intelectuales todavía se someten a Coué y Freud, a Jaeger y Kneipp, al culto al sol, ya sea directo o mediante la lámpara de mercurio, por no mencionar el género de cabecera del especialista bien pagado. Es muy difícil descubrir dónde acaba el buen sentido y dónde comienza la magia.

El salvaje no es no más racional ni más supersticioso que el hombre moderno. Es más limitado, menos susceptible de tener imaginaciones libres y a ser engañado por las nuevas invenciones. Su magia es tradicional y tiene su plaza fuerte de conocimientos, su tradición empírica y racional de ciencia. Dado que el carácter supersticioso o prelógico del hombre primitivo ha sido tan resaltado, es necesario trazar con claridad la línea divisoria entre la ciencia y la magia primitivas. Existen dominios donde la magia nunca penetra. Hacer fuego, la cestería, la verdadera producción de utensilios de piedra, la fabricación de cuerdas o esteras, guisar y todas las pequeñas actividades domésticas, aunque sean extraordinariamente importantes, no están nunca asociadas a la magia. Algunas pertenecen al centro de las prácticas religiosas y de la mitología, como por ejemplo el fuego, guisar, o los utensilios de piedra; pero la magia nunca está relacionada con su fabricación. La razón es que basta con la habilidad normal dirigida por un buen conocimiento para poner al hombre en el buen camino y darle la certeza de un control correcto y completo de estas actividades.

En algunas ocupaciones, la magia se utiliza en determinadas condiciones y en otras permanece ausente. En una comunidad marítima

que depende de los productos del mar, nunca hay una magia relacionada con la recolección de conchas marinas o con la pesca mediante veneno, encañizadas y trampas, en la medida en que estos métodos son de toda confianza. En cambio, cualquier tipo de pesca peligrosa, azaroso e incierto está rodeado de ritual. En la caza, las formas simples y seguras de atrapar o matar solamente están controladas por el conocimiento y la habilidad; pero en cuanto haya algún peligro o incertidumbre relacionados con una provisión importante de caza, inmediatamente aparece la magia. La pesca costera, en la medida en que es perfectamente segura y fácil, no prescribe ninguna magia. Las expediciones ultramarinas invariablemente van ligadas a ceremonias y ritual. El hombre recurre a la magia sólo cuando la suerte y las circunstancias no están completamente controladas por el conocimiento.

Esto se aprecia mejor en lo que se podría denominar los sistemas de magia. La magia sólo puede relacionarse de forma laxa y caprichosa con su marco práctico. Un cazador puede utilizar ciertas fórmulas y ritos y otro ignorarlos; o bien el mismo individuo puede aplicar sus conjuros en una ocasión y no en otra. Pero existen formas de actividad en las que debe utilizarse la magia. En una gran empresa tribal, como la guerra, o una expedición marítima arriesgada o en un largo viaje o al emprender una gran caza o una peligrosa expedición de pesca, o bien en el ciclo normal de los huertos, que por regla general es vital para la comunidad, la magia suele ser obligatoria. Se produce según un orden fijo, concatenado con los acontecimientos prácticos, y los dos órdenes, mágico y práctico, dependen el uno del otro y constituyen un sistema. Tales sistemas de magia parecen a primera vista inextricables mezclas de trabajo eficaz y prácticas supersticiosas, y de esta manera parecen proporcionar un incontestable argumento a favor de las teorías según las cuales la magia y la ciencia, en las condiciones de los primitivos, están tan fusionadas que no se pueden separar. No obstante, un análisis más completo demuestra que la magia y el trabajo práctico son completamente independientes y nunca se confunden.

Pero la magia nunca se utiliza para sustituir al trabajo. En la agricultura, la operación de cavar o de despejar la tierra o la solidez de las vallas o la calidad de los soportes nunca se rehuye en razón de que se haya practicado sobre ellos una magia más fuerte. El indígena sabe muy bien que la construcción mecánica debe ser hecha por el trabajo humano según las estrictas reglas de la artesanía. Sabe que todos los procesos que ha habido en el suelo pueden ser controlados por el esfuerzo humano, hasta una cierta medida y no más allá, y es sólo en ese más allá donde trata de influir mediante la magia. Pues su experiencia y su razón le dicen que en determinados casos sus esfuerzos y su inteligencia no son un aval de ninguna clase. Por otra parte, sabe que la magia ayuda; eso le dice por lo menos su tradición.

En la magia de la guerra y del amor, de las expediciones comerciales y de la pesca, de la navegación y de la fabricación de canoas,

las reglas de la experiencia y de la lógica se aplican igualmente de forma tan estricta como las que se refieren a la técnica, y el conocimiento y la técnica reciben el debido crédito por todos los buenos resultados que pueden atribuírsele. El salvaje sólo intenta controlar mediante la magia los resultados inexplicables, que un observador exterior atribuiría a la suerte, al gancho para hacer las cosas con éxito, al azar o a la fortuna.

La magia, por tanto, lejos de ser la ciencia primitiva, es el resultante del claro reconocimiento de que la ciencia tiene sus límites y de que el entendimiento y la habilidad humanas a veces son impotentes. Por toda su apariencia de megalomanía, por todo lo que parece ser una declaración de la «omnipotencia del pensamiento», como recientemente ha sido definida por Freud, la magia tiene mayor afinidad con una explosión emocional, con los sueños diurnos, con los deseos fuertes e irrealizables.

Afirmar con Frazer que la magia es pseudociencia sería reconocer que la magia no es en realidad la ciencia primitiva. Implicaría que la magia tiene afinidad con la ciencia o, al menos, que es el material bruto a partir del cual se desarrolla la ciencia, implicaciones que son insostenibles. El ritual de la magia presenta importantes características que han hecho posible que muchos autores afirmen, desde Grimm y Tylor hasta Freud y Lévy-Bruhl, que la magia ocupa el lugar de la ciencia primitiva.

Indiscutiblemente, la magia está dominada por el principio de simpatía: lo mismo produce lo mismo; el todo se ve afectado si el hechicero actúa sobre una parte de él; pueden impartirse influencias ocultas mediante contagio. Si nos concentramos sólo en la forma del ritual, podemos concluir legítimamente con Frazer que la analogía entre las concepciones científica y mágica es estrecha y que los distintos casos de magia por simpatía son aplicaciones erróneas de una u otra de las dos grandes leyes fundamentales del pensamiento, a saber, la asociación de ideas por similitud y la asociación de ideas por contigüidad en el espacio o en el tiempo.

Pero el estudio de la función de la ciencia y de la función de la magia hace dudar de la suficiencia de estas conclusiones. La simpatía no se cuenta entre las bases de la ciencia pragmática, ni siquiera en las condiciones más primitivas. El salvaje sabe científicamente que una pequeña vara puntiaguda de madera dura frotada o golpeada contra un trozo de madera blanda y quebradiza, estando ambas piezas secas, produce fuego. También sabe que debe utilizarse una velocidad de movimiento fuerte, enérgica y creciente, que en la acción debe producirse yesca, mantenerse fuera del viento y la chispa aventarse inmediatamente para que se transforme en una brasa y ésta en una llama. No hay ninguna simpatía, ni similitud, no se toma una parte en vez del todo, ni hay contagio. La única asociación o conexión es la empírica concatenación de los acontecimientos naturales correctamente observada y entramada. El salvaje sabe que un arco fuerte bien manejado lanza una flecha veloz, que una viga ancha produce estabilidad y luz, un casco bien formado

incrementa la velocidad de su canoa. Aquí no hay asociación de ideas por similitud, ni contagio, ni *pars pro toto*. El indígena coloca un brote de ñame o banana en el adecuado trozo de tierra. Lo riega o humedece a menos que esté bien empapado de lluvia. Escarda la tierra a su alrededor y sabe perfectamente que si no se presentan calamidades inesperadas la planta crecerá. Además, no existe principio afín al de simpatía que vaya incluido en esta actividad. Crea condiciones que son perfectamente científicas y racionales y deja que la naturaleza haga su parte. Por tanto, en la medida en que la magia consiste en la implantación de la simpatía, en la medida en que está controlada por la asociación de ideas, difiere radicalmente de la ciencia; y al analizar la similitud de forma entre la magia y la ciencia se revela como meramente aparente, no real.

El rito simpático, aunque es un elemento muy prominente de la magia, funciona siempre en el contexto de otros elementos. Su principal propósito consiste en la generación y la transferencia de fuerza mágica y, de acuerdo con esto, se celebra en la atmósfera de lo sobrenatural. Como han mostrado Hubert y Mauss, los actos de la magia siempre se ponen aparte, se consideran distintos, se conciben y llevan a cabo en condiciones diferentes. El momento en que se celebra la magia suele estar determinado por la tradición más que por el principio de simpatía, y el lugar en que se celebra sólo en parte está determinado por la simpatía o el contagio y más por las asociaciones sobrenaturales y mitológicas. Muchas de las sustancias que se utilizan en la magia son en gran medida simpáticas, pero suelen utilizarse fundamentalmente por la reacción fisiológica y emocional que provocan en el hombre. Los elementos emocionales y dramáticos de la implantación ritual incorporan, en la magia, factores que van mucho más allá de la simpatía o de cualquier principio científico o pseudocientífico. La mitología y la tradición están incrustadas en todas partes, especialmente en la celebración del conjuro mágico, que debe repetirse con absoluta fidelidad al original tradicional y durante el cual se recuentan los acontecimientos mitológicos en los que se invoca el poder del prototipo. El carácter sobrenatural de la magia se manifiesta también en el carácter anormal del mago y en los tabúes temporales que rodean su ejecución.

En resumen, existe un principio de simpatía: el ritual de la magia contiene por regla general algunas referencias a los resultados por conseguir; los prefigura, anticipa los acontecimientos deseados. El mago recurre a menudo a la imaginación, al simbolismo, a las asociaciones de los resultados que deben seguirse. Pero también está poseído de forma total y completa por la obsesión emocional de la situación que le ha obligado a recurrir a la magia. Estos hechos no encajan en el sencillo esquema de la simpatía concebida como mala aplicación de observaciones imperfectas y de deducciones semilógicas. Los distintos elementos aparentemente desunidos del ritual mágico —los rasgos dramáticos, el lado emocional, las alusiones mitológicas y la anticipación del fin— hacen imposible considerar la magia como una práctica científica moderada basada en una teoría empírica. La

magia no puede ir guiada por la experiencia y, al mismo tiempo, atender constantemente al mito.

El tiempo fijado, el lugar determinado, las condiciones preliminares de aislamiento de la magia, los tabúes que debe observar el ejecutante, así como su naturaleza fisiológica y sociológica, sitúan al acto mágico en una atmósfera sobrenatural. Dentro de este contexto de lo sobrenatural, el rito consiste, funcionalmente hablando, en la producción de una virtud o fuerza específica y en el lanzamiento, conducción o impulsión de esta fuerza hacia el objeto deseado. La producción de la fuerza mágica tiene lugar mediante el conjuro, la gesticulación manual o corporal y las adecuadas condiciones del mago oficiante. Todos estos elementos exhiben una tendencia hacia la asimilación formal del fin deseado o hacia los medios normales de producir este fin. Este parecido formal se define probablemente mejor en la afirmación de que todo el ritual está dominado por las emociones de odio, miedo, ira o pasión erótica, o bien por el deseo de obtener un fin práctico determinado.

La fuerza o virtud mágica no se concibe como una fuerza natural. De ahí que no sean satisfactorias las teorías propuestas por Preuss, Marett, Hubert y Mauss, que hacen del maná melanesio o de conceptos similares norteamericanos la clave para comprender toda la magia. El concepto de maná abarca el poder personal, la fuerza natural, la excelencia y la eficacia junto con la virtud específica de la magia. Es una fuerza que se considera absolutamente *sui generis*, que difiere tanto de las fuerzas naturales como de las facultades normales del hombre.

La fuerza de la magia sólo y exclusivamente puede producirse dentro de los ritos tradicionalmente prescritos. Sólo puede recibirse y aprenderse mediante la debida iniciación en el oficio y mediante la adquisición de un sistema rígidamente definido de condiciones, actos y observancias. Incluso cuando se descubre la magia, invariablemente se concibe como una verdadera revelación de lo sobrenatural. La magia es una cualidad intrínseca y específica de una situación y de un objeto o fenómeno dentro de la situación, que consiste en que el objeto se hace asequible al control humano por medios que están concreta y únicamente conectados con el objeto y que sólo puede manejar la persona adecuada. Por tanto, la magia siempre se concibe como algo que no reside en la naturaleza, es decir, fuera del hombre, sino en la relación entre el hombre y la naturaleza. Sólo los objetos y fuerzas de la naturaleza que son muy importantes para el hombre, de los que depende y que sin embargo no puede controlar normalmente, atraen la magia.

Una explicación funcional de la magia puede plantearse en términos de la psicología individual y del valor cultural y social de la magia. Puede esperarse encontrar magia, y generalmente se encuentra, cuando el hombre se enfrenta a un vacío insalvable a un hiato en sus conocimientos o en sus poderes para el control práctico, y sin embargo tiene que continuar su empresa. Abandonado por sus conocimientos, aturdido por los resultados de su experiencia, incapaz de

aplicar ninguna habilidad o técnica efectiva, se da cuenta de su impotencia. Sin embargo, su deseo le acucia cada vez con más fuerza. Sus miedos y esperanzas, su ansiedad general, producen un estado de equilibrio inestable del organismo, mediante el cual se ve conducido a alguna clase de actividad sustitutiva. En la reacción humana natural ante el odio frustrado y la rabia importante se funda la *materia prima* de la magia negra. El amor no correspondido provoca actos espontáneos de magia prototípica. El miedo mueve a todos los seres humanos a actos sin finalidad pero compulsivos; ante la presencia de una prueba rigurosa, siempre se tiene el recurso de los sueños diurnos obsesivos.

El flujo natural de las ideas, bajo la influencia de las emociones y de los deseos frustrados en su completa satisfacción, lleva inevitablemente a la anticipación de los resultados positivos. Pero la experiencia sobre la que descansa esta actitud anticipatoria o simpática no es la experiencia normal de la ciencia. Es mucho más afín a los sueños diurnos, a lo que los psicoanalistas llaman la satisfacción del deseo. Cuando el estado emocional alcanza el punto de ruptura en que el hombre pierde el control de sí mismo, las palabras que pronuncia, los gestos que deja que se produzcan y los procesos fisiológicos del interior de su organismo que acompañan a todo esto, permiten que la tensión acumulada se descarge. Sobre todos esos exabruptos de emoción, sobre actos tales como la magia prototípica, preside la obsesiva imagen del fin deseado. La acción sustitutiva en que encuentra expresión la crisis fisiológica tiene un valor subjetivo: el fin deseado parece más próximo a su satisfacción.

La magia estandarizada tradicional es tan sólo una institución que fija, organiza e impone a los miembros de una sociedad la posible solución a esos conflictos inevitables que plantea la impotencia humana al ocuparse de los asuntos arriesgados con el simple conocimiento o la habilidad técnica. La reacción espontánea y natural del hombre ante tales situaciones proporciona el material bruto de la magia. Este material bruto implica el principio de simpatía en el sentido de que el hombre tiene que apoyarse tanto en el fin deseado como en los mejores medios para conseguirlo. La expresión de las emociones mediante actos verbales, mediante gestos, en la casi misteriosa creencia de que tales palabras y gestos tienen poder, fructifica naturalmente como una reacción fisiológica normal. Los elementos que no existen en la *materia prima* de la magia, pero se encuentran en los sistemas desarrollados, son los elementos tradicionales, mitológicos. En todas partes, la cultura humana integra el material bruto de los intereses y pretensiones humanas en costumbres tradicionales y normativizadas. En toda tradición humana se hace una elección entre una diversidad de posibilidades. En la magia también el material bruto proporciona cierto número de formas posibles de comportamiento. La tradición escoge entre ellas, fija un tipo concreto y lo inviste con un sello de valor social.

La tradición también refuerza la creencia en la eficacia de la magia mediante el contexto de la experiencia concreta. Se crea tan pro-

fundamente en la magia porque su eficacia psicológica e incluso fisiológica atestigua su verdad pragmática, puesto que en su forma y en su ideología y estructura la magia corresponde a los procesos naturales del organismo humano. La convicción que va implícita en estos procesos se extiende evidentemente a la magia regularizada. Esta convicción es útil porque eleva la eficacia de la persona que se somete a ella. La magia posee, por tanto, una verdad funcional o pragmática, puesto que siempre aparece en condiciones en las que el organismo humano está desintegrado. La magia corresponde a una verdadera necesidad fisiológica.

Le proporciona un respaldo adicional el sello de aprobación social que reciben las reacciones regularizadas, seleccionadas tradicionalmente del material bruto de la magia. La convicción general de que este y sólo este rito, conjuro o preparación personal, posibilita al mago para controlar la suerte; hace que cada individuo crea en ello a través del mecanismo normal del moldeamiento o condicionamiento. La implantación pública de ciertas ceremonias, por una parte, y el secreto y la atmósfera esotérica en que se desenvuelven otras añaden algo a su credibilidad. También el hecho de que la magia vaya normalmente asociada a la inteligencia y a la fuerte personalidad eleva su crédito ante los ojos de cualquier comunidad. De este modo, la convicción de que el hombre puede controlar las fuerzas de la naturaleza y a los seres humanos mediante un manejo especial, tradicional y regularizado, no es simplemente una verdad subjetiva debida a sus fundamentos fisiológicos, ni simplemente una verdad pragmática que colabora a la reintegración del individuo, sino que transporta una prueba adicional que nace de su función sociológica.

La magia no sólo sirve de fuerza integradora del individuo, sino también de fuerza organizativa de la sociedad. El hecho de que el mago, por la naturaleza de su sabiduría secreta y esotérica, tenga también control sobre las actividades prácticas asociadas, hace que por regla general sea una persona de la máxima importancia en la comunidad. Descubrir esto fue una de las grandes contribuciones de Frazer a la antropología. No obstante, la magia no sólo tiene importancia social porque conceda poder y de esta forma eleve a un hombre a una posición alta. Es verdaderamente una fuerza organizadora. En Australia, la constitución de la tribu, del clan, del grupo local, se basa en un sistema de ideas totémicas. La principal expresión ceremonial de este sistema consiste en los ritos de la multiplicación mágica de las plantas y los animales y en las ceremonias de iniciación a la virilidad. Ambos ritos subyacen al entramado tribal y ambos son expresión de un orden mágico de ideas basadas en la mitología totémica. Los dirigentes que organizan las reuniones tribales, que las conducen, que dirigen la iniciación y son los protagonistas de las representaciones dramáticas del mito y de las ceremonias mágicas públicas, desempeñan este papel en virtud de la tradicional filiación mágica. La magia totémica de estas tribus es su principal sistema de organización.

Esto también es cierto en gran medida para las tribus papúes de

Nueva Guinea, de Melanesia y de las gentes del archipiélago Indonésio, donde las ideas y los ritos mágicos proporcionan concretamente el principio organizador de las actividades prácticas. Las sociedades secretas del archipiélago de Bismarck y de África occidental, los hacedores de lluvia de Sudán, los exorcistas de los indios norteamericanos, todos combinan el poder mágico con la influencia política y económica. Muchas veces se carece de los suficientes detalles para valorar la medida en que la magia controla la vida secular y normal y el mecanismo por el que lo penetra. Pero entre los masai o nandi de África oriental, las pruebas revelan que la organización militar de la tribu está asociada con la magia de la guerra y que el gobierno de los asuntos políticos y de los intereses tribales generales dependen de la magia de la lluvia. En la magia de los huertos de Nueva Guinea, en las expediciones ultramarinas, de pesca y de caza en gran escala, se demuestra que la significación ceremonial proporciona el entremado legal y moral mediante el cual se celebran juntas todas las actividades prácticas.

La hechicería, en sus formas mayores, suele ser especializada y estar institucionalizada; es decir, o bien el hechicero es un profesional cuyos servicios pueden comprarse u ordenarse, o bien la hechicería está investida en una sociedad secreta u organización especial. En cualquier caso, o bien la hechicería está en las mismas manos que el poder político, el prestigio y la riqueza, o bien puede ser comprada o solicitada por aquellos que puedan costearla. Así, la hechicería es invariablemente una fuerza conservadora que se utiliza a veces para intimidar y normalmente para reforzar la ley consuetudinaria o los deseos de quienes están en el poder. Siempre es una salvaguardia de los intereses creados, de los privilegios establecidos y organizados. El hechicero que tiene el apoyo del jefe o de una poderosa sociedad secreta puede hacer que su arte se deje sentir de forma más eficaz que si estuviera operando contra ellos o por su cuenta.

La función individual y sociológica de la magia se hace, pues, más eficaz, gracias a los mecanismos a través de los cuales opera. En esto y en el cálculo subjetivo de probabilidades, que hace que el éxito ensombrezca al fracaso, pues el fracaso puede ser explicado a su vez por una contramagia, resulta claro que la creencia no está tan mal fundada ni se debe tanto como en un principio pudiera parecer a la extravagante superstición de la mentalidad primitiva. Una fuerte creencia en la magia encuentra expresión pública en la mitología que circula acerca de milagros mágicos y que siempre se encuentra acompañando a todos los tipos importantes de magia. La jactancia competitiva de una comunidad frente a otra, la fama del sobresaliente éxito mágico, la convicción de que la extraordinaria buena suerte se ha debido probablemente a la magia, crea una tradición siempre naciente que rodea a todos los magos famosos o sistemas de magia famosos con un halo de reputación sobrenatural. Esta tradición circulante generalmente culmina retrospectivamente en un mito originario, que aporta la carta constitucional y las credenciales a todo el sistema mágico. El mito de la magia es exactamente una jus-

tificación de su verdad, un *pedigree* de su filiación, una carta constitucional de sus derechos de validez.

Esto no sólo es cierto para la mitología mágica. El mito en general no es una especulación ociosa sobre los orígenes de las cosas o de las instituciones. Ni es un producto de la contemplación de la naturaleza o una interpretación rapsódica de sus leyes. La función del mito no es explicativa ni simbólica. Es la exposición de un acontecimiento extraordinario, un suceso que estableció de una vez por todas el orden social de una tribu o de alguno de sus empeños económicos, artes y oficios, o de su religión, o bien de sus creencias y ceremonias mágicas. El mito no es simplemente una atractiva pieza de ficción que se mantiene viva por el interés literario de la historia. Es una exposición de la realidad originaria que vive en las instituciones y empeños de una comunidad. Justifica mediante precedentes el orden existente y proporciona una pauta retrospectiva de valores morales, de discriminaciones y cargas sociológicas y de creencias mágicas. En esto consiste su principal función cultural. Por toda su similitud de forma, el mito no es un simple cuento, ni un prototipo de literatura ni de ciencia, ni tampoco una rama del arte ni de la historia, ni una pseudoteoría explicativa. Cumple una función *sui generis* estrechamente conectada con la naturaleza de la tradición y de la creencia, con la continuidad de la cultura, con la relación entre la vejez y la juventud, y con la actitud humana hacia el pasado. La función del mito consiste en fortalecer la tradición y dotarla de mayor valor y prestigio al llevarle hasta una realidad inicial de acontecimientos más elevada, mejor, más sobrenatural y más efectiva.

El lugar de la religión debe considerarse en el esquema de la cultura como una satisfacción compleja de necesidades altamente derivadas. Las diversas teorías de la religión la adscriben o a un «instinto» religioso o a un sentimiento religioso específico (McDougall, Hauer), o bien la explican como una teoría primitiva del animismo (Tylor), o del preanimismo (Marett), o bien la adscriben a las emociones del miedo (Wundt), o a los raptos estéticos y los lapsus del lenguaje (Max Müller), o a la autorrevelación de la sociedad (Durkheim). Estas teorías convierten a la religión en algo sobreimpuesto al conjunto de la estructura de la cultura humana, satisfaciendo quizás algunas necesidades, pero necesidades que son completamente autónomas y que no tienen nada que ver con la realidad duramente trabajada de la existencia humana. Sin embargo, puede demostrarse que la religión está intrínseca aunque indirectamente conectada con lo fundamental del hombre, es decir, con las necesidades biológicas. Como la magia, sale del curso de la prevención y la imaginación, que caen sobre el hombre una vez que se levanta por encima de la naturaleza animal bruta. Aquí entran temas de la integración personal y social incluso más amplios que los que nacen de la necesidad práctica de las acciones azarosas y las empresas preñadas de peligros. Se abre todo un abanico de ansiedades, presentimientos y problemas relativos al destino humano y al lugar del hombre en el universo una vez que el hombre comienza a actuar en común no

sólo con sus compañeros ciudadanos, sino también con las generaciones futuras y pasadas. La religión no ha surgido de la especulación ni de la reflexión, y todavía menos de la desilusión o equivocación, sino más bien de la verdadera tragedia de la vida humana, del conflicto entre los planes humanos y las realidades.

La cultura entraña profundos cambios en la realidad del hombre; entre otras cosas, hace que el hombre someta algo de su autoestima y de su autobúsqueda. Pues las relaciones humanas no descansan simplemente, ni siquiera fundamentalmente, en la coacción procedente del exterior. El hombre sólo puede trabajar con y para otro gracias a las fuerzas morales que nacen de las lealtades y de las adhesiones personales. Estas se forman fundamentalmente en el proceso de paternidad y maternidad y parentesco, pero inevitablemente se extienden y enriquecen. El amor de los padres por los hijos y de los hijos por los padres, el que existe entre el marido y la esposa y entre los hermanos y las hermanas, sirve como prototipo y también como núcleo para las lealtades del clan, el sentimiento de vecindad y la ciudadanía tribal. La cooperación y la mutua ayuda se basan, tanto en las sociedades salvajes como en las civilizadas, en sentimientos permanentes.

La existencia de fuertes adhesiones personales y el hecho de la muerte, que es el acontecimiento humano que más trastorna y desorganiza los cálculos del hombre, son quizás las principales fuentes de la creencia religiosa. La afirmación de que la muerte no es real, de que el hombre tiene un alma y de que ésta es inmortal nace de la profunda necesidad de negar la destrucción personal, necesidad que no es un instinto psicológico, sino que está determinada por la cultura, por la cooperación y por el crecimiento de los sentimientos humanos. Para el individuo que afronta la muerte, la creencia en la inmortalidad y el ritual de extremaunción, o últimos auxilios (que de una u otra forma son casi universales), confirma su esperanza de que hay un después, que quizás no es peor que la vida presente y que puede ser mejor. De este modo, el ritual que precede a la muerte confirma la perspectiva emocional que el moribundo llega a necesitar en este supremo trance. Después de la muerte, los que han sufrido la pérdida quedan en un caos de emociones, que podría hacerse peligroso para cada uno de ellos individualmente y para la comunidad como conjunto, si no fuera por el ritual de las obligaciones mortuorias. Los ritos religiosos del funeral y el entierro —todos los auxilios que se le proporcionan al alma que parte— son actos que expresan el dogma de la continuidad después de la muerte y la comunión entre los muertos y los vivos. Todo sobreviviente que ha pasado por cierto número de ceremonias mortuorias de otros va siendo de este modo preparado para su propia muerte. La creencia en la inmortalidad, que ha vivido de forma ritual y practicado en el caso de su padre o su madre, de sus hermanos y amigos, le hace apreciar con más firmeza la creencia en su propia vida futura. La creencia en la inmortalidad humana, por tanto, que es el fundamento del culto a los antepasados, nace de la constitución de la sociedad humana.

La mayor parte de las otras formas de religión, cuando se analizan en su carácter funcional, corresponden a necesidades profundas, aunque derivadas, del individuo y de la comunidad. El totemismo, por ejemplo, cuando se relaciona con su marco más amplio, afirma la existencia de un íntimo parentesco entre el hombre y el mundo que lo rodea. El lado ritual del totemismo y del culto a la naturaleza consta, en gran medida, de ritos de multiplicación o de propiciación de los animales, o en ritos de un aumento de fertilidad de la naturaleza vegetal que también establecen vínculos entre el hombre y su medio ambiente. La religión primitiva se ocupa en gran parte de la sacralización de las crisis de la vida humana. La concepción, el nacimiento, la pubertad, así como el supremo trance de la muerte, todos dan origen a actos sacramentales. El hecho de la concepción está envuelto en creencias como la reencarnación, la entrada del espíritu y la impregnación mágica. En el nacimiento, asociadas a él y manifestadas en el ritual del nacimiento, aparecen abundantes ideas animistas relativas a la formación del alma humana, al valor del individuo para su comunidad, al desarrollo de sus poderes morales, a la posibilidad de predecir su destino. Las ceremonias de iniciación, predominantes en la pubertad, han desarrollado un contexto mitológico y dogmático. Los espíritus guardianes, las divinidades tutelares, los héroes culturales o el padre de todos de una comunidad están asociados con las ceremonias de iniciación. Los sacramentos contractuales, tales como el matrimonio, la entrada en un grado de edad o la aceptación de una fraternidad religiosa o mágica, entrañan fundamentalmente concepciones éticas, pero muchas veces también son expresión de mitos y dogmas.

Toda crisis importante de la vida humana implica un fuerte trastorno emocional, un conflicto mental y una posible desintegración. La esperanza de una solución favorable tiene que luchar con las ansiedades y presentimientos. La creencia religiosa consiste en la regularización tradicional del lado positivo del conflicto mental y, por tanto, satisface una concreta necesidad individual nacida de concomitancias psicológicas de la organización social. Por otra parte, la creencia religiosa y el ritual, al hacer públicos los actos críticos, y los contratos sociales de la vida humana, regularizarlos según la tradición y someterlos a sanciones sobrenaturales, fortalece los vínculos de la cohesión humana.

La religión santifica en su ética la vida y la conducta humanas y se convierte quizás en la fuerza más poderosa de control social. Con sus dogmas proporciona al hombre enormes fuerzas cohesivas. Crece en cualquier cultura, porque el conocimiento que proporciona la previsión no consigue superar el sino; porque los lazos vitalicios de cooperación y mutuo interés crean sentimientos, y los sentimientos se rebelan contra la muerte y la disolución. La llamada cultural de la religión es muy derivada e indirecta pero, en último término, está enraizada en la forma en que las necesidades primarias del hombre se satisfacen en la cultura.

Los juegos, los deportes, los pasatiempos artísticos arrancan al

hombre de su excitación normal y alejan el esfuerzo y la disciplina de la vida laboral, cumpliendo la función de recreación, de restaurar en el hombre la plena capacidad para el trabajo rutinario. No obstante, la función del arte y del juego es más complicada y más amplia, como puede mostrar un análisis de su papel dentro de la cultura. El libre ejercicio sin trabas de la infancia no es un juego ni un entretenimiento: combina ambas cosas. Las necesidades biológicas del individuo exigen que el infante utilice sus miembros y pulmones, y este libre ejercicio proporciona su primer entrenamiento, así como su verdadera adaptación a lo que le rodea. A través de la voz el infante llama a sus padres o tutores y de este modo entra en relación con su sociedad y, a través de ésta, con el mundo sin limitaciones. No obstante, incluso estas actividades no se mantienen completamente libres y controladas únicamente por la fisiología. Toda cultura determina la extensión que puede concederse a la libertad del movimiento cultural: desde el niño enfajado o atado que escasamente se puede mover hasta la completa libertad del infante desnudo. La cultura también determina los límites dentro de los cuales se le permite al niño gritar y llorar y dicta la prontitud de la respuesta paterna y la severidad de la represión habitual. El grado en que está moldeado el primer comportamiento, la manera en que las palabras y los actos se entrecruzan en la expresión infantil, permiten a la tradición influir en el organismo joven a través de su medio ambiente humano. Las primeras fases del juego humano, que son también las del trabajo humano, tienen por tanto considerable importancia y deben ser estudiadas, no sólo en los laboratorios del behaviorista o en la consulta del psicoanalista, sino también en el campo etnográfico, puesto que varía en cada cultura.

Los juegos y el ejercicio de la siguiente etapa, cuando el niño aprende a hablar y a utilizar los brazos y las piernas, entroncan directamente con los primeros pasatiempos. La importancia del comportamiento lúdico infantil consiste en su relación con las influencias educativas que contiene, la cooperación con los demás y con los otros niños. Más adelante el niño se hace independiente de sus padres o tutores, en la medida en que se une a otros niños y juega con ellos. Con frecuencia los niños constituyen su propia comunidad que tiene su propia organización rudimentaria, su liderazgo y sus intereses económicos —una comunidad que a veces proporciona su propia alimentación— y pasan en completa independencia días y noches fuera de la casa paterna. A veces, los muchachos y las muchachas juegan en grupos separados; o bien se unen en un solo grupo, en cuyo caso el erotismo y el interés sexual pueden entrar o no en el juego. Los juegos suelen ser habitualmente una imitación de los adultos o bien contienen algunas actividades paralelas. Rara vez son completamente distintos de las cosas en las que el niño se verá implicado una vez pase la madurez. De este modo, en este período se aprende gran parte de la futura adaptación a la vida. Se desarrolla el código moral, se forman los rasgos sobresalientes del carácter y se inician las amistades o amores de la vida futura. Este período suele conte-

ner un apartamento parcial de la vida familiar. Acaba con la ceremonia de iniciación a la virilidad y muchas veces, en este momento, comienza la formación de lazos más extensos de pertenencia al clan, a los grados de edad, a las sociedades secretas y a la ciudadanía tribal. Por tanto, la principal función del juego juvenil es educativa, mientras que el aspecto recreativo prácticamente no existe mientras y en la medida en que los jóvenes no tomen parte en el trabajo regular de la comunidad.

Los juegos y recreaciones de los adultos generalmente presentan un desarrollo continuado con respecto a los de los niños. En las comunidades civilizadas e igualmente en las primitivas no suele existir una línea tajante de demarcación entre los juegos adultos y juveniles, y con frecuencia los viejos y los jóvenes se unen para las diversiones; pero en el caso de los adultos la naturaleza recreativa de tales propósitos resulta prominente. En el cambio de intereses, en la transformación de lo normal y lo gris a lo raro y ocasional, la cultura convierte en buenas otras de las dificultades con que carga al hombre. En las sociedades más primitivas las recreaciones suelen ser monótonas y persistentes como el trabajo rutinario, pero siempre son distintas. Se gastan horas en completar y perfeccionar un pequeño objeto, en las danzas o en el acabado artístico de un tablero decorativo o figura. No obstante, la actividad es siempre suplementaria. Un tipo de esfuerzo manual y mental, que no se da en las ocupaciones ordinarias, permite al hombre hacer un trabajo duro y extraer nuevas fuentes de energía nerviosa y muscular. La recreación, pues, no sirve simplemente para llevar al hombre lejos de sus ocupaciones ordinarias; contiene también un elemento constructivo o creativo. El dilante de las culturas más elevadas produce muchas veces mejores obras y dedica sus mejores energías a su *hobby*. En las civilizaciones primitivas, la vanguardia del progreso suele encontrarse entre los trabajos ociosos y extras. Los avances en la habilidad, los descubrimientos científicos, los nuevos motivos artísticos, pueden filtrarse a través de las actividades lúdicas de la recreación y de este modo reciben ese mínimo de resistencia tradicional que comportan las actividades que todavía no se toman en serio.

Los juegos de carácter distinto, completamente no productivos y no constructivos, tales como los juegos de turnos, los deportes competitivos y las danzas seculares, no poseen esta función creativa, pero en su lugar desempeñan un papel en el establecimiento de la cohesión social. La atmósfera de relajación, de libertad, así como la necesidad de grandes reuniones para tales juegos comunitarios, lleva a la formación de nuevos lazos. Amistades e intrigas amorosas, mejor conocimiento de los parientes lejanos o de los miembros del mismo clan, la competencia con otros y la solidaridad dentro de los equipos que compiten, todo esto origina cualidades sociales que se desarrollan gracias a los juegos públicos que constituyen un rasgo característico de la vida tribal primitiva, así como de la organización civilizada. En las comunidades primitivas, durante los grandes juegos ceremoniales y las celebraciones públicas se produce muchas veces

una completa recristalización sociológica. El sistema de clanes pasa a primer plano. Se desarrollan nuevas lealtades no territoriales. En las comunidades civilizadas el tipo de pasatiempo nacional colabora eficazmente a la formación del carácter nacional.

El arte parece ser, de todas las actividades culturales, la más exclusiva y al mismo tiempo la más internacional, e incluso interracial. Indiscutiblemente la música es la más pura de todas las artes, la menos mezclada con materias técnicas o intelectuales extrínsecas. Sea en el *corroboree* australiano, con su canto monótono aunque penetrante, o en una sinfonía de Beethoven o en la canción que acompaña a un baile de pueblo o en una canción marinera melanesia, no se utilizan símbolos o convenciones intelectuales, apelándose únicamente a la respuesta directa a la combinación de sonidos y al ritmo. En la danza, los efectos rítmicos se consiguen mediante los movimientos del cuerpo, más concretamente de los brazos y las piernas, llevados a cabo en conjunción con música vocal o instrumental. Las artes decorativas consisten en la ornamentación del cuerpo, en los diversos colores y formas de las ropas, en la pintura y en el tallado de objetos y en los dibujos o pinturas representativos. Las artes plásticas, la escultura y la arquitectura, la madera, la piedra o el material compuesto se moldea según determinados criterios estéticos. La poesía, el uso del lenguaje, y las artes dramáticas están quizás menos uniformemente distribuidas en sus formas desarrolladas, pero nunca están completamente ausentes.

Todas las manifestaciones artísticas operan fundamentalmente a través de la acción directa de las impresiones sensibles. El tono de la voz humana o la vibración de cuerdas o membranas, los ruidos de naturaleza rítmica, las palabras del lenguaje humano, el color, la línea, la forma, los movimientos corporales son, fisiológicamente hablando, sensaciones e impresiones sensibles. Estas, así como sus combinaciones, producen un atractivo emocional específico que constituye la *materia prima* del arte y que es la esencia del atractivo estético. En la escala más baja del goce estético se encuentran los efectos de las impresiones sensibles químicas, las de gusto y olor, que también dan lugar a un limitado atractivo estético. La llamada sensual directa de los olores de la comida y los efectos fisiológicos de los narcóticos demuestran que los seres humanos ansían sistemáticamente una modificación de sus experiencias corporales, que existe un fuerte deseo de salir de la rutina gris ordinaria de todos los días y pasar a un mundo distinto, transformado y subjetivamente orientado. Las respuestas a las impresiones sensibles y a sus compuestos, a las secuencias rítmicas, a la armonía y a la melodía en la música, a la línea del dibujo y a la combinación de colores, tiene un fundamento orgánico. El imperativo artístico es una necesidad básica; la principal función del arte consiste en satisfacer este deseo vehemente del organismo humano por combinaciones de impresiones sensibles mezcladas.

El arte se asocia con otras actividades culturales y desarrolla una serie de funciones secundarias. Es un poderoso elemento para el desarrollo de los oficios y de los valores económicos. El artesano ama sus

materiales, se enorgullece de su habilidad y siente una conmoción ante las nuevas formas que aparecen bajo sus manos. La creación de formas complejas y perfectas con materiales raros y especialmente dóciles o bien especialmente difíciles es una de las raíces secundarias de la satisfacción estética. Las formas creadas atraen a los miembros de la comunidad, dan al artista una posición elevada y establecen el sello del valor económico de tales objetos. El goce de la artesanía, la satisfacción estética del producto acabado y el reconocimiento social se mezclan y reaccionan entre sí. Dentro de cada arte u oficio se aporta un nuevo incentivo para el trabajo bien hecho y una norma de valor. Algunos de los objetos que suelen ser considerados como dinero o moneda corriente, pero que en realidad son simplemente signos de riqueza y expresiones del valor del material y de la habilidad, constituyen ejemplos de estas normas estéticas, económicas y tecnológicas combinadas. Los discos de concha de Melanesia, hechos de un material raro con especial habilidad, las esteras enrolladas de Samoa, las mantas, platos de latón y tallas de la Columbia Británica, son muy importantes para comprender la economía, la estética y la organización social de los primitivos.

La profunda asociación del arte con la religión es un lugar común de las culturas civilizadas y también está presente en las más simples. Las reproducciones plásticas de los seres sobrenaturales —ídolos, tallas totémicas o pinturas—, ceremonias como las asociadas con la muerte, la iniciación o el sacrificio, funcionan para poner al hombre más cerca de aquellas realidades sobrenaturales sobre las que se centran todas sus esperanzas, que le inspiran profundos recelos y, en resumen, conmueven y actúan sobre todo su ser emocional. De acuerdo con esto, todas las ceremonias mortuorias están asociadas con el llanto ritualizado, con canciones, con la transformación del cadáver, con representaciones dramáticas. En algunas religiones, singularmente en la de Egipto, la concentración del arte alrededor de la momia, la necrópolis y toda la representación, del paso de este mundo al otro, dramatizada y creativa, ha alcanzado un extraordinario grado de complejidad. Las ceremonias de iniciación, desde las crudas pero elaboradas celebraciones de las tribus del centro de Australia hasta los misterios eleusinos y el ritual masónico, constituyen representaciones artísticas dramatizadas. El drama clásico y el moderno, las obras sobre los misterios cristianos y el arte dramático de Oriente, probablemente se originaron en algunos de estos rituales tempranamente dramatizados.

En las grandes concentraciones tribales, la unión en la experiencia estética de la danza comunal, los cantos y las exhibiciones de arte decorativo o de objetos de valor artísticamente arreglados, a veces incluso de comida acumulada, une al grupo con emociones fuertes y unificadas. La jerarquía, el principio del rango y de la distinción social, suele manifestarse muchas veces en los privilegios de la ornamentación exclusiva, de las canciones y danzas de propiedad privada y de la posición aristocrática de las fraternidades dramáticas como en el caso del areoi y el ulitao de la Polinesia.

El arte y el conocimiento son fuertemente afines. En el arte naturalista y representativo siempre se corporiza una buena cantidad de observación correcta y un incentivo de estudio de lo que nos rodea. El simbolismo del arte y el diagrama científico suelen estar estrechamente conectados. El impulso estético integra el conocimiento en niveles altos y bajos. Los proverbios, los anagramas y los cuentos, sobre todo la narración histórica, suele ser muchas veces en las culturas primitivas, y también en sus formas desarrolladas, una mezcla de arte y ciencia.

El significado o significación de un motivo decorativo, de una melodía o de un objeto tallado no puede encontrarse, por tanto, aislándolo, separándolo de su contexto. En la moderna crítica de arte se acostumbra a considerar una obra de arte como un mensaje personal del artista creador a su audiencia, la manifestación de un estado emocional o intelectual traducido a través de la obra de arte desde un hombre a otro. Tal concepción sólo es útil si todo el contexto cultural y la tradición artística se dan por sentados. Sociológicamente siempre es incorrecta; y la obra de H. Taine y su escuela, que ha puesto todo el énfasis en la relación entre la obra de arte y su *milieu*, es un correctivo muy importante de la estética subjetiva e individualista. El arte primitivo es invariablemente de creación popular o folklórica. El artista se apodera de la tradición de su tribu y, simplemente, reproduce la talla, la canción, la obra del misterio tribal. El individuo que reproduce de esta forma una obra tradicional le añade algo, la modifica en la reproducción. Estas pequeñas aportaciones individuales, incorporadas y condensadas en la tradición gradualmente creciente, se integran y se convierten en parte de la masa de producción artística. Las aportaciones individuales no sólo están determinadas por la personalidad, la inspiración o el talento creador del individuo contribuyente, sino también por las asociaciones múltiples del arte con su contexto. El hecho de que un ídolo tallado sea objeto de creencias dogmáticas y religiosas y de ritual religioso determina en gran medida su forma, tamaño y material. Como muchos otros artefactos o productos humanos, la obra de arte se vuelve parte de una institución, y el conjunto de su desarrollo, así como sus funciones, sólo pueden entenderse si se estudian dentro del contexto de la situación.

La cultura, pues, es esencialmente una realidad instrumental que ha aparecido para satisfacer las necesidades del hombre que sobrepasan la adaptación al medio ambiente. La cultura capacita al hombre con una ampliación adicional de su aparato anatómico, con una coraza protectora de defensas y seguridades, con movilidad y velocidad a través de los medios en que el equipo corporal directo le hubiera defraudado por completo. La cultura, la creación acumulativa del hombre, amplía el campo de la eficacia individual y del poder de la acción; y proporciona una profundidad de pensamiento y una amplitud de visión con las que no puede soñar ninguna especie animal. La fuente de todo esto consiste en el carácter acumulativo de los logros individuales y en el poder de participar en el trabajo común.

De este modo, la cultura transforma a los individuos en grupos organizados y proporciona a estos una continuidad casi infinita. Evidentemente, el hombre no es un animal gregario, en el sentido de que sus acciones concertadas se deban a la dotación fisiológica e innata y se transporte en pautas comunes a toda la especie. La organización y todo el comportamiento concertado, los resultados de la continuidad tradicional, asumen formas distintas en cada cultura. La cultura modifica profundamente la dotación humana innata y, al hacerlo, no sólo aporta bendiciones, sino que también impone obligaciones y exigencias que someten muchísimas libertades personales al bien común. El individuo tiene que someterse al orden y la ley; tiene que aprender y obedecer a la tradición; tiene que mover la lengua y ajustar la laringe a una diversidad de sonidos y adaptar el sistema nervioso a una diversidad de hábitos. Trabaja y produce objetos que los otros consumirán, mientras que, a su vez, siempre depende del trabajo ajeno. Por último, su capacidad de acumular experiencias y dejarlas que prevean el futuro abre nuevas perspectivas y crea vacíos que se satisfacen en los sistemas de conocimiento, de arte y de creencias mágicas y religiosas. Aunque una cultura nace fundamentalmente de la satisfacción de las necesidades biológicas, su misma naturaleza hace del hombre algo esencialmente distinto de un simple organismo animal. El hombre no satisface ninguna de sus necesidades como un simple animal. El hombre tiene sus deseos como criatura que hace utensilios y utiliza utensilios, como miembros comulgante y razonante de un grupo, como guardián de la continuidad de una tradición, como unidad trabajadora dentro de un cuerpo cooperativo de individuos, como quien está acosado por el pasado o enamorado de él, como a quien los acontecimientos por venir le llenan de esperanzas y de ansiedades, y finalmente como a quien la división del trabajo le ha proporcionado ocio y oportunidades de gozar del color, de la forma y de la música.

No existe virtualmente antropólogo cultural alguno que no tenga por firmemente establecido que el concepto central y básico de su disciplina es el concepto de *cultura*. A este consenso mínimo se yuxtapone sin embargo una absoluta falta de acuerdo en lo que al contenido de este término se refiere. Para algunos la cultura es tan sólo conducta aprendida. Para otros no se trata de cultura en absoluto, sino de una abstracción de la conducta— sea esto lo que fuere. Ciertos antropólogos opinan que la cultura se compone tan sólo de hachas y vasijas de cerámica; otros, sin embargo, son de la opinión de que ningún objeto material puede ser considerado cultura. Hay antropólogos que piensan que la cultura existe tan sólo en el intelecto; para otros, en cambio, consiste en cosas y acontecimientos del mundo exterior. Hay también algunos antropólogos que representan la cultura como consistiendo únicamente en ideas, pero difieren entre sí sobre si tales ideas deben concebirse como existentes en el espíritu de los pueblos estudiados o como surgidas de la mente del etnólogo. Aún podrían añadirse proposiciones tales como «la cultura es un mecanismo psíquico de defensa», «la cultura consiste en un número n de señales sociales diferentes correlacionables con un número m de respuestas», «la cultura es el Rohrschach de la sociedad» que no harían sino aumentar la confusión y el enmarañamiento. A la vista de esto, uno se pregunta qué sería de la física con una variedad tal de concepciones opuestas de la energía.

Hubo, no obstante, un tiempo en que se dio un alto grado de uniformidad en el uso del término cultura. En las últimas décadas del siglo XIX y primeros años del siglo XX, la gran mayoría de los antropólogos mantenían la concepción expresada por E. B. Tylor, en 1871, en las primeras líneas de su *Primitive culture*: «Cultura... es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y, cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad». Tylor no deja claro en su definición que la cultura sea una propiedad específicamente humana, pero esto es algo que queda implícito en la proposición y que él mismo ha explicitado en otras

ocasiones (Tylor 1881:54, 123, donde se refiere a «la gran brecha mental existente entre nosotros y los animales»). La cultura para Tylor abarcaba todas aquellas cosas y acontecimientos específicos de la raza humana. Y, concretamente, enumera creencias, costumbres, objetos, «hachuelas, azadones, cinceles» etc. —y técnicas— «de pesca, del corte de madera... de producción de fuego, de lanzamiento de picas y jabalinas» etc. (Tylor 1913: 5-6).

La concepción tyloriana de la cultura prevaleció en antropología durante varias décadas. Aún en 1920, Robert H. Lowie empezaba su *Primitive society* citando «la famosa definición de Tylor». Más recientemente, sin embargo, concepciones y definiciones de la cultura han proliferado cada vez en mayor medida. Una de las más favorecidas es la de la cultura como abstracción. Tal es la conclusión a que han llegado Kroeber y Kluckhohn en su exhaustivo estudio sobre el tema: *Culture: a critical review of concepts and history* (1952: 155 y 169). Tal es igualmente la definición dada por Hoijer y Beals en su libro de texto, *An introduction to anthropology* (1953: 210, 219, 507, 535). Felix M. Keesing, sin embargo, en un trabajo más reciente, *Cultural anthropology* (1958: 16, 427) define la cultura como «la totalidad de la conducta aprendida, transmitida socialmente».

Gran parte de la discusión del concepto de cultura en los últimos años se ha centrado principalmente en la distinción entre cultura y conducta humana. Durante bastante tiempo los antropólogos se contentaron con definir la cultura como un tipo de conducta peculiar de las especies humanas, adquirida por aprendizaje, y transmitida de un individuo, un grupo o una generación a los otros a través de la herencia. En un determinado momento algunos comenzaron a poner esto en duda y a mantener que la cultura no es en sí misma conducta, sino, en todo caso, una abstracción de la conducta. La cultura, dicen Kroeber y Kluckhohn (1952: 155) «es una abstracción de la conducta humana concreta, pero no es en sí misma conducta». Beals y Hoijer (1953: 210-219) y otros, igualmente, mantienen este mismo punto de vista.¹

El problema es que quienes definen la cultura como una abstracción no dicen jamás lo que quieren decir con esto. Parecen dar por sentado a) que ellos conocen lo que quieren decir con «abstracción» y b) que los demás lo entenderán de igual manera. Ninguna de estas dos suposiciones, creemos, está bien fundada, y volveremos más adelante a considerar este concepto en el presente ensayo. Pero, cualquiera que sea el sentido del término «abstracción» para estos antropólogos, es evidente que cuando algo deviene una «abstracción» se convierte en algo imperceptible, imponderable y no del todo real. Según Linton, «la cultura en sí misma es intangible y no puede ser directamente aprehendida, ni siquiera por los mismos individuos que participan en ella» (1936: 288-89). Herskovits por su

1. Uno de los primeros ejemplos de este modo de contemplar la cultura como una abstracción, es la afirmación de Murdock: «teniendo en cuenta que la cultura es meramente una abstracción de la media observada en la conducta de los individuos...» (1937, xi).

parte llama a la cultura «intangible» (1945: 79, 81). Igualmente, los antropólogos del simposio imaginario descrito por Kluckhohn y Kelly (1945: 79, 81) arguyen que «uno puede ver» cosas tales como los individuos y sus interacciones mutuas, pero «¿ha visto alguien alguna vez la "cultura"?». En el mismo sentido, Beals y Hoijer (1953: 210) dicen que «el antropólogo no puede observar directamente la cultura...».

Si la cultura como abstracción es imperceptible e intangible, ¿podemos decir de alguna manera que existe? ¿es real? Ralph Linton (1936: 363) plantea esta cuestión con toda seriedad: «si puede decirse que (la cultura) de algún modo existe...» Radcliffe-Brown (1940: 2) declara respecto a esto que la palabra cultura «no denota en modo alguno una realidad concreta, sino una abstracción, y tal como comúnmente es usada, una vaga abstracción». Spiro (1951: 24) por su parte dice que de acuerdo con «la tendencia predominante en la antropología contemporánea... la cultura no tiene realidad ontológica alguna...».

De esta manera, cuando la cultura se convierte en una abstracción, no sólo se hace invisible e imponderable: virtualmente deja de existir. Sería difícil construir una concepción menos adecuada de la cultura. ¿Cómo es, pues, posible que antropólogos tan eminentes e influyentes defiendan esta concepción de la cultura como una «abstracción»?

Una razón clave —si no, en el fondo, una afirmación implícita de la razón misma— la suministran Kroeber y Kluckhohn (1952: 155):

Puesto que la conducta es el material básico y primordial de la psicología, y la cultura no lo es —siendo relevante a este efecto sólo de manera secundaria, como una influencia más sobre dicho material— es muy natural que psicólogos y sociólogos psicologizantes contemplen la conducta como algo primario, extendiendo a continuación esta perspectiva al campo total de la cultura.

El razonamiento es simple y directo: si la cultura es conducta, la cultura se convierte entonces en objeto de la psicología, puesto que la conducta es propiamente un objeto psicológico, con lo que la cultura se convertiría a su vez en propiedad particular de psicólogos y «sociólogos psicologizantes». Por este mismo camino, la antropología no biológica quedaba sin objeto. El peligro era real e inminente, la situación crítica. ¿Qué debía hacerse?

La solución que Kroeber y Kluckhohn proponían era clara y simple: dejar la conducta para los psicólogos; los antropólogos guardarían para sí las abstracciones de la conducta. Dichas abstracciones devienen y constituyen la *cultura*.

Pero en este dar al César, los antropólogos han entregado a la psicología la mejor parte del botín, ya que le han dado las cosas y acontecimientos reales, lo directa o indirectamente observable y localizable en el mundo exterior, en el tiempo y el espacio terrenos, guardando para sí mismos tan sólo abstracciones intangibles e im-

ponderables «sin realidad ontológica». Pero al menos, y finalmente, ¡conservan un objeto —por más insustancial e inobservable que sea— enteramente suyo!

Que esta sea realmente la razón principal para definir la cultura «no como conducta, sino como una abstracción de la conducta» es quizás cuestionable. Pensamos, no obstante, que Kroeber y Kluckhohn se han expresado claramente. Y, en último término, cualquiera que sea la razón o razones —pues pueden ser varias que han conducido a esta distinción—, no cabe duda de que la cuestión de si la cultura debe ser considerada meramente como conducta o como una abstracción de aquélla, constituye el tema central en los recientes intentos de construir un concepto de cultura útil, adecuado, fructífero y duradero.

El autor de este escrito no está más inclinado que Kroeber y Kluckhohn a entregar la cultura a los psicólogos. De hecho pocos antropólogos se han tomado más trabajo que él, intentando delimitar los problemas psicológicos de los culturales.² Pero lo que en modo alguno desea es sustituir la sustancia misma de la cultura por su espectro. No puede darse una ciencia cuyo objeto esté constituido por abstracciones intangibles, invisibles, imponderables y ontológicamente irreales. La ciencia debe tener estrellas, mamíferos, zorros, cristales, células, fonemas, rayos gamma y rasgos culturales reales con los que trabajar.³ Estamos convencidos de que es posible ofrecer un análisis de la situación que permita diferenciar por un lado la psicología, estudio científico de la conducta, y por otro la culturología, o estudio científico de la cultura, al tiempo que proporcione a cada una de ellas un objeto real y sustancial.

Toda ciencia establece una dicotomía entre la mente del observador y el mundo exterior⁴ —teniendo cosas y acontecimientos su lugar de ocurrencia fuera de la mente del observador. El científico establece contacto con el mundo exterior con, y a través de, sus sentidos, formando percepciones. Estas percepciones se convierten en conceptos que se manejan en el proceso del pensar⁵ para formar pre-

2. Varios de los ensayos contenidos en *The Science of the Culture* (1949) —“Interpretaciones culturoológicas; interpretaciones psicológicas de la conducta humana”, “Determinantes culturales del intelecto”, “El Genio: sus causas y su incidencia”, “Akenaton: Personaje vs. procesos culturales”; “Definición y prohibición del Incesto”, etc.— manejan esta distinción.

3. Traté este mismo punto en mi reseña del libro de Kroeber y Kluckhohn, *Culture: a critical review, etc.* (1954, 464-5). Aproximadamente por las mismas fechas Huxley escribía (1955, 15-16): “Si la antropología debe ser considerada una ciencia, es preciso que los antropólogos definan la cultura, no de una manera metafísica o filosófica, o como una abstracción, o en términos meramente subjetivos, sino como algo que puede ser investigado con métodos estrictamente científicos, como un proceso fenoménico que tiene lugar en el espacio y el tiempo”.

4. “La creencia en un mundo exterior independiente del sujeto percipiente es el fundamento de toda la ciencia natural”, dice Einstein (1934, 6).

5. Según Einstein, pensar en términos científicos significa “operar con conceptos, la creación y empleo de relaciones funcionales determinadas entre ellos, y la coordinación de las experiencias sensoriales con éstos conceptos” (1936, 350).

misas, proposiciones, generalizaciones, conclusiones etc. La validez de tales premisas, proposiciones, generalizaciones y conclusiones se establece por medio de su contrastación en términos de experiencia del mundo externo (Einstein 1936: 350). Este es el modo como la ciencia procede y lleva a cabo su trabajo.

El primer paso en el procedimiento científico es observar, o más generalmente experimentar, el mundo de manera sensible. El siguiente paso —una vez las percepciones han sido convertidas en conceptos— es la clasificación de cosas y acontecimientos percibidos o experimentados. Las cosas y acontecimientos del mundo exterior son divididas de este modo en clases de diversos tipos: ácidos, metales, líquidos, mamíferos, estrellas, átomos, corpúsculos y demás. Sucede ahora que existe una clase de fenómenos, de enorme importancia para el estudio del hombre, para los que la ciencia aún no tiene nombre: es la clase de cosas y acontecimientos que consisten en, o dependen de, la simbolización.⁶ Es éste quizás uno de los hechos más paradójicos de la historia reciente de la ciencia, pero es un hecho. La razón de esto es sin duda que este tipo de cosas y acontecimientos han sido siempre considerados y designados, no por sí mismos, sino como parte de un contexto particular.

Una cosa es lo que es. «Una rosa es una rosa es una rosa».* Las acciones no son ante todo acciones éticas, acciones económicas o acciones eróticas. Una acción es una acción. Un acto deviene un acto ético, erótico o económico cuando —y sólo entonces— se le considera en un contexto ético, económico o erótico. Un vaso de porcelana china ¿es un espécimen científico, un objeto de arte, un artículo comercial o una prueba judicial? La respuesta es obvia. En principio, por supuesto, llamarlo un «vaso de porcelana china» es situarlo ya en un contexto particular. Para empezar, sería mucho mejor decir «una forma de caolín cocido y vidriado es una forma de

En este ensayo Einstein tiene mucho que decir sobre la manera de encarar el proceso del pensamiento científico.

6. Entendemos por "simbolizar" el hecho de otorgar un cierto sentido a hechos o cosas, o a la forma en que dicho otorgamiento es captado y apreciado. El agua bendita sirve muy bien como ejemplo en este sentido: su santidad le es otorgada por un ser humano y es comprendida y apreciada por otros seres humanos. El lenguaje articulado es la más característica forma de simbolización. Simbolizar es traficar con significados no sensoriales, es decir, significados que, como la santidad del agua bendita, no pueden ser percibidos por los solos sentidos. La simbolización es una especie de conducta. Sólo el hombre es capaz de simbolizar.

Hemos discutido ampliamente este concepto en "The Symbol: the Origin and Basis of Human Behaviour", publicado originalmente en *The Philosophy of the Science*, vol. 7, págs. 451-463, 1940, publicado más tarde con ligeras modificaciones en *The Science of Culture*. Ha sido igualmente reimpressa en *Etc., A Review of General Semantics*, vol. 1, págs. 229-237, 1944; *Language, Meaning and Maturity*, de S. I. Hayawaka Ed. (NY, 1954); *Reading in anthropology*, de E. Adamson Hoebel y otros Eds. (NY, 1955); *Readings in Introductory Anthropology*, de Elman R. Service Ed. (Ann Arbor, Mich., 1956); *Sociological Theory*, de Lewis A. Coser y Bernard Rosenberg Eds. (NY, 1957); y en *Readings in the Ways of Mankind*, de Walter Goldschmidt Ed. (1957).

* Alusión a un texto de la novelista americana Gertrude Stein.

caolín cocido y vidriado». En tanto que vaso de porcelana china, se convierte en objeto artístico, espécimen científico o mercancía cuando, y sólo entonces, pasa a ser considerado en un contexto estético, científico o comercial, respectivamente.

Volvamos ahora a la clase de las cosas y acontecimientos que consisten o dependen de la simbolización: una palabra, un hacha de piedra, un fetiche, el evitar la madre de la esposa, la repugnancia de la leche, la hisopación de agua bendita, un cuenco de porcelana, decir una oración, elegir un voto, la santificación del sabbath, «y toda clase de capacidades, y hábitos [y cosas] adquiridas por el hombre en tanto que miembro de la sociedad [humana]» (Tylor 1913: 1). Todos ellos son lo que son: hechos y cosas que dependen del simbolizar.

Todas estas cosas-y-acontecimientos-dependientes-del-simbolizar pueden considerarse en diferentes contextos: astronómico, físico, químico, anatómico, fisiológico, psicológico y cultural, en los que se convierten sucesivamente en fenómenos astronómicos, físicos, químicos, anatómicos, fisiológicos y culturales. Toda cosa y acontecimientos que dependen del simbolizar dependen igualmente de la energía solar que sustenta la totalidad de la vida de este planeta: éste es el contexto astronómico. Ahora bien, estos acontecimientos y estas cosas pueden ser igualmente considerados e interpretados en términos de los procesos anatómicos, fisiológicos y psicológicos del hombre que los produce o los padece. Pueden también ser considerados en términos de su relación con los organismos humanos, es decir, en un contexto somático. E incluso en un contexto extrasomático, es decir, en términos de su relación con otras cosas y acontecimientos más que con los organismos humanos.

Cuando cosas y acontecimientos que dependen del simbolizar se consideran e interpretan en términos de su relación con los organismos humanos, es decir, en un contexto somático, entonces propiamente pueden denominarse *conducta humana*, y la ciencia correspondiente: *psicología*. Cuando estas mismas cosas y acontecimientos que dependen del simbolizar son considerados e interpretados en términos de contexto extrasomático, es decir, en términos de su mutua relación más bien que de su relación con organismos humanos, podemos entonces llamarlos *cultura*, y la ciencia correspondiente: *culturología*. Este análisis se diagrama en la fig. 1.

En medio del diagrama tenemos una columna vertical de círculos, O_1 , O_2 , O_3 , etc., que representan las cosas (objetos) y acontecimientos (acciones) dependientes del simbolizar. Estas cosas y acontecimientos constituyen una clase de fenómenos bien diferenciados en el reino de la naturaleza. Puesto que dichos fenómenos carecían de nombre hasta la fecha, nos hemos aventurado a proporcionarles uno: simbolados. Somos conscientes de lo arriesgado de acuñar nuevos nombres, pero no es menos cierto que esta importantísima clase de fenómenos necesita un nombre que la distinga de las otras clases. Si en vez de antropólogos fuéramos físicos los llamaríamos quizás «fenómenos gamma». Pero no lo somos y creemos que una palabra simple es siempre mejor —o al menos más aceptable— que una letra

Cosas y acontecimientos
dependientes del simbolizar
(Simbolados)

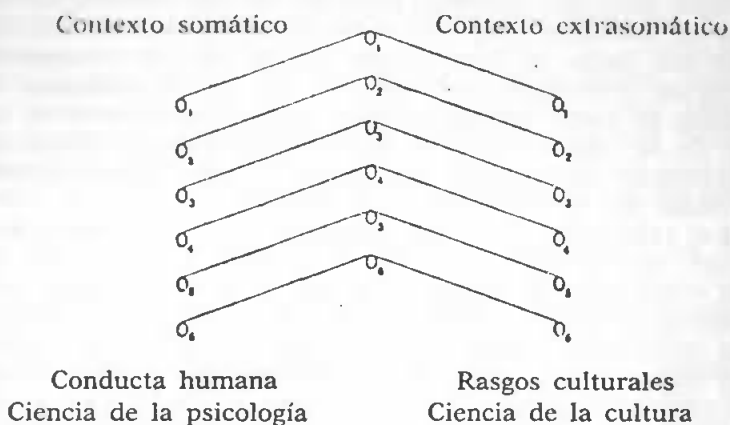


Fig. 1

griega. Al acuñar nuestro término no hemos hecho sino seguir un precedente bien establecido: si un *aislado* es lo que resulta del proceso o la acción de aislar, lo que resulta de la acción o el proceso de simbolizar bien puede ser llamado un simbolado. La palabra en sí, de cualquier forma, no tiene demasiada importancia. Podríamos incluso hallar un término mejor que simbolado. Lo que sí tiene capital importancia es que la clase tenga un nombre.*

Una cosa o acontecimiento que depende del simbolizar —un simbolado— es ni más ni menos que eso, pero puede resultar significativo en un determinado número de contextos. Como ya hemos visto, puede resultar significativo en un contexto astronómico: la realización de un ritual requiere el gasto de una parte de la energía que proviene del sol. Pero dentro de las ciencias del hombre sólo dos contextos pueden aparecer como significativos: el somático y el extrasomático. Los simbolados pueden ser considerados e interpreta-

* Hemos traducido "symbolate" directamente por "simbolado", a pesar de lo extravagante de este término en castellano. Re-acuñar el término de White sobre el modelo lingüístico ("simbolema", por ejemplo) habría sido violentar una peculiaridad que el autor parece haber querido conservar cuidadosamente, tanto por su referencia a la terminología física, como por su tácita evitación de una terminología que más adelante demuestra conocer a la perfección. Por otra parte "Isolate" ha sido traducido, igualmente, de la más directa manera posible —a pesar de que el término usual castellano es "unidad" y no "aislado"— con vistas a mantener al máximo el paralelismo symbolate-isolate con el que White ejemplifica su modo de acuñación.

En cuanto a la forma como hemos traducido "Symboling" a lo largo de todo el texto, hay que decir que se ha preferido "simbolizar" y "simbolización", sobre otras posibles traducciones, en orden sobretudo a evitar las connotaciones lacanianas que traducciones como "dependent upon symboling" por "dependiente de lo simbólico" hubieran traído consigo. (N. del T.)

dos en términos de su relación como el organismo humano, o bien en términos de su relación con cualquier otra cosa que no sea el organismo humano. Vamos a ilustrar esto con algunos ejemplos.

Yo me fumo un cigarrillo, participo en una votación, decoro un cuenco de cerámica, evito a la madre de mi esposa, rezo una oración o tallo una punta de flecha. Cada uno de estos actos depende del proceso de simbolizar.⁷ Cada uno de ellos es un simbolado. Como científico, yo puedo considerar estos actos (acontecimientos) en términos de su relación conmigo mismo, con mi propio organismo, o bien, tratarlos en términos de su relación con otro simbolado que nada tenga que ver con mi propio organismo.

En el primer caso considero el simbolado en términos de su relación con mi estructura corporal: la estructura y funciones de mi mano; o con mi visión cromática y estereoscópica; o en relación con mis deseos, necesidades, miedos, imaginación, hábitos formados, reacciones manifiestas, satisfacciones etc. ¿Qué siento cuando evito a la madre de mi esposa o participo en una votación? ¿Cuál es mi actitud hacia este acto? ¿Cuál es mi concepción de él? ¿Me acompaña un tono marcadamente emocional o lo realizo de manera mecánica y formalista? Cualquier tipo de consideración en este sentido hace referencia a la *conducta humana*. Nuestro interés es entonces *psicológico*.

Lo que decimos respecto a los actos (acontecimientos) puede aplicarse igualmente a los objetos (cosas). ¿Cuál es mi concepción de un cuenco de cerámica, de una hacha tallada, de un crucifijo, de un cerdo asado, del agua bendita, del whisky, del cemento? ¿Cuál es mi actitud y de qué manera reacciono ante cada una de estas cosas? En resumen ¿qué tipo de relación existe entre estas cosas y mi propio organismo? No es habitual considerar estas cosas como conducta humana, y sin embargo son verdaderas corporeizaciones de esta conducta. La diferencia entre un nódulo de pedernal y un hacha de piedra está en el factor trabajo humano. Un hacha, un cuenco, un crucifijo —o un corte de pelo— son trabajo humano cristalizado. Tenemos pues una clase de objetos que dependen del simbolizar y que tienen una significación en términos de su relación con el organismo humano. La consideración e interpretación científicas de este tipo de relación es lo que llamamos *psicología*.

Pero también es posible tratar estos simbolados en términos de sus mutuas relaciones, sin tomar en cuenta su relación con el organismo humano. En este caso, evitar la madre de la esposa, por ejem-

7. "¿De qué modo el tallado de una cabeza de flecha depende de la simbolización?" podría preguntarse. Personalmente he respondido a esta cuestión en "On the Use of Tools by Primates" ("Sobre el uso de herramientas de los primates"), publicado originalmente en *Journal of Comparative Psychology*, vol. 34, págs. 369-374, y reimpreso en White, *The Science of Culture*; en *Main in Contemporary Society*, preparado por el departamento de Civilización Contemporánea de la Universidad de Columbia (NY, 1955) y en *Readings in Introductory Anthropology* (Ann Arbor, Mich., 1956). Existe una gran diferencia entre el proceso instrumental de la especie humana y el de los primates subhumanos. Esta diferencia no radica en otra cosa que en el hecho de la simbolización.

plo, tendría que ser considerado en términos de su relación con otros simbolados o grupos de simbolados como costumbres matrimoniales monogamia, poliginia, poliandria —residencia de una pareja después del matrimonio, división del trabajo entre sexos, modos de subsistencia, arquitectura doméstica, grado de desarrollo cultural etc. Si, por el contrario, nos ocupamos de los modos de votar, la consideración se efectuará en términos de organización política (tribal, estatal); tipo de gobierno (democrático, monárquico, fascista); edad, sexo, situación económica; partidos políticos etc. Situados en este contexto, nuestros simbolados se convierten en *cultura* —rasgos culturales o grupos de rasgos, es decir, instituciones, costumbres, códigos etc. Su campo de relevancia científica es entonces la *culturología*.

Todo esto se aplica por igual para actos y para objetos. Si lo que consideramos es una azada, deberemos contemplarla en términos de sus relaciones con otros simbolados del contexto extrasomático: en relación con otros instrumentos de producción agrícola, el palo de cavar y el arado, por ejemplo, o bien con la división sexual del trabajo, el estadio de desarrollo cultural etc. También sería pertinente de este estudio establecer las relaciones entre un computador digital y el grado de desarrollo de las matemáticas, el desarrollo tecnológico, la división del trabajo, la organización social en que es utilizado (corporación, organización militar, laboratorio astronómico) y demás.

Enfrentamos pues dos diferentes maneras de hacer ciencia⁸ con relación a las cosas y acontecimientos —objetos y acciones— que dependen del simbolizar. Si lo que hacemos es tratarlos en términos de su relación con el organismo humano, es decir, en un contexto somático u organísmico, dichas cosas y acontecimientos devienen *conducta humana*, y nuestro trabajo científico *psicología*. Si, por el contrario, nuestra consideración se centra en las relaciones que mantienen entre sí, independientemente de su relación con cualquier tipo de organismo humano, es decir, en un contexto extrasomático o extraorganísmico, cosas y acontecimientos se transforman en cultura —elementos o rasgos culturales— y nuestra labor científica en *culturología*. Culturología y psicología humana tienen por objeto, como es fácil observar, la misma clase de fenómenos: las cosas y acontecimientos que dependen del simbolizar (simbolados). La diferencia entre una y otra radica exclusivamente en el distinto contexto en que incluyen dicho objeto al estudiarlo.⁹

El tipo de análisis que aquí hemos aplicado al proceso de simbolización en general es el mismo que los lingüistas han venido apli-

8. "Cientizar" es también un tipo de conducta. Véase nuestro ensayo "Science is Sciencing" ("Ciencia es cientizar") publicado primeramente en *Philosophy of Science*, vol. 5, págs. 369-389, 1938, y reimpreso en *The Science of Culture*.

* Hemos conservado "cientizar" en vez de "Hacer ciencia" para mantener al máximo el juego de palabras de White en su título. (N. del T.)

9. La importancia del contexto queda ilustrada al contrastar actitudes que afectan a una misma clase de mujeres: en cuanto madres son reverenciadas, en cuanto suegras, menospreciadas.

cando desde hace décadas a una parcela determinada de este campo las palabras.

Una palabra es una cosa (un sonido o combinación de sonidos o marcas efectuados sobre alguna sustancia) o un acto que depende del simbolizar. Las palabras son precisamente eso: palabras. Pero adquieren relevancia para los estudiosos del lenguaje en dos contextos diferentes: el somático u organizmico, y el extrasomático u extra-organizmico. Dicha distinción se expresa habitualmente con los términos *langue* y *parole*, o sea lengua y habla.¹⁰

Las palabras, consideradas en el contexto somático constituyen un tipo de conducta humana: la conducta hablada. El estudio científico de las palabras en el contexto somático es lo que suele llamarse psicología (que puede incluir también fisiología y anatomía) del lenguaje. Es la ciencia que se ocupa de las relaciones entre palabras y organismo humano: el modo como las palabras son producidas y pronunciadas, su significado, las actitudes que el hablante adopta ante estas palabras, la percepción y respuesta de las mismas.

En el contexto extrasomático, en cambio, las palabras son consideradas en cuanto se relacionan unas con otras, independientemente de cualquier tipo de relación con el organismo humano. El campo científico concreto es en este caso la lingüística, o ciencia del lenguaje. La fonética, la fonología, la sintaxis, el léxico, la gramática, la dialectología, el cambio lingüístico etc., según que el énfasis se ponga en este o aquel punto concreto del campo general considerado.

La diferencia entre estas dos ciencias queda perfectamente ilus-

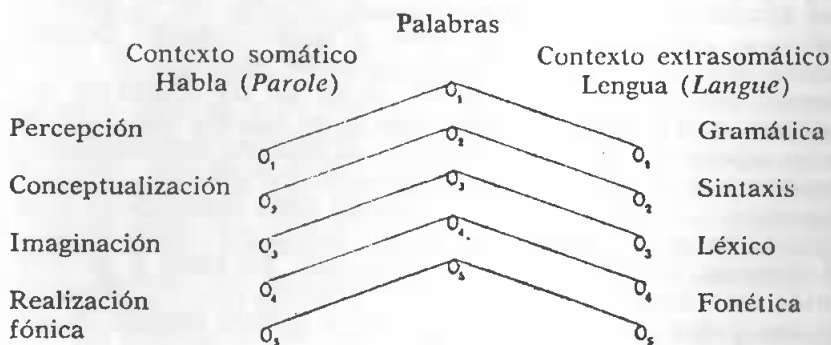


Fig. 2

10. Según (Ferdinand) de Saussure el lenguaje humano es objeto no de una, sino de dos ciencias... De Saussure trazó una neta divisoria entre *langue* y *parole*. El lenguaje (*langue*) es universal, mientras que el discurso concreto (*parole*)... es individual" (Cassirer, 1944, 122). Huxley por su parte (1933, 16), citando la discusión de Cassirer sobre la distinción saussuriana entre *langue* y *parole*, se refiere a la primera, llamándola "sistema superindividual de gramática y sintaxis" y a la segunda como "las palabras o modo concreto de hablar que usan los individuos particulares". Y continuando en el mismo sentido, dice: "encontramos esta misma distinción en toda actividad cultural —en derecho...; en arte...; en la estructura social...; en ciencia..." (el subrayado es nuestro).

nada comparando estos dos libros: *The psychology of language* de Walter B. Pillsbury y Clarence L. Meader (New York, 1928) y *The language* de L. Bloomfield * (N. Y. 1933). En el primero encontramos capítulos tales como «Los órganos del discurso», «Los sentidos implicados en el discurso», «El proceso mental del discurso», etc. En el segundo los capítulos llevan títulos como «El fonema», «La estructura fonética», «Formas gramaticales», «Tipos de oración», etc. La distinción entre las dos ciencias queda ilustrada en la fig. 2.

Las figuras 1 y 2 son fundamentalmente iguales. Ambas hacen referencia a cosas y acontecimientos que dependen del simbolizar. En la figura 1 se trata de una clase general: los simbolados. En la figura 2, en cambio, de una particular: las palabras (que es una subclase de la clase simbolados). En cada uno de estos casos lo que hacemos es referir cosas y acontecimientos, por un lado al contexto somático, por otro al extrasomático, en orden a su consideración e interpretación. En cada caso, igualmente, tenemos un distinto tipo de ciencia, o de hacer ciencia: psicología de la conducta y del lenguaje, por un lado; ciencia de la cultura y del lenguaje, por otro.

Cultura es, pues, la clase de las cosas y acontecimientos que dependen del simbolizar, en cuanto son consideradas en un contexto extrasomático. Esta definición rescata a la antropología cultural de las abstracciones intangibles, imperceptibles y ontológicamente irreales a las que se había encadenado y le proporciona un objeto real, sustancial y observable. Al mismo tiempo efectúa una clara distinción entre conducta —organismos con conducta— y cultura, entre psicología y ciencia de la cultura.

Podría objetársenos que cada ciencia debería tener una determinada clase de cosas, no cosas-incluidas-en-un-contexto, que constituyesen propiamente su objeto. Los átomos son los átomos y los mamíferos los mamíferos, podría argüirse, y cada uno constituye respectivamente el objeto de la física y de la mamalogía, sin hacer intervenir para nada el contexto. ¿Por qué, pues, debería la antropología definir su objeto en términos de contexto y no de la cosa en sí? A primera vista este argumento parece perfectamente pertinente, en realidad tiene muy poca fuerza. Lo que el científico intenta es hallar la inteligibilidad de los objetos observados, y muy frecuentemente el nivel de significación de los fenómenos se encuentra precisamente en el contexto en que estos aparecen y no en ellos mismos. Incluso entre las llamadas ciencias naturales existe una ciencia de los organismos-en-un-contexto-concreto: la parasitología, que estudia los organismos que ocupan papeles determinados en el reino de las cosas vivientes. Y en el reino del hombre y de la cultura tenemos igualmente docenas de ejemplos cuya significación depende más del contexto que de las cualidades inherentes de los fenómenos mismos. Al adulto macho de determinada especie animal se le da el nombre de hombre. Pero un hombre es un hombre, no un esclavo. Un hombre se con-

* Trad. española, *El lenguaje*. Universidad Autónoma de San Marcos. Lima, 1964.

vierte en un esclavo cuando entra en un determinado contexto. Lo mismo sucede con las mercancías: el maíz y el algodón tienen un determinado valor de uso, pero no son considerados mercancías —artículos producidos para la venta y el beneficio— por ejemplo en la cultura hopi: el maíz y el algodón se convierten en mercancías sólo cuando entran en un determinado contexto socioeconómico. Una vaca es una vaca, pero puede convertirse en medio de cambio, dinero (*pecus*, pecuniario), comida, potencia mecánica (Cartwright usó la vaca como medida de potencia en su primer telar mecánico), e incluso objeto de culto (India) según el contexto. No existe una ciencia particular dedicada a las vacas, lo que sí tenemos son ciencias que estudian los medios de cambio, la potencia mecánica o los objetos sagrados, para las que la vaca, en cuanto relacionada con estos campos, puede ser relevante. De esta manera llegamos a obtener una ciencia de las cosas y acontecimientos en un contexto extrasomático.

El locus de la cultura. Si definimos la cultura como compuesta de cosas y acontecimientos directa o indirectamente observables en el mundo exterior, tendremos igualmente que definir cuál es el lugar de ocurrencia y el grado de realidad de estos fenómenos, es decir, resolver la cuestión de cuál sea el lugar de la cultura. Y la respuesta es: las cosas y acontecimientos que comprende la cultura se manifiestan en el tiempo y el espacio a) en los organismos humanos, en forma de creencias, conceptos, emociones, actitudes; b) en el proceso de interacción social entre los seres humanos; y c) en los objetos materiales (hachas, fábricas, ferrocarriles, cuencos de cerámica) que rodean a los organismos humanos integrados en las pautas de interacción social.¹¹ El lugar de la cultura es pues a la vez intraorgánico, interorgánico y extraorgánico (véase figura 3).

Alguien podría objetarme, sin embargo, el haber dicho que la cultura se compone de fenómenos extrasomáticos y ahora que en parte se manifiesta dentro de los organismos humanos. ¿No es esto una contradicción? La respuesta es: no. No es una contradicción, sino un malentendido. En ningún momento hemos dicho que la cultura esté compuesta por cosas y acontecimientos extrasomáticos, esto es, fenómenos que exclusivamente tienen lugar fuera de los organismos humanos. Lo que aquí se ha dicho es que la cultura consiste en cosas y acontecimientos que se consideran en un contexto extrasomático. Lo cual es algo bien distinto.

Todo elemento cultural tiene dos aspectos: subjetivo y objetivo. Podría parecer que las hachas de piedra, por ejemplo, son elementos «objetivos», mientras que las ideas y las actitudes son «subjetivos». Esto es una concepción superficial e inadecuada del asunto. El hacha tiene su componente subjetivo: sería totalmente inútil y asignifica-

11. "El verdadero locus de la cultura", dice Sapir (1932, 236), "está en las interacciones de... individuos y, por el lado subjetivo, en el cúmulo de significados que cada uno de estos individuos abstrae inconscientemente de su participación en dichas interacciones". La proposición es bastante similar a la nuestra excepto por la omisión de los objetos, es decir, la cultura material.

tiva sin el concepto y la actitud. De igual manera, conceptos y actitudes carecerían por entero de sentido desligadas de todo tipo de manifestación exterior, bien sea en la conducta o en el lenguaje (que no deja de ser una forma de conducta). Cada elemento cultural, cada rasgo tiene por tanto un aspecto subjetivo y otro objetivo. Pero todos estos conceptos, actitudes y sentimientos —fenómenos que de hecho tienen lugar dentro del organismo humano— pueden ser considerados, en orden a su interpretación científica, como pertenecientes al contexto extrasomático, es decir, en términos de su relación con las demás cosas y acontecimientos del orden de los simbolizado, mejor que en términos de su relación con el organismo humano. En esta perspectiva, el tabú de la madre de la esposa sería considerado, en cuanto a las actitudes y conceptos que implica, más bien en términos de sus relaciones con otras formas de parentesco y familia, lugar de residencia etc., que como relacionado con el organismo humano. Por el contrario, el hacha podría ser considerada en términos de su relación con el organismo humano —su significado, las diversas concepciones y actitudes con respecto a ellas etc.— en lugar de relacionarlo con otras cosas y acontecimientos del campo de lo simbolizado como flechas, azadas y costumbres que regulan la división social del trabajo etc.

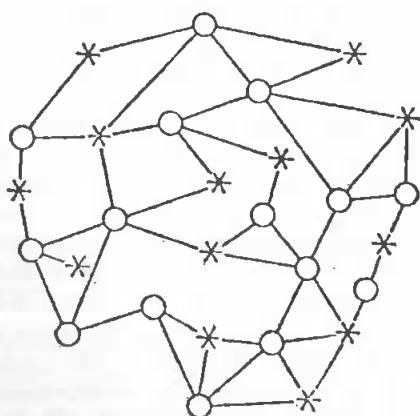


Fig. 3. El locus de la cultura

- * = Objetos
- O = Personas
- = Líneas de interacción o interrelación.

Pasaremos ahora revista a una serie de conceptos de cultura o relacionados con el concepto de cultura empleados ampliamente en la literatura etnológica, comentándolos críticamente desde el punto de vista establecido en el presente trabajo.

«La cultura consiste en ideas». Algunos antropólogos prefieren

definir la cultura en términos de ideas exclusivamente. Esta concepción se funda al parecer en la noción de que las ideas son los elementos primarios y básicos de la cultura, los motores primeros que al promover todo tipo de conducta, producen asimismo objetos materiales tales como los cuencos de cerámica. «La cultura consiste en ideas» dice Taylor (1948: 98-110, *passim*) «es un fenómeno mental... no... objetos materiales o conducta observable... Por ejemplo, en la cabeza de un indio existe una idea de danza. Esto es un rasgo cultural. Esta idea de danza induce al indio a comportarse de un determinado modo», es decir, a danzar.

Una tal concepción de la realidad sociocultural no puede ser calificada sino de ingenua. Se funda en un tipo de psicología y de metafísica precientíficas, primitivas y perfectamente obsoletas. Hubo una Mujer-Pensamiento entre los keresan que atraía los acontecimientos por el mero hecho de desearlos y pensarlos. El Dios Ptah creó la cultura egipcia objetivando sus propios pensamientos. Y Dios dijo «Hágase la luz» y la luz fue hecha. Pero no explicamos nada en absoluto diciendo que la cultura es un resultado de las ideas del hombre. No cabe duda de que en la invención de las armas de fuego hubo una idea que sirvió como punto de partida, pero nada queda explicado diciendo que las armas de fuego son un producto del pensamiento, puesto que no damos cuenta de las ideas en sí mismas. ¿Por qué una idea ocurre en un lugar y tiempo determinados y no en otros distintos? De hecho, las ideas —las ideas realistas, las situaciones factuales— entran en el pensamiento desde el mundo exterior. Fue trabajando con barro como el hombre, o la mujer, adquirió la idea de cerámica. El calendario es un subproducto de la agricultura intensiva. La cultura consiste de hecho en ideas, pero las actitudes, los actos manifiestos y los objetos son cultura también.

«La cultura consiste en abstracciones». Volvemos ahora a la definición tan popular en nuestros días de que «la cultura es una abstracción, o consiste en abstracciones». Como hemos observado antes, los que definen la cultura en estos términos no nos dicen jamás lo que intentan expresar con «abstracción» y hay bastantes razones para pensar que ellos mismos no tienen demasiado claro lo que intentan decir con esto. Todos ellos subrayan que una abstracción no es una cosa o acontecimiento observable. Pero el hecho de las dudas surgidas acerca de la «realidad» de una abstracción indica lo poco seguros que quienes emplean el término están sobre su significado, o mejor, sobre lo que tratan de decir con él. Nosotros, sin embargo, sí disponemos de algunas claves.

La cultura es «fundamentalmente una forma, una pauta o un modo» dicen Kluckhohn y Kroeber (1952: 155, 169). «Incluso los rasgos culturales son abstracciones. Un rasgo cultural es un “tipo ideal” por cuanto no se dan dos ollas idénticas ni dos ceremonias matrimoniales celebradas de la misma manera.» El rasgo cultural «olla» aparece pues como la forma ideal de la que cada olla particular es un ejemplo —una especie de ideal o idea platónica. Todas y cada una de las ollas, piensan ellos, es real, pero el «ideal» en cuan-

to tal no halla su exacta realización en ninguna de las ollas con cretas. Es lo mismo que el «americano típico» de 5 pies y 8 1/2 pulgadas, 164,378 libras, casado, con 2,3 niños etc. Esto es lo que al parecer intentan ellos significar por abstracción. Si es así, se trata de algo bien conocido: una mera concepción en la mente del observador del científico.

Existe un modo ligeramente diferente de enfocar la «abstracción». No se dan dos ceremonias de matrimonio idénticas. Pues bien, tabulemos una larga serie de ceremonias matrimoniales. Encontramos que un cien por cien de ellas contienen un mismo elemento A (mutua aceptación de los contrayentes). Un noventa y nueve por ciento contienen un determinado elemento B. Otros elementos C, D y E aparecen respectivamente en un 96, 94 y 89 por cien de los casos. Construimos con estos porcentajes una curva de distribución y determinamos la media o norma según la cual se distribuyen las instancias particulares. El resultado es la ceremonia de matrimonio típica. El problema, como en el caso del americano medio que tiene 2,3 hijos, es que este ideal jamás se produce en la realidad. Es una «abstracción», es decir, una construcción del observador científico, que existe sólo en su mente.

El hecho de no reconocer que las abstracciones son sólo conceptos ha llevado a una total confusión tanto en lo que respecta a su locus como a su grado de realidad. El reconocimiento de las llamadas abstracciones científicas (como en el caso del «cuerpo rígido» en física, que no existe en la realidad) como construcciones en la mente del científico clarifica en cambio, en lo que a la ciencia de la cultura respecta, los dos puntos siguientes: que las «abstracciones» culturales no son sino conceptos («ideas») en la mente del antropólogo; y que, por lo que hace a su «realidad ontológica», los conceptos no son menos reales que cualquier otra cosa en las mentes de los hombres —nada es más real, por ejemplo, que una alucinación.

Este punto recibió un tratamiento muy acertado por parte de Bidney (1954: 488-89) en su crítica de *Culture, a critical review*...

El punto crucial de toda la cuestión está en la significación del término abstracción y en su sentido ontológico. Algunos antropólogos sostienen que no manejan sino abstracciones lógicas y que la cultura no tiene realidad si no en esas abstracciones, pero lo que no pueden hacer es esperar que otros científicos sociales concuerden con ellos, habida cuenta la nula realidad objetiva del objeto de su ciencia. De este modo Kroeber y Kluckhohn confunden el concepto de cultura, que es una construcción lógica, con la existencia factual de la cultura... (el subrayado es nuestro).

Es interesante constatar, en este sentido, que un teórico de la antropología como Cornelius Osgood (1951: 208; 1940) ha definido explícitamente la cultura como una mera formación en la mente de los antropólogos: «La cultura consiste en todo aquel cúmulo de ideas, conductas e ideas del agregado de seres humanos que uno ha observado directamente o que han sido comunicadas al propio intelecto,

y de las que uno se ha hecho consciente». Spiro (1951: 24) por su parte mantiene que «la cultura es una construcción lógica abstraída a partir de la conducta humana observable y que tan sólo tiene existencia en la mente del *investigador*» (el subrayado es del propio Spiro).

«No existe cultura "material" como tal». Aquellos que definen la cultura en términos de ideas, bien como una abstracción o como conducta, se ven obligados, en último término, a declarar que los objetos materiales no forman, o no pueden formar, parte de la cultura. «Estrictamente hablando», dice Hoebel (1956: 176) «la cultura material no es cultura en absoluto». Taylor (1948: 102, 98) va aun más lejos: «...el concepto de "cultura material" es falaz» porque «la cultura es un fenómeno mental». Beals y Hoijer (1953: 210) «...una cultura es una abstracción de la conducta y no debe ser confundida con los actos mismos de conducta o con artefactos materiales tales como los instrumentos...». Semejante rechazo de la cultura material resulta chocante sobre todo si lo comparamos con la larga tradición, entre etnógrafos, arqueólogos y museístas, de llamar a instrumentos, máscaras, fetiches y otras cosas por el estilo, precisamente «cultura material».¹²

Una definición como la nuestra resuelve en gran medida el embrollo. Como ya hemos visto, no parece del todo absurdo hablar de conducta para referirse a cosas tales como sandalias o cuencos de cerámica; lo relevante en ellos no es precisamente la piel de ciervo o el barro, sino el trabajo humano: son cristalizaciones del trabajo humano. Pero según nuestra definición, la simbolización es un factor común que atañe por igual a ideas, actitudes, actos y objetos. Existen pues tres clases de simbolados: a) ideas y actitudes, b) acciones manifiestas, c) objetos materiales. Todos ellos deben ser considerados en el contexto extrasomático. Todos deben computarse como cultura. Una concepción de este tipo nos retrotrae precisamente a una formulación que tiene ya una antigua tradición en la antropología cultural: «cultura es aquello que se describe en una monografía etnográfica».

«Reificación de la cultura». Existe un tipo de concepción de la cultura que algunos antropólogos mantienen ante la consternación de otros que los acusan de «reificación». Como uno de los que han sido especialmente atacados como «reificador» de la cultura,¹³ puedo decir que el término es particularmente inadecuado. Reificar es con-

12. Es interesante notar que Durkheim (1951, págs. 313-314) que habitualmente usa el término "sociedad" donde muchos antropólogos americanos hubieran dicho cultura o sistema sociocultural, hace hincapié en que "no es verdad que la sociedad esté constituida tan sólo de individuos; incluye igualmente objetos materiales que juegan un papel esencial en la vida comunitaria", y cita como ejemplo cosas tales como casas, instrumentos, máquinas empleadas en la industria, etc. "La vida social... cristaliza... y se fija de este modo en soportes materiales... externos..."

13. Max Gluckman "reifica la estructura en la misma forma en que White reifica precisamente la cultura", dice Murdock (1951, pág. 479). Strong, por su parte (1953, pág. 392) siente que "White reifica, e incluso a veces llega a deificar, la cultura...". Ver igualmente Herrick (1956, pág. 196).

vertir en cosa algo que no es una cosa, como la esperanza, la honestidad o la libertad, por ejemplo. Pero no soy yo quien ha hecho los objetos culturales. Yo simplemente he descubierto cosas y acontecimientos del mundo exterior que pueden ser identificados como una clase aparte dependiente del proceso de simbolización y tratados en un contexto extrasomático, y a los que he denominado cultura. Esto es precisamente lo que E. B. Tylor hizo. Esto es lo mismo que Lowie, Wissler y los primeros antropólogos americanos hicieron. Para Durkheim (1938: xliii) «la proposición que establece que los hechos sociales (es decir, rasgos culturales) deben ser tratados como cosas» está «en la base misma de nuestro método». No somos nosotros quienes hemos reificado la cultura. Los elementos que componen la cultura, según nuestra definición, eran cosas desde el principio mismo.

No cabe duda de que para aquellos que definen la cultura como un compuesto de «abstracciones» intangible, imponderables y ontológicamente irreales, el hecho de convertir estos aspectos en cuerpos reales, sustanciales, debe aparecer como una verdadera reificación. Pero no es éste el caso de quien no suscribe tal definición.

«Cultura: un proceso *sui generis*». «La cultura es una cosa *sui generis*...» dijo Lowie hace muchos años (1917: 66, 17). Esta misma visión ha sido mantenida igualmente por Kroeber, Durkheim y otros (para otros ejemplos ver White [1949: 89-94]). Muchos han sido, no obstante, los que han interpretado mal semejante afirmación y se han opuesto a ella. Lo que Lowie quería decir aparece claramente en la continuación de la cita que mencionábamos más arriba (1917: 66): «La cultura es una cosa *sui generis* que debe ser explicada en sus propios términos... el etnólogo debe dar cuenta del hecho cultural, bien sea integrándolo en un determinado grupo de hechos culturales, bien mostrando otros hechos culturales a partir de los cuales el hecho en cuestión puede haberse desarrollado». La costumbre de trazar la filiación patrilinealmente, podría explicarse por ejemplo en términos de división sexual del trabajo, costumbres de residencia (patrilocal, matrilocal, neolocal etc.), modos de subsistencia, reglas de herencia, etc. Traduciéndolo en términos de nuestra definición de cultura: «un simbolado en un contexto extrasomático (es decir, un rasgo cultural) debe siempre ser explicado en términos de su relación con otros simbolados del mismo contexto».

Esta concepción de la cultura, como la de la «reificación» con la que se halla estrechamente vinculada, ha sido bastante mal entendida y atacada. Muchos han llegado a tacharla de «mística». ¿Cómo puede la cultura crecer y desarrollarse por sí misma? («la cultura... parece crecer por sí misma»; Redfield [1941: 134]). «No parece que sea preciso» dice Boas (1928: 235) «considerar la cultura como una entidad mística que existe independientemente de los individuos que la componen y se mueve por su propia fuerza». Bidney por su parte (1946: 535) cataloga esta visión de la cultura como «metafísica mística del hado». Otros, como Benedict (1934: 231), Hooton (1939: 370), Spiro (1951: 23) también la han atacado.

Pero nadie ha dicho nunca que la cultura es una entidad que se mueva y exista por sí sola, independientemente de las personas. Nadie tampoco, que yo sepa, ha dicho que el origen, naturaleza y funciones de la cultura pueda entenderse sin tomar en consideración a la especie humana. Es obvio que si la cultura tiene que ser entendida en estos aspectos, la naturaleza biológica del hombre debe ser también tomada en consideración. Lo que se ha afirmado es que en una determinada cultura, sus variaciones en el tiempo y el espacio han de ser explicadas en términos de la cultura misma. Esto es precisamente lo que Lowie quería decir con aquel «la cultura es una cosa (proceso sería sin duda más apropiado) *sui generis*» como la cita anteriormente mencionada (1917: 66) deja bien claro. La consideración, individual o colectiva, del organismo humano es irrelevante en una explicación de procesos de cambio cultural. «No se trata de misticismo» dice Lowie (1917: 66) «sino de simple método científico». Y, como todo el mundo sabe, las investigaciones académicas han venido desarrollándose en este sentido por décadas. No es preciso hacer intervenir el organismo humano en una explicación del desarrollo de los medios de cambio, de la escritura o del arte gótico. La máquina de vapor y la maquinaria textil fueron introducidos en Japón en las últimas décadas del siglo XIX, lo que produjo determinados cambios en la estructura social del país. Subrayar que hubo seres humanos implicados en el proceso no añade nada en absoluto a la explicación. Por supuesto que los hubo y no fueron en modo alguno de poca importancia para los acontecimientos mismos, pero lo son de manera absoluta para la explicación de dichos acontecimientos.

«Son las personas, no la cultura, las que hacen las cosas». «La cultura no “trabaja”, ni “se mueve”, ni “cambia”, sino que es trabajada, movida, cambiada. Son las personas las que hacen las cosas» dice Lynd (1939: 39). Y subraya su argumento con la audaz afirmación de que «la cultura no se pinta uñas... es la gente quien lo hace...» (ibíd.). Hubiera sido un hermoso remate demostrar además que la cultura no tiene uñas.

La opinión de que «son las gentes y no la cultura las que hacen las cosas» está ampliamente extendida entre los antropólogos. Boas (1928: 236) nos dice que «las fuerzas que producen los cambios son activas en los individuos que componen el grupo y no en la cultura en abstracto». Hallowell (1945: 175) subraya que «nadie ha encontrado ni encontrará jamás culturas en sentido literal. Lo único que existe son personas que se encuentran e interactúan, pudiendo producirse un fenómeno de aculturación —modificación del modo de vida de uno o ambos grupos de normas— en el proceso de interacción desatado por el encuentro, y siendo los individuos los centros dinámicos de este proceso». Radcliffe-Brown (194: 10-11) vierte, por su lado, unas leves gotas de burla sobre la idea de que son las culturas y no las personas las que se interrelacionan e interactúan:

Hace unos pocos años y como resultado de la redefinición de

la antropología social como el estudio, no de la sociedad, sino de la cultura, se nos pidió abandonar este tipo de investigación en favor de lo que ahora suele llamarse estudio de los «contactos culturales». En lugar del estudio de la formación de nuevas sociedades compuestas, se suponía que teníamos que observar lo que está sucediendo en África como un proceso en el que una entidad llamada cultura africana entra en contacto con otra entidad denominada cultura europea u occidental, dando lugar a una nueva entidad... que se describe como la cultura africana occidentalizada. Todo esto me parece una fantástica reificación de abstracciones. La cultura europea es una abstracción, como lo es la cultura de cualquier tribu africana. Encuentro que es más bien una fantasía tratar de imaginar a estas dos abstracciones entrando en contacto y dando lugar a una tercera.

Nosotros denominamos a esta forma de considerar que son las personas y no la cultura las que hacen las cosas, la falacia del pseudo-realismo. Por supuesto que la cultura no existe ni podría existir independientemente de las personas.¹⁴ Pero ya hemos indicado más arriba que los procesos culturales pueden ser explicados sin tener que tomar en cuenta a los organismos humanos, puesto que la consideración de los organismos humanos carece de importancia para la solución de los problemas de la cultura. Averiguar si la momificación en el Perú precolombino es una costumbre propiamente indígena o debida a la influencia egipcia es algo que no requiere para nada tomar en consideración a los organismos humanos. Es evidente que la práctica de la momificación, haya sido inventada en Perú o difundida desde Egipto, requiere el concurso real y efectivo de seres de carne y hueso. Pero no es menos evidente que Einstein tenía que respirar para poder llegar a producir la teoría de la relatividad y a nadie se le ocurre hacer intervenir para nada su respiración a la hora de describir la historia o explicar el desarrollo de esta teoría.

En realidad, los que argumentan que son las personas y no la cultura las que hacen esto o aquello, están confundiendo la descripción de los hechos con su explicación. Sentados en la galería del Senado ven gente que hace leyes; en los astilleros, hombres que construyen barcos de carga; en el laboratorio, seres humanos que aíslan enzimas; en los campos, gentes que plantan maíz etc. Para ellos, sin embargo, la descripción de todos estos hechos sirve, sin más, como su explicación: se trata de gente que hace leyes, construye cargueros, planta maíz o aísla enzimas: una simple e ingenua manera de antropocentrismo.

La explicación científica es un poco más refinada. Si una persona habla chino, o evita a la madre de su mujer, abomina la leche, observa residencia matrilocal, coloca los cadáveres de sus muertos sobre

14. "No cabe duda de que estos acontecimientos culturales no habrían tenido nunca lugar de no ser por los organismos humanos... el culturologista conoce perfectamente bien que los rasgos culturales no se dedican a deambular por un lado y por otro como almas desencarnadas que interactúan entre sí..." (White, *The Science of Culture*, págs. 99-100).

un entramado de ramas, escribe sinfonías o aísla enzimas, es porque ha nacido, o al menos ha sido criado, en un determinado contexto extrasomático que contiene todos estos elementos que nosotros denominamos cultura. La conducta de un pueblo es una función de [o una respuesta a] su cultura. La cultura es la variable independiente, la conducta es la dependiente. Las variaciones de la cultura se reflejan en la conducta. Todo esto no son sino tópicos de lección inaugural de un curso de introducción a la antropología. Hay pueblos que tratan de curarse las enfermedades con oraciones y encantamientos y pueblos que lo hacen con vacunas y antibióticos. El problema es «¿Por qué unos pueblos usan encantamientos mientras otros usan vacunas?» La cuestión no se resuelve sin más con decir «unos pueblos usan unas cosas y otros pueblos otras». Es justamente esta misma explicación la que necesita ser explicada: ¿por qué hacen lo que hacen? La explicación científica no tiene que tomar en cuenta a los pueblos en absoluto. No es preciso tener en cuenta para nada a los organismos humanos a la hora de explicar por qué una tradición extrasomática emplea conjuros en lugar de vacunas. La respuesta es meramente culturológica: la cultura, como ha observado Lowie, debe ser explicada en términos de cultura.

La cultura «en una perspectiva realista, no puede desconectarse de aquellas organizaciones de ideas y de sentimientos que constituyen el individuo», es decir, no es posible desconectar la cultura de los individuos, según dice Sapir (1932: 233). Y, por supuesto, está muy en lo cierto; en la realidad la cultura no aparece separada de los individuos. Pero si, de un modo realista (en la actualidad) cultura e individuos aparecen como inseparables, desde un punto de vista lógico (científico) ambos pueden ser desconectados, y nadie mejor que el mismo Edward Sapir ha efectuado esta «desconexión»: no puede decirse que aparezca un solo indio ni siquiera un músculo, o un nervio o un órgano sensible —en su monografía, *Southern Paiute, a Shoshonean Language* (1930). Ni un solo individuo podemos ver rondando en su *Time perspective in aboriginal american culture* (1916). «La ciencia, dice Cohen, debe abstraer determinados elementos y dejar de lado otros» (1931: 226) «Porque no todas las cosas que aparecen juntas son igualmente relevantes» (el subrayado es nuestro). Una verdadera comprensión y apreciación de este hecho produciría enormes beneficios a la teoría etnológica. «Desde un punto de vista realista, es imposible separar la ciudadanía del color de los ojos», esto es: cada ciudadano tiene un par de ojos y cada par de ojos es de distinto color. Pero, en los USA al menos, el color de los ojos no es relevante para la ciudadanía: «las cosas que aparecen juntas no son igualmente relevantes».

De esta manera, lo que Hallowell, Radcliffe-Brown y otros dicen acerca de que «son las personas las que se encuentran e interactúan» es perfectamente cierto. Pero esto no debe apartar nuestra atención, para la solución de determinados problemas, de los simbolados que aparecen en un contexto extrasomático: de los instrumentos, costumbres, utensilios, creencias y actitudes, de la cultura, en suma. La

confluencia y mezcla de la cultura europea con la africana y la producción de una determinada mescolanza, la cultura euro-africana puede parecer a Radcliffe-Brown y a otros «una fantástica reificación de abstracciones». Sin embargo, los antropólogos se han visto solicitados por problemas de esta índole a lo largo de varias décadas y aún tendrán que seguir bregando con ellos durante otras tantas. El entrecruzamiento de costumbres, tecnologías e ideologías es un problema científico tan válido como el entrecruzamiento de organismos humanos o de genes.

No hemos afirmado, ni tampoco implicado, que los antropólogos sociales hayan dejado de tratar la cultura como un proceso *sui generis*, esto es, sin tomar en cuenta los organismos humanos. Muchos de ellos, si no los más, lo han hecho. Esto no impide que existan algunos que al pasar al campo de la teoría nieguen toda validez a este tipo de interpretación. El mismo Radcliffe-Brown nos proporciona algunos ejemplos de soluciones y problemas puramente culturalógicos de lo aquí expresado —en «The Social organization of Australian Tribes» (1930-1), «The Mother's Brother in South Africa» (1924), etc. Pero cuando seguidamente pasa a vestir el birrete de filósofo, retira toda validez científica a este tipo de procedimiento.¹⁵

No obstante, algunos antropólogos han llegado a reconocer, a nivel teórico, que la cultura puede ser estudiada sin tomar en cuenta el organismo humano y que la consideración de los organismos humanos es del todo irrelevante en lo que hace a los problemas que se refieren al contexto extrasomático. Hemos citado varios de ellos —Tylor, Durkheim, Kroeber, Lowie y otros— que han trabajado en este sentido.¹⁶ Aún podemos añadir una o dos referencias más a este respecto. «La mejor esperanza... para una descripción y "explicación" parsimoniosas de los fenómenos naturales», dicen Kroeber y Kluckhohn (1952: 167) «parece estar en el estudio de las formas y procesos culturales en sí mismos, abstraídos en gran medida... de los individuos y personalidades». Y Steward (1955: 46) hace notar que «ciertos aspectos de la cultura moderna resultan más fácilmente estudiados separados de las conductas individuales. La estructura y función de un sistema monetario bancario y crediticio, por ejemplo, supone aspectos supraindividuales de la cultura». Igualmente, dice, «las formas de gobierno, los sistemas legales, las instituciones económicas, las organizaciones religiosas, los sistemas educativos» y demás, «comportan aspectos nacionales... que deben ser entendidos independientemente de la conducta de los individuos conectados con ellos» (ibíd.: 47).

Nada nuevo hay en todo esto. Es algo que tanto los antropólogos como otros tipos de estudiosos de las ciencias sociales han venido haciendo durante años. Para algunos de ellos, no obstante, parece

15. Cfr. White, *The Science of Culture*, págs. 96-98, para una más amplia discusión.

16. En nuestros ensayos "The expansion of the Scope of Science" ("La expansión de la esfera científica") y "The Science of Culture", ambos en *The Science of Culture*.

resultar muy duro reconocer a nivel de teoría y de principios lo que de hecho ejercitan en la práctica.

«Son precisos dos o más de dos para hacer una cultura». Existe una concepción, no del todo insólita en etnología, que sostiene que el que un determinado fenómeno pueda ser considerado un elemento cultural o no, depende de que sea expresado por uno, o dos o «varios» individuos. Así Linton (1945: 35) dice: «cualquier elemento de conducta... peculiar a un solo individuo no puede ser considerado como parte de la cultura de una sociedad... así, una técnica de tejer cestas conocida por un solo individuo, no podrá ser clasificada como parte de esa cultura...». Wissler (1929: 358), Osgood (1951: 207 08), Malinowski (1947: 73), Durkheim (1938: lvi) y otros, comparten ese punto de vista.

Dos objeciones pueden oponerse a esta concepción de la cultura: a) Si la pluralidad de expresiones de la conducta aprendida es el criterio para distinguir la cultura de lo que no es cultura, los chimpancés descritos por Wolfgang Köhler en *The mentality of apes* (New York, 1925) tenían una cultura propia, ya que las innovaciones introducidas por uno de los individuos eran rápidamente adoptadas por todo el grupo. Otras cuantas especies subhumanas tendrían asimismo cultura, de acuerdo con este criterio. b) La segunda objeción es que si la expresión de una sola persona no es suficiente para calificar un acto como elemento cultural ¿cuántas serán las personas requeridas? Linton (1936: 274) dice que «tan pronto como el nuevo objeto o situación es transmitido a alguien, o compartido por otro individuo de la sociedad, aunque sólo sea uno, debe ser contado como parte de la cultura». Osgood (1951: 208) requiere «dos o más». Durkheim (1938: lvi) necesita «varios individuos, como mínimo». Wissler (1929: 358) dice que un elemento no asciende sin más al rango de rasgo cultural hasta haber sido sometido por el grupo a un proceso de estandarización. Malinowski, por su parte (1941: 73) establece que «el hecho cultural comienza a producirse cuando el interés individual se transforma en sistema público, general y transferible de esfuerzo organizado».

Semejante concepción, obviamente, no satisface los requisitos científicos. ¿Cómo es posible llegar a un acuerdo sobre el momento en que «el interés individual se transforma en sistema público, general y transferible de esfuerzo organizado»? Supongamos por un momento que un ornitólogo dijera que un único espécimen de pájaro no podría ser ni una paloma mensajera ni una grulla chillona, pero que caso de existir un indefinido número de ejemplares éstos podían ser considerados bien palomas mensajeras o bien grullas. Supongamos igualmente que un físico dijera que un único átomo no puede ser contado como átomo de cobre y sólo cuando tal tipo de átomos se encuentran «en gran número» pueden propiamente ser considerados átomos de cobre. Lo que se requiere es una definición que establezca si el elemento pertenece a la clase o no, con independencia de cuántos elementos de x puedan existir (una clase lógica puede constar de un único miembro e incluso de ninguno).

Nuestra definición, en cambio, sí llena los requisitos de una definición científica: un elemento —concepción o creencia, acción u objeto— cuenta como elemento cultural, a) si depende del simbolizar, b) cuando se le considera en un contexto extrasomático. Sobre que todo elemento existe en un contexto social, no parece que pueda haber duda. Pero esto mismo sucede con rasgos tan poco específicamente humanos (no sometidos a la simbolización) como la lactancia, el cuidado y el emparejamiento. No es pues la socialidad, la bilateralidad o la pluralidad, lo que distingue el fenómeno humano o cultural del no específicamente humano o cultural. El carácter distintivo lo establece precisamente la simbolización. En segundo lugar, el que una cosa pueda ser considerada en un contexto extrasomático no depende de que dicha cosa o acontecimiento aparezca en número de uno, de dos o de «varios». Cualquier cosa o acontecimiento puede perfectamente ser considerada elemento de cultura incluso si constituye por sí misma el único miembro de su clase, del mismo modo que un átomo de cobre seguiría siendo un átomo de cobre aun en el caso de ser el único de su clase en todo el cosmos.

Todo esto sin mencionar el hecho de que la noción misma de que un acto o una idea en la sociedad humana pueda ser obra de un solo individuo no es sino una pura ilusión, además de otra de las deplorables trampas del antropocentrismo. Cada miembro de la sociedad está sometido siempre a un cierto grado de estimulación cultural por parte de los miembros de su grupo. Cualquier cosa que el hombre realiza en cuanto ser humano, y gran parte de lo que realiza como mero animal, es función de su grupo en la misma medida, al menos, en que lo es de su organismo. Para empezar, todo acto humano, incluso en sus aspectos más personales e individuales, es siempre producto del grupo.¹⁷

La cultura como rasgos «característicos». «La cultura puede definirse», dice Boas (1938: 159) «como la totalidad de las reacciones y actividades físicas y mentales que *caracterizan* la conducta de los individuos que componen el grupo...» (el subrayado es nuestro). Herskovits (1948: 28), por su parte, nos dice que «cuando analizamos detenidamente la cultura, lo que encontramos es una serie de reacciones pautadas que caracterizan la conducta de los individuos componentes de un grupo dado» (lo que esto del «análisis detenido» tenga que ver con semejante concepción no queda claro). Igualmente Sapir (1917: 442): «la masa de reacciones típicas que llamamos cultura...». Esta postura, por supuesto, ha sido mantenida también por otros.

17. Hace más de cien años escribía Karl Marx: «El hombre es en el más literal sentido de la palabra un *zoon politikon*, no sólo un animal social, sino además un animal que sólo puede desarrollarse como individuo dentro de la sociedad. La producción realizada por individuos aislados fuera de la sociedad... es un absurdo tan grande como pensar que pueda darse desarrollo alguno del lenguaje sin individuos viviendo juntos y teniendo que comunicarse entre sí». *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Charles H. Kerr & Co., Chicago, 1944), pág. 268.

Pueden dirigirse dos objeciones contra esta concepción de la cultura: a) ¿Cómo es posible determinar cuáles son los rasgos que caracterizan el grupo y cuáles no —cómo es posible efectuar la separación entre lo que es cultura y lo que no lo es? Por otro lado b), si llamamos *cultura* a los rasgos que caracterizan el grupo, ¿cómo llamaremos a los que no lo caracterizan?

Es bastante probable que los antropólogos que mantienen esta postura estén más bien pensando en *una* cultura, o en varias culturas en particular, más que en la cultura en general, o en la cultura como fenómeno específico. Así, por ejemplo, podemos distinguir la «cultura francesa» de la «cultura inglesa» por los rasgos que caracterizan a cada una de ellas. Pero si es verdad que los ingleses y los franceses difieren en muchos aspectos, no es menos cierto que sus puntos de semejanza son muy numerosos. Y los rasgos que los asemejan forman parte de cada pueblo tanto como los que los diferencian. ¿Por qué habríamos de llamar cultura a los unos y no también a los otros?

Las dificultades e incertidumbres de este tipo quedan despejadas haciendo uso de nuestra concepción de la cultura: la cultura consiste en todos aquellos modos de vida que dependen de la simbolización y a los que consideramos en un contexto extrasomático. Si, por seguir con el mismo ejemplo, quisiéramos distinguir lo inglés de lo francés sobre la base de sus distintos rasgos culturales, tendríamos que especificar «los rasgos que caracterizan» al pueblo en cuestión. Lo que no podríamos hacer es afirmar que los rasgos atípicos no pertenecen a la cultura.

Con relación a esto podríamos quizás llamar la atención sobre la interesante distinción trazada por Sapir (1917: 442) entre conducta individual y «cultura».

Es, en realidad, siempre el individuo el que actúa, piensa, sueña y se rebela. De todos estos pensamientos, sueños, acciones y rebeliones, los que de algún modo importante contribuyen a la modificación o preservación de las reacciones típicas que llamamos cultura, los denominamos datos sociales; *el resto, aun difiriendo poco de éstos, desde un punto de vista psicológico, los denominamos individuales y los dejamos de lado, ya que carecen de importancia histórica o social* (no son cultura). Es muy importante tener en cuenta que semejante distinción es absolutamente arbitraria y fundada, de hecho, en un principio de selección. Dicha selección, por su parte, depende de la escala de valores adoptada. Y no es preciso decir que el umbral de separación entre lo social o histórico (es, decir cultural) y lo individual, varía de acuerdo con la filosofía del intérprete. Encuentro enteramente inconcebible la posibilidad de dibujar una frontera fija y eternamente válida entre uno y otro campo. (Subrayados y paréntesis son nuestros).

Sapir se ve confrontado con una pluralidad o agregado de individuos (personalmente hubiéramos preferido cualquiera de estos tér-

minos mejor que «sociedad», teniendo en cuenta que habla de una «teórica (¿ficticia?) comunidad de seres humanos» y aún añade que «el término "sociedad" es en sí mismo una construcción cultural». Sapir, [1932: 236]). Estos individuos hacen cosas: piensan, sueñan, actúan, se rebelan. Y es «siempre el individuo» y no la sociedad o la cultura la que hace estas cosas. Lo que Sapir encuentra son solamente los individuos y su conducta. Nada más.

Parte de la conducta de los individuos, dice Sapir, es cultura. Otra parte, aunque desde un punto de vista psicológico no difiere lo más mínimo de la otra, la que él llama cultura, es no cultura. La frontera entre «cultura» y «no cultura» es pues enteramente arbitraria, y depende de la evaluación subjetiva de quien traza la línea.

Ninguna otra concepción de la cultura podría parecernos menos satisfactoria que ésta. Dice, en efecto: «cultura es el nombre que damos a ciertos aspectos de la conducta de los individuos, sobre la base de una selección arbitraria y de acuerdo con criterios subjetivos».

En el ensayo del que hemos extraído las anteriores citas «Do We Need a Superorganic?», Sapir contraponc su propio punto de vista al punto de vista culturoológico mantenido por Kroeber en «The Superorganic» (1917). Sapir hace desaparecer la cultura, disolviéndola en la totalidad de las reacciones individuales. La cultura se convierte, como él mismo dice en otra parte, a una «ficción estadística» (Sapir 1932: 237). Y puesto que no existe realidad significativa alguna a la que podamos llamar cultura, no puede haber ciencia de la cultura. El argumento de Sapir era hábil y persuasivo. Pero también erróneo, o al menos engañoso.

La argumentación de Sapir era convincente porque se apoyaba en un hecho auténtico y demostrable. Su carácter engañoso en el hecho de hacer aparecer la distinción entre conducta individual y cultura como la única significativa.

Es perfectamente cierto que los hechos que comprende la conducta humana individual y los que comprende la cultura son las mismas clases de cosas y acontecimientos. Todos son simbolados—dependientes de la capacidad específicamente humana de simbolizar. Es igualmente cierto que «psicológicamente considerados» son idénticos. Pero Sapir pasa por alto, y llega a obscurecer de hecho con su argumento, la realidad de que los contextos en que estos «pensamientos, acciones, sueños y rebeliones» pueden ser considerados, a efectos de su explicación e interpretación científicas, son fundamentalmente: el somático y el extrasomático. Considerados en un contexto somático, es decir, en términos de su relación con el organismo humano, estos actos dependientes del simbolizar constituyen la *conducta humana*. Considerados en un contexto extrasomático, esto es, en términos de su relación unos con los otros, dichos actos constituyen la *cultura*. Así pues, en vez de situar arbitrariamente algunos de ellos en la categoría de cultura, desplazando todos los demás al campo de la conducta humana, lo que nosotros hacemos es colocar todos los actos, pensamientos y cosas que dependen del simbolizar

en uno u otro contexto, el somático o el extrasomático, según la naturaleza del problema a tratar.

Conclusión. Entre las muchas clases de cosas y de acontecimientos significativos que la ciencia desfigura, hay una clase para la que aún no tiene nombre. Es la clase de las cosas y fenómenos que dependen del simbolizar, una facultad peculiar de la especie humana. Nosotros hemos propuesto que las cosas y acontecimientos que dependen del simbolizar sean llamados simbolados. La peculiar designación de esta clase no es importante en sí. En cambio, es importante que tenga algún tipo de nombre por el que se la pueda distinguir explícitamente de las otras clases.

Las cosas y acontecimientos que dependen del simbolizar comprenden por igual ideas, creencias, actitudes, sentimientos, actos, pautas de conducta, costumbres, códigos, instituciones, obras de arte y formas artísticas, lenguajes, instrumentos, máquinas, utensilios, ornamentos, fetiches, conjuros, etc., etc.

Por otra parte, las cosas y acontecimientos dependientes del simbolizar pueden ser, y han sido tradicionalmente referidas, a efectos de su observación, análisis y explicación, a dos contextos fundamentales. Dichos contextos pueden ser propia y apropiadamente llamados somático y extrasomático. Cuando un acto, objeto, idea o actitud se considera en el contexto somático, es la relación entre esta cosa o acontecimiento con el organismo humano. Las cosas y acontecimientos que dependen del simbolizar que son consideradas en el contexto somático pueden ser llamadas propiamente conducta humana —al menos las ideas, actos y actitudes, ya que las hachas de piedra y los cuencos de cerámica no son habitualmente considerados conducta humana, por más que su significación se desprenda del hecho de haber sido producidos por el trabajo humano, lo que lo constituye de hecho en cristalizaciones de la conducta humana. Cuando, en cambio, cosas y acontecimientos son considerados en el contexto extrasomático, se los contempla en términos de su mutua interrelación más que en términos de su relación con el organismo humano, individual o colectivo. El nombre de las cosas y acontecimientos que se consideran en el contexto extrasomático es cultura.

Las ventajas de nuestro tipo de análisis son, pues, varias. Las distinciones aparecen claras y bien trazadas. La cultura queda claramente delimitada de la conducta humana. La cultura queda definida en los términos adecuados a un objeto científico, esto es, en términos de cosas reales, directa o indirectamente observables en el mundo real en que vivimos. Nuestra concepción libra a la antropología del incubo de las «abstracciones» intangibles, imperceptibles e imponderables, sin realidad ontológica.

Nuestra definición nos desembaraza asimismo de los dilemas en que muchas de las otras concepciones nos colocan, tales como si la cultura consiste en ideas y si estas ideas existen realmente en el intelecto de los pueblos estudiados o solamente en el de los etnólogos que los estudian; si los objetos materiales son o no son cultura; si los rasgos culturales, para ser considerados tales, deben ser com-

partidos por una, dos o más personas; si tales rasgos tienen que ser o no característicos de un pueblo; si la cultura es una reificación o no, y si puede o no puede pintarse las uñas.

La distinción que hemos efectuado entre conducta y cultura, entre psicología y culturología, tiene justamente mucho que ver con aquella que durante años han mantenido los lingüistas entre lengua y habla. Si es válida para los unos también puede serlo para los otros.

Finalmente, nuestra distinción y nuestra definición guardan una estrecha relación y están en perfecto acuerdo con la tradición antropológica. Tal es ni más ni menos lo que Tylor significó por cultura, como una lectura de su *Primitive culture* puede demostrar. Tal es la que casi todos los antropólogos no físicos han venido utilizando durante años. ¿Qué es lo que los investigadores científicos de campo han venido estudiando y describiendo en sus monografías? Respuesta: cosas reales y observables, y acontecimientos que dependen del simbolizar. Lo que difícilmente puede decirse es que hayan estado estudiando y describiendo abstracciones imperceptibles, intangibles, imponderables y ontológicamente irreales. Es cierto que el investigador de campo puede estar interesado en las cosas y acontecimientos, en cuanto consideradas en el contexto somático, con lo que estaría haciendo psicología (como lo estaría haciendo igualmente el lingüista, caso de considerar las palabras en su aspecto somático). Y que la antropología, según se usa actualmente este término, abarca una serie de estudios enteramente diferentes entre sí: anatómicos, fisiológicos, genéticos, psicológicos, psicoanalíticos y culturoológicos. Pero esto no significa que la distinción entre psicología y culturología no sea fundamental. Lo es.

Las tesis presentadas en este trabajo no son ninguna novedad. No se trata, en absoluto, de un corte violento con la tradición antropológica. Todo lo contrario: se trata en un sentido muy real y en gran medida, de un claro retorno a la tradición, la tradición establecida por Tylor y continuada en la práctica por numerosísimos antropólogos hasta nuestros días. Lo único que hemos hecho ha sido dar una expresión verbal clara y concisa de todo esto.



Parece ser casi universal la tendencia humana a ver el mundo dividido en distintos pueblos según las grandes diferencias evidentes de lenguaje y costumbres, y ello es reflejo de algo que tiene una realidad objetiva. La realidad parece tan obvia que la tomamos como algo dado y seguimos considerando las cuestiones clásicas de la antropología, en lo que se refiere a la historia de las lenguas y las costumbres y la significación de las diferencias aparentes entre ellas, sin detenernos a examinar críticamente la supuesta realidad.

Es cierto que los pueblos difieren en lengua y costumbres. Pero las formas concretas en que las lenguas, las culturas y los pueblos se relacionan entre sí son más complicadas de lo que normalmente se supone. Las complicaciones se han hecho evidentes para los estudiosos de las sociedades urbanas, que tan frecuentemente tienen una población en la que se mezclan distintas etnias y transfondos lingüísticos, varias clases sociales, muchos cultos o sectas religiosos y ocupaciones altamente especializadas y diferenciadas. Se suele alegar, por tanto, que las ciudades modernas no son susceptibles del tipo de descripción con que la antropología describe las comunidades más pequeñas y de cultura más homogénea. Pero las complicaciones no se limitan a las ciudades modernas. Los indios del noroeste del Amazonas, en Sudamérica, sirven de ejemplo.¹

En el corazón del área cultural del noroeste del Amazonas² está el río Vaupes. Junto con sus afluentes, constituye una cuenca del tamaño de Nueva Inglaterra, situándose sus límites entre Colombia y Brasil. Junto a los numéricamente escasos makú, los aproximadamente 10.000 indios que viven allí están establecidos junto a los ríos, que son sus autopistas para los viajes y el transporte. Todos ellos forman parte de una misma red de aldeas que se visitan y casan entre sí. Y todas tienen costumbres similares en lo que se refiere a subsistencia, construcción de viviendas y asentamientos, organización de

1. La descripción que sigue se basa en un informe de Sorensen (1967).

2. Las áreas culturales de Sudamérica las describen Steward y Faron (1959). Sobre este área, véase págs. 351-355.

parentesco y familia, y ritual religioso. Pero hablan más de 20 lenguas ininteligibles entre sí.

Cada individuo está asociado, por filiación patrilineal, a un clan, cuyos varones adultos viven junto con sus esposas e hijos como un grupo local. Una «tribu» consta de varios clanes que comparten un mismo nombre y son identificables por su utilización de una lengua diferenciada. De esta forma, más de 20 lenguas están asociadas, de una en una, con más de 20 tribus. Cada tribu tiene también su unidad política y ceremonial con una historia distinta; y sus distintos grupos locales se sitúan a una distancia de varias horas remando por el río. Las tribus están ligadas en cinco fratrías exógamas distintas (hermandades). La regla de la exogamia exige que el marido y la mujer procedan de tribus distintas y, en consecuencia, de grupos lingüísticos distintos.

Esta organización exige que todo el mundo sepa hablar más de una lengua. En cada grupo local, en presencia de los hombres de la tribu debe hablarse la lengua de la tribu a que pertenece. Esta es la primera lengua de los niños que nacen allí. Pero las madres de estos niños proceden de otras tribus con otras lenguas. Las distintas mujeres introducidas por matrimonio y procedentes de la misma tribu hablan su propia lengua tribal cuando están trabajando o visitándose, pero no cuando están presentes los maridos. Son frecuentes las visitas y de los parientes de la madre. Los hijos tienen gran contacto con la lengua tribal de la madre, así como con la del padre. El tukano, la lengua de la tribu más populosa y más extendida, sirve de *lingua franca* en la zona y también la aprenden los niños, caso de que no sea la lengua tribal del padre o la madre.

La región, pues, contiene una población que se distingue de otras poblaciones por convenciones referentes al matrimonio, la exogamia, la filiación, la pertenencia al grupo local y el uso lingüístico (incluyendo la utilización de una *lingua franca*). La población se subdivide en fratrías, que sirven sobre todo para regular los matrimonios. Además se subdivide en tribus, que constituyen las grandes unidades ceremoniales, políticas y portadoras de lengua; y éstas se subdividen en clanes, que están asociados con las comunidades locales. Existen costumbres comunes a todos los niveles. A cada nivel existe un sentimiento de identidad colectiva por contraposición con las otras unidades. Al nivel más alto, la contraposición es con los maku, que viven lejos de los ríos y se casan entre ellos, con otros grupos de indios situados fuera de la región y que sólo tienen contactos esporádicos con sus habitantes, con europeos y con mestizos (personas de ascendencias india y europea mezcladas).

Entonces, ¿qué consideraremos aquí como un pueblo distinto? Parece claro que cada nivel puede considerarse adecuadamente como alguna clase de comunidad o sociedad, social y culturalmente aislada. Cada nivel tiene determinadas costumbres y convenciones asociadas con determinada clase de asuntos. La igualación habitualmente indiscutible de una lengua, una cultura y un pueblo resulta aquí incongruente. Evidentemente, la relación entre lengua, sociedad y cultura

no es más simple en las regiones tecnológicamente subdesarrolladas de lo que lo es en las zonas industrializadas.

Comenzaremos nuestro examen de esta compleja relación con una consideración sobre el lenguaje. Gracias a la especial conciencia del lenguaje que nos proporciona el arte de escribir, y gracias a nuestra experiencia de los esfuerzos conscientes por aprender lenguas extranjeras, podemos ver más objetivamente el lenguaje que la mayor parte de las otras clases de sistemas de comportamiento conceptual que forman el contenido de la cultura.

EL CONTENIDO DEL LENGUAJE

Por lenguaje entendemos un conjunto de normas de comportamiento lingüístico, un conjunto de principios organizados para poner orden en tal comportamiento. Aprender francés, por ejemplo, es aprender las normas del comportamiento oral comunicativo y desarrollar la habilidad para aplicarlo tanto a la forma de nuestro comportamiento como a la comprensión del comportamiento de los otros (siendo en este caso los otros las personas que hablan francés). Una descripción de la lengua francesa es una descripción de las normas que necesitamos saber para hablar de tal forma que los franceses lo consideren un francés aceptable y entender también, como ellos, lo que un francés le dice a otro. Aprender ruso es aprender otro conjunto de normas del comportamiento oral comunicativo.

Las normas que comprenden todas las lenguas humanas conocidas pueden considerarse ordenadas en varios sistemas o niveles de organización: el fonológico, el morfológico, el sintáctico, el semántico y el simbólico. Los dos últimos implican la articulación del lenguaje con otros aspectos de la cultura y suelen excluirse de los tratamientos del lenguaje como sistema estructural diferenciado, pero será conveniente incluirlos aquí como anticipación a nuestro examen de la cultura.

El sistema fonológico

El sistema fonológico comprende un conjunto de normas para distinguir las diferencias de sonido, entonación y acento que van coherentemente asociadas con las diferencias del significado. Oímos las palabras inglesas *tap*, *tab*, *dap* (como en la pesca) y *dab* como distintas, siendo un discriminador significativo en la fonología inglesa el tipo de consonantes sonoras o sordas técnicamente denominadas «oclusivas» (aunque sonora y sorda no tengan una significación en sí mismas). Un hablante de la lengua truk, del fideicomiso de los Estados Unidos en el Pacífico, probablemente oiría estas palabras como variantes de menor importancia de la misma cosa, si es que apreciaba alguna diferencia; pues, en su lengua, la calidad de sordas

o sonoras de las oclusivas no da lugar a contrastes significativos. Por otra parte, el nativo angloparlante tiene gran dificultad en percibir las diferencias de la lengua truk entre las palabras *mwáán* («macho, hombre»), *mmwáán* («equivocado») y *mmwán* («fermentado, agrio») ³ porque en inglés no se hacen significativas distinciones según lo que dure la pronunciación de las consonantes o las vocales, diferencia que sin embargo es fundamental en la lengua truk.

Como sugieren estos ejemplos, el sistema fonológico de cada lengua incluye un conjunto de discriminadores mediante los cuales los hablantes perciben qué diferenciaciones sonoras son significativas para cada lengua. Estos discriminadores son los *rasgos distintivos* del sistema fonológico. Pueden describirse en términos de variables acústicas mediante las cuales un oyente distingue entre ellas, o bien, como es más habitual entre los lingüistas, en términos de variables (articulatorias) de comportamiento incluidas en la producción de sonidos lingüísticos distinguibles: posición articulatoria, sonoridad, nasalización, carácter fricativo, etc., para las consonantes; y altura de la lengua, posición atrasada o adelantada de la lengua, grado de redondez de los labios y nasalización, para las vocales. Algunas variables —por ejemplo, la posición articulatoria— sirven para proporcionar rasgos diferenciados en todas las lenguas, ⁴ pero en otros casos los rasgos diferenciados que proporcionan los discriminadores básicos para el sistema fonológico de una lengua parecen ser resultado de una selección arbitraria entre un número más amplio de posibilidades. Tiene muy poca importancia práctica, si es que tiene alguna, que una lengua se base en las diferenciaciones sonoras del inglés, del ruso, del japonés o de cualquier otra lengua conocida.

Para cualquier lengua concreta, pues, existen combinaciones de rasgos distintivos que los hablantes reconocen como creadores de distintos significados. Estas combinaciones necesarias para dar lugar a todas las diferencias de significado de una lengua son los *fonemas* de esa lengua, como se denominan técnicamente. Los fonemas son las unidades de sonido lingüístico a partir de las cuales se construye el vocabulario de una lengua. En el ejemplo que ya hemos considerado, las unidades sonoras representadas por las letras *t*, *d*, *p* y *b* en las palabras inglesas *tap*, *tab*, *dap* y *dab* son fonemas ingleses, pero no de la lengua truk.

Las normas que constituyen el sistema fonológico de una lengua incluyen principios para modificar la pronunciación de los fonemas según los otros fonemas a que estén yuxtapuestos. Así, la /t/ ⁵ inicial en inglés (como en *tone*) se pronuncia [t'] con aspiración (una fuer-

3. La vocal *d* tiene en truk el sonido de la *a* inglesa en *hat*.

4. Véase, por ejemplo, el tratamiento de Hockett (1966) y Ferguson (1966).

5. Se acostumbra a representar los símbolos de los fonemas entre barras con objeto de distinguirlos de los símbolos que se utilizan en la escritura normal, que muchas veces sólo tiene una correspondencia parcial con los verdaderos fonemas de la lengua, como sucede con las letras *c* y *k* en la ortografía inglesa. Los símbolos fonéticos que indican la verdadera pronunciación van entre corchetes.

te expulsión de aire la acompaña), pero /t/ después de /s/ (como en *stone*) se pronuncia [t] sin aspiración. Ordinariamente no nos damos cuenta de esta sistemática diferencia de la pronunciación de la /t/ porque en inglés no produce un contraste significativo. Necesitamos referirnos a la distinción entre aspiración y no aspiración de las consonantes con objeto de describir el verdadero comportamiento lingüístico del angloparlante —la fonética del inglés—, pero la distinción no es aplicable para contrastar las categorías sonoras significativas, los fonemas, del inglés.

A un nivel todavía más alto de organización, existen principios que determinan el orden en que deben disponerse los fonemas vocales y consonantes. De esta forma, podemos acuñar las palabras *plout* y *slout* de acuerdo con normas inglesas del orden fonológico, pero rechazamos *srout*, *thlout* o *ndout*, por ser contrarias a estas normas.

El sistema morfológico

Las unidades mínimas que transportan significados concretos en un lenguaje se construyen por combinaciones de los fonemas de la lengua. Estas unidades significativas mínimas se denominan técnicamente morfós (formas). Por ejemplo, la palabra inglesa *houses* contiene dos morfós: *house* y el sufijo del plural -s (fonémicamente /haws/ y /iz/. De manera similar, la palabra truk *semey* («mi padre») contiene dos morfós: *seme*— («padre») e -y («mi»). El sistema morfológico de una lengua comprende los diversos principios mediante los cuales se combinan los morfós para constituir las palabras, incluyendo las formas sistemáticas en que tales formas se modifican en estas combinaciones.

Al describir una lengua, tenemos en cuenta las distintas formas variantes de los morfós con el mismo significado como diferentes formas de la misma cosa. Esta misma cosa de la cual se consideran las diferentes formas se denomina técnicamente *morfema*. En inglés, por ejemplo, el sufijo plural que se escribe como -s o -es tiene fonémicamente las distintas formas /-s/, /-z/ e /-iz/. Que se utilice una u otra depende, respectivamente, de si el morfo de que es sufijo termina en consonante sorda que no sea sibilante, consonante sonora que no sea sibilante o semivocal, o bien sibilante. De manera similar, en el dialecto romónum de la lengua truk, los morfós del morfema que significa «distrito» aparecen con vocales finales de diferentes alturas de la lengua en los compuestos, según la altura de la primera vocal de los morfós que lleven de sufijos, por ejemplo, *sópwu-tiv* («distrito inferior»), *sópwó-notow* («distrito occidental»), *sópwó-tá* («distrito superior»).⁶ Existe cierto número de morfemas que siguen

6. El truk tienen nueve fonemas vocálicos: /i/ alta anterior y unrounded neutra, /e/ media anterior y unrounded neutra, /á/ baja anterior y unrounded neutra, /ú/ alta central y unrounded neutra, /é/ media central y unrounded neutra, /a/ baja central y unrounded neutra, /u/ alta posterior y rounded llena, /o/ media posterior y rounded llena, y /ó/ baja posterior y rounded llena.

esta pauta de la alternación vocal, en los que la vocal final del primer morfo siempre es de la misma altitud vocal (alta, media, baja) que la primera vocal del sufijo. Juntas constituyen una de las varias clases de morfemas del dialecto romónum, estando cada clase caracterizada por su propia pauta distintiva.

El sistema sintáctico

El sistema sintáctico de una lengua comprende sus principios *sintácticos*, los principios mediante los cuales se ordenan las palabras en cláusulas y frases. Existen varias categorías funcionales (partes de la oración) en que se dividen las palabras y las frases, y existen principios que determinan su ordenación. Así, en la lengua truk, una palabra modificadora por regla general sigue a la palabra cuyo significado modifica (*waa*, «canoa», *waa seres*, «canoa navegando») y una construcción posesiva que liga dos sustantivos por regla general implica la utilización del sufijo *-n* en la palabra correspondiente al objeto poseído y a continuación la palabra que denota al poseedor (*wáá-n Peeter*, «la canoa de Peeter»). Cuando una palabra modificadora se utiliza en una construcción posesiva, va después de la palabra que denota al poseedor (*wáá-n Peeter seres*, «la canoa de Peeter navegando»).

La sintaxis también incluye los principios mediante los cuales se transforma un tipo de construcción u oración en otra, como cuando se transforma una frase de activo en pasivo en inglés.

El sistema semántico

El sistema semántico se ocupa de las normas mediante las cuales las personas seleccionan las palabras y las expresiones concretas para transmitir un significado concreto. Para referirse a un edificio ardiendo, por ejemplo, se necesitan conocer los criterios que determinan si la palabra adecuada es *casa*, *granero* o *cobertizo*. De forma similar, al referirse a algún pariente, se necesitan conocer los criterios por los que se decide si debe nombrarse como *primo*, *tío*, *sobrino* o *cuñado*. Nos ocupamos aquí de las normas mediante las cuales las personas categorizan los fenómenos de todas clases (cosas, acontecimientos, relaciones, sensaciones, personas, personalidades, etc.) y cómo representan estas categorías mediante morfemas de su lengua y mediante expresiones construidas a partir de estos morfemas. Por tanto, el sistema semántico se ocupa de la manera en que las formas no-lingüísticas —todo el campo de los conceptos y las percepciones mediante los cuales las personas comprenden su mundo— se proyectan en formas lingüísticas, formas lingüísticas que sirven como código de las formas no-lingüísticas. Las formas no-lingüísticas pertenecen a otros ámbitos del comportamiento conceptual incluidos en la cultura, y el sistema semántico pertenece a la relación denotativa del

ámbito comunicativo oral que llamamos lenguaje con esos otros ámbitos.

El sistema simbólico

El sistema simbólico abarca los principios que determinan los usos expresivos y evocativos de las formas lingüísticas. *Este es mi padre* y *este es mi papáito* denotan el mismo tipo de relación, pero manifiestan actitudes bastante distintas del hablante. De lo que aquí se trata no es tanto de las denotaciones como de las connotaciones de las palabras, no de aquello a que hacen referencia, sino de lo que ellas (o las cosas que denotan, o ellas y las cosas que denotan conjuntamente) sugieren o implican. Existen asociaciones de los sonidos lingüísticos con otros sonidos, por ejemplo, con el sonido del agua. Los sonidos lingüísticos siempre están asociados con los distintos estados sentimentales que las personas tienen con las cosas que denotan determinadas palabras, como cuando hablamos de *hearth and home* (el fuego y el hogar). Los sentimientos de respeto y desprecio van asociados con el uso de determinadas palabras, y así sucesivamente. El sistema simbólico consta de cierto número de sistemas distintos relacionados con las vinculaciones no denotativas del comportamiento comunicativo oral con los otros sistemas de comportamiento conceptual. También tiene que ver en las formas en que estas vinculaciones se manipulan sistemáticamente en el habla para expresar sentimientos y evocar sentimientos en los demás, para adular e insultar, construir imágenes y crear estados de ánimo.

El significado como parte del lenguaje

Puesto que el análisis de los sistemas semántico y simbólico exige la descripción de otros dominios del comportamiento conceptual aparte del comportamiento oral comunicativo, algunos lingüistas han adoptado la postura de que estos sistemas no forman parte del lenguaje o, por lo menos, no forman parte de lo que la ciencia lingüística por sí sola es capaz de estudiar rigurosamente. Algunos argumentan que el análisis y descripción de una lengua debería empezar por el sistema fonológico. Luego podría analizarse el sistema morfológico y describirse en términos del sistema fonológico, siendo este último formalmente originario con respecto al sistema morfológico; y entonces, el sistema sintáctico podría describirse en términos del sistema morfológico y del fonológico tomados conjuntamente. Las consideraciones del significado no sólo no son pertinentes, sino que son tabú para el rigor científico. Por tanto, durante algún tiempo, muchos lingüistas de orientación científica han limitado su atención a las descripciones de los sistemas fonológico, morfológico y sintáctico; y han dejado la compilación de diccionarios a estudiosos del lenguaje de orientación más humanista o más práctica. Se ha demos-

trado que esta forma de aproximación es excesivamente rígida. En la práctica, la sintaxis no puede manejarse sin hacer referencia al significado, y la fonología no siempre puede describirse satisfactoriamente sin tener en cuenta la morfología, la sintaxis e incluso consideraciones simbólicas, como cuando la diferenciación fonológica no transmite diferencias en el significado semántico, pero pone de relieve si el hablante demuestra o no respeto por la persona a la que se dirige. Actualmente se están considerando varias aproximaciones menos rígidas y más productivas. Existe un renovado interés por los temas metodológicos y teóricos de la lexicografía y la creación de diccionarios (Householder y Saporta, 1962) y por el modo en que las formas lingüísticas transmiten significados tanto simbólicos como semánticos a los niveles fonológicos, morfológicos y sintáctico, en la interacción social (Hymes, 1962).

A este respecto, existe una historia que viene a cuento sobre el gran lingüista y antropólogo americano Edward Sapir, quien afirmaba que había estado trabajando con un informador sobre una lengua amerindia que poseía una gramática difícil de ordenar. Por último, supuso que había comprendido los principios implicados y, para demostrar su hipótesis, comenzó él mismo a construir frases en la lengua en cuestión. «¿Puede decirse esto?» preguntaba a su informador, y luego pronunciaba su propia expresión en la lengua del informador. Lo repitió varias veces, componiendo siempre distintas expresiones. Cada vez el informador asentía con la cabeza y decía «Sí, puede decirse eso». Aparentemente ahí estaba la confirmación de que iba por buen camino. Luego, una terrible sospecha pasó por la mente de Sapir. Una vez más, preguntó: «¿Puede decirse esto?», y una vez más recibió la respuesta «Sí». Y entonces preguntó, «¿Qué significa?» «¡Absolutamente nada!» fue la respuesta.

Cierta o no, la historia nos recuerda que una cosa es poder construir expresiones que fonológica y gramaticalmente sean aceptables. Y otra cosa ser capaz de comunicarse con sentido. *Slow houses write stones* (lentas casas escriben piedras) es gramaticalmente correcto en inglés —en el sentido estrecho del término gramática—, pero es un sinsentido. En un sentido más amplio del término, no es gramatical yuxtaponer como adjetivo y sustantivo, sujeto y verbo, y verbo y predicado las concretas formas semánticas a que pertenecen las palabras de tal frase. Si la lengua inglesa es lo que una persona tiene que saber con objeto de comunicarse significativamente con los angloparlantes de tal forma que estos acepten que no es significativamente distinta de la suya, entonces los sistemas semántico y simbólico forman parte de lo que debe saberse.

Los sistemas comprendidos en una lengua, pues, no sólo son los que pueden describirse en una cadena ordenada de desarrollo formal a partir del sistema fonológico. Existen varios sistemas distintos que son igualmente originarios con respecto al todo, caracterizado por las formas en que estos sistemas se unen para crear otros sistemas, como el semántico (y también el sintáctico), a partir de sus pautas de articulación.

Multiplicidad de modelos

El lingüista Charles Hockett (1966) ha afirmado que todas las lenguas humanas se caracterizan, entre otras cosas, por la «dualidad de pautas». Tenía presente que cada lengua tiene tanto un sistema fonológico como un sistema gramatical. Esta dualidad de organización, afirmaba, permite que un gran número de morfemas se organicen con (se representen por) diferentes disposiciones de un pequeño número de fonemas. Aprendiendo a hacer unas pocas discriminaciones fonológicas, las personas pueden producir un gran número de mensajes portadores de información. Hockett no incluía los sistemas semánticos y simbólico. Cuando nosotros lo tomamos también en cuenta, es evidente que no nos estamos ocupando simplemente de esta dualidad de modelos, sino de una multiplicidad de modelos.

Mediante esta multiplicidad de modelos se puede organizar una infinita variedad de experiencias en un conjunto de conceptos muy grande pero finito, que a su vez puede organizarse en las distintas disposiciones posibles de un vocabulario más limitado, pero todavía grande. El vocabulario consta de varias disposiciones de morfemas, que están compuestos de distintas disposiciones de fonemas, distinguiéndose unos de otros por las diferentes combinaciones de sus rasgos distintivos (percepciones acústicas).

Recreamos estos elementos morfológicos al combinar el limitado número de elementos fonológicos según determinados principios. De forma similar, recreamos los conceptos mediante la combinación de elementos morfológicos en palabras y frases, según determinados principios. Recreamos las complicadas disposiciones de estos conceptos, que reflejan situaciones vitales, combinando las palabras y las frases en oraciones, y las oraciones en relaciones descriptivas y narraciones según nuestros principios de la sintaxis y de la construcción narrativa. Al hacerlo, también evocamos los estados subjetivos que las personas han llegado a asociar con estas situaciones de la vida. De este modo, gracias al lenguaje, recreamos la experiencia; y mediante nuestra habilidad para recrearla, también nos habilitamos para crear toda clase de experiencias nuevas e imaginarias.

La multiplicidad de pautas hace del lenguaje una herramienta poderosa y eficaz para objetivar y manipular la experiencia en lo que denominamos el pensamiento racional y para imaginar miles de otras cosas que nunca hemos experimentado directamente. Sin el lenguaje apenas habría sido posible conseguir algo de lo que entendemos por cultura humana.

Clichés

Al ser el lenguaje un poderoso recurso para la comunicación de experiencias con un alto grado de sutileza, no siempre resulta fácil su uso para expresar los propios pensamientos con precisión. No

obstante, gran parte de lo que tenemos que hablar en el curso de los asuntos diarios no requiere una comunicación muy precisa. Las palabras y frases almacenadas pueden utilizarse una y otra vez. Una vez fabricadas, las expresiones que transmiten eficazmente actitudes y sentimientos se vuelven a utilizar cuando hay que manifestar una expresión o actitud similar. La mayor parte de lo que se dice en la conversación ordinaria no se hace, por tanto, con palabras individualmente seleccionadas del vocabulario del hablante y dispuestas en oraciones mediante los principios de la sintaxis. Consisten en gran medida en oraciones y frases prefabricadas. «*Hey, look at this!*» («¡Eh, mira esto!»), «*What do you think of that?*» («¿Qué te parece eso?»), «*Grin and bear it*» («Sonríe y aguántalo»). Todas estas frases son artículos del bien aprovisionado almacén de las expresiones hechas que constituyen los clichés de la lengua inglesa.

Los clichés permiten que la gente se desenvuelva en los asuntos inmediatos sin tener que sufrir los tropiezos y ensayos que por regla general acompañan los intentos de ser original en la comunicación. El hablante no tiene que decidir cómo utilizar su lenguaje para llegar a donde quiere ir. Los clichés le proporcionan caminos concurridos que él y sus oyentes ya conocen perfectamente.

Una lengua, pues, es un recurso mucho mayor que su uso ordinario. Pensamos que cultivar ese recurso no es ningún arte menor.

Emica y ética

Antes de abandonar el contenido del lenguaje, tenemos que considerar una importante distinción conceptual, que los lingüistas formularon explícitamente por primera vez, pero que es fundamental para todas las ciencias del comportamiento y crucial para la teoría de la cultura. Esta distinción conceptual se representa por la pareja de términos *ética* y *émica*, acuñados por Kenneth Pike (1954) para representar en las ciencias del comportamiento la misma distinción que en fonología representan la pareja de términos fonética y fonémica. Para ver lo que se trata, volvemos a nuestro tratamiento de los sistemas fonológico y morfológico.

Recuérdese la relación en su mayor parte jerárquica de palabras, morfos, fonemas y rasgos distintivos. La estructura de las palabras puede describirse en términos de sus morfemas constituyentes y las normas que determinan la forma de los varios morfos posibles de un morfema, como vimos con las palabras de la lengua truk. Las formas que un morfema puede adoptar en sus distintos morfos pueden describirse en términos de las normas que determinan la yuxtaposición de fonemas, como también ejemplificamos con la lengua truk. Las distintas formas de los fonemas pueden describirse como resultantes de las distintas combinaciones de los rasgos distintivos, siendo dichos rasgos distintivos las percepciones por las que cada fonema se distingue de todos los demás. Hasta este momento, cada nivel de organización podría describirse en términos de unidades in-

teriores al lenguaje situadas a un nivel de organización inferior. Pero los rasgos distintivos no pueden describirse refiriéndonos a otras unidades interiores al lenguaje. Para describirlas tenemos que recurrir a conceptos que se refieren a la acústica del sonido hablado o a lo que ocurre en la boca cuando se produce el sonido. Los describimos en términos tales como aspiración, nasalización y posición articulatoria. Estas variables no forman parte de la lengua truk ni de la lengua inglesa. Pertenecen a un equipo de conceptos con los que la lingüística trata de describir todos y cada uno de los sonidos que pueden desempeñar un papel en cualquier lenguaje. Cuando hablamos de este equipo o de su utilización en la descripción, hablamos de fonética.

Cuando un lingüista comienza a recoger una lengua que no conoce, utiliza un sistema de anotación fonética que le permite registrar todas las variables que aparecen en la producción de los sonidos lingüísticos y con el cual cree que puede recoger todos los sonidos que cree escuchar con detallada precisión. Algunas de las distinciones de su transcripción reflejan distinciones que son significativas para los hablantes de aquella lengua. Otras pueden reflejar hábitos sistemáticos del habla que requieren descripción, pero que no dan lugar a diferencias significativas, tales como las diferencias regulares entre hablantes ingleses sobre la pronunciación de la /t/ en *tone* y la del mismo fonema en *stone*.⁷ Otras muchas no reflejan nada que sea sistemático ni significativo en los hábitos de las gentes cuya lengua se está recogiendo. Uno de los objetivos del análisis consiste en clarificar todos estos despropósitos. Aumenta la dificultad el hecho de que las variaciones de sonido que no son significativas en una lengua pueden serlo en otra. Conforme progresa el análisis, el lingüista reduce el número de símbolos del lenguaje que transcribe al mínimo necesario para representar las categorías sonoras que los hablantes de la lengua deben distinguir, es decir, los fonemas de la lengua. Mientras que una transcripción fonética pretende representar todo lo que es diferenciado en el verdadero comportamiento lingüístico, sea o no significativo, la transcripción fonémica pretende representar solamente lo que es significativo de la concreta lengua en cuestión.

La transcripción fonética representa un conjunto de conceptos mediante los cuales los lingüistas describen los sonidos lingüísticos. Una transcripción fonémica representa las categorías sonoras que significan diferencias significativas en alguna lengua y que proporcionan los puntos de referencia más adecuados para describir la estructura fonológica de los morfemas y las palabras de esa lengua.

Generalizando a partir de esto, podemos decir que cuando describimos cualquier sistema de comportamiento socialmente significa-

7. Es característico de los hábitos lingüísticos de muchos america-angloparlantes pronunciar las oclusivas sordas con aspiración cuando inician una sílaba acentuada, a menos que vayan precedidas inmediatamente de una /s/ en la misma palabra; en ese caso no se aspiran. Compárese la *k* de *kin* y *skin*, la *p* de *pine* y *spine*, y la *t* de *internal* e *hysterical*.

tivo, la descripción es émica, en la medida en que se basa en los elementos que ya son componentes del sistema; y la descripción es ética en la medida en que se basa en elementos conceptuales que no son componentes de ese sistema. El objeto de los análisis émicos es llegar a un conjunto mínimo de componentes conceptuales que puedan servir como los puntos originales de referencia para describir el resto del contenido del sistema. Pero este conjunto mínimo de componentes conceptuales sólo puede ser descrito en términos éticos, es decir, con referencia a conceptos que son extrínsecos al sistema que se está describiendo.

La émica, pues, se refiere a todo lo que participa metodológica y teóricamente al hacer una descripción émica de los sistemas de comportamiento socialmente significativos, tanto lingüísticos como culturales. La ética se refiere a todo lo implicado en la conceptualización y descripción de los componentes émicos básicos u originarios de tal sistema de comportamiento. Además, puesto que los conceptos éticos pretenden poder describir los componentes émicos originarios de cualquier sistema de comportamiento de un determinado tipo (por ejemplo, de los sistemas pertenecientes a la fonología, la música, los colores, las formas físicas, las relaciones genealógicas, etcétera), proporcionan el marco referencial, las constantes conceptuales, gracias a las cuales se examinan las similitudes y diferencias entre los concretos sistemas de comportamiento de ese tipo. Así, utilizamos los conceptos éticos cuando comparamos la música truk con la europea o cuando hacemos un estudio comparativo de cómo la gente categoriza las relaciones de parentesco.⁸

Existen relativamente pocas materias para las que dispongamos de aparatos de conceptos éticos bien desarrollados capaces de describir los componentes émicos básicos de los sistemas de comportamiento pertenecientes a estas materias. Los sonidos del lenguaje (fonología) corresponden a una de esas materias. Otra es el parentesco genealógico. También está bien desarrollada la ética de algunos aspectos de la tecnología, como revelan los vocabularios técnicos correspondientes a hacer nudos, trenzar y tejer, y alfarería; Bird-whistell (1953-1970) ha realizado importantes esfuerzos exploratorios para desarrollar una notación ética de los movimientos y gestos corporales comunicativos. Pero el continuado subdesarrollo de la ética en las ciencias sociales y del comportamiento es consecuencia de la falta de atención a las descripciones émicas de la mayor parte de los sistemas de comportamiento de las culturas ajenas. A este respecto, es instructivo el desarrollo de la fonética.

8. Los roles de la ética y la émica en la descripción y comparación de la antropología cultural los trata Goodenough (1970, págs. 104-130). Una descripción ahora clásica de las categorías émicas en un sistema de clasificación de colores es la de Conglin (1955). Para un ejercicio exploratorio de descripción émica de algunos aspectos de una religión folk, véase Frake (1964); para la utilidad de la aproximación émica en la clarificación de incomprendiones largo tiempo sostenidas sobre el "culto a los antepasados" en África, véase Kopytoff (1971). Véase también la descripción émica de la clasificación navaja de los objetos en reposo de Witherspoon (1971).

Cuando los europeos comenzaron a describir por primera vez una lengua exótica, utilizaron las categorías sonoras de sus propias lenguas, tal como se representaban en sus propios alfabetos, para recoger y descubrir lo que ellos creían escuchar. Y utilizaron las categorías de la gramática latina para describir las gramáticas de estas lenguas. El resultado fue de lo más confuso, y los observadores solían decidir que aquellas lenguas carecían de la ordenación fonológica y gramatical que se encontraba en las lenguas europeas.

Se fue progresando a medida que los lingüistas prestaron atención a las cosas que tenían que aprender a distinguir para llegar a los fonemas de otras lenguas. Por ejemplo, descubrieron que en algunas lenguas existen distinciones significativas basadas en que las vocales estén o no separadas por una interrupción del sonido producido por el cierre de la glotis. Por tanto, el cierre de la glotis se añadía al equipo de conceptos que podían ser útiles para describir las diferencias significativas del sonido en otras lenguas. La aspiración de las consonantes, significativa en indí, fue simplemente añadida. De esta forma, el equipo de posibilidades se amplió, hasta que los lingüistas dejaron de descubrir distinciones significativas en las nuevas lenguas que no pudieran ser descritas en términos de las variables fonológicas que ya habían aprendido a tener en cuenta en las lenguas anteriormente descritas. Las diversas distinciones que habían aprendido a hacer prestando atención a la émica de las lenguas podía ahora reexaminarse y estudiar sus relaciones mutuas. El resultado fue la moderna fonética articulatoria: un cuerpo sistematizado de variables conceptuales, gracias al cual podemos dar cuenta de todas las distinciones necesarias de sonidos lingüísticos para describir los hábitos lingüísticos de los hablantes de cualquier lengua conocida (Pike, 1943; Hockett, 1955; Samalley, 1968). Puesto que estos conceptos son universalmente aplicables (aunque no universalmente significativos), podemos controlar las comparaciones de los sistemas fonológicos de distintas lenguas.

Y se irá posibilitando cada vez más para otros sistemas de comportamiento conforme intentemos hacer descripciones émicas de gran número de ellos, descripciones que intentan dar cuenta de todo lo que supone diferencias significativas dentro de cada sistema. De esta forma, la ética del comportamiento socialmente significativo de todas clases será finalmente desarrollada, y el estudio de los otros aspectos de la cultura logrará el rigor que ahora asociamos con el estudio de las lenguas.

Lengua, dialecto e idiolecto

Entendemos una lengua (o dialecto) como un único sistema unitario de normas, pero no deberíamos dejar que eso nos impidiera ver la considerable autonomía de los sistemas o subsistemas dentro de una lengua. El cambio de uno puede precipitar el cambio del otro, pero cada sistema es capaz de una considerable variación independiente de las variaciones de cualquier otro. El mismo fenómeno puede combinarse de acuerdo con distintos principios en dos conjuntos de morfos estructuralmente poco parecidos. El principio de las armonías vocales anteriormente mencionado en relación con la morfología de las palabras truk puede aplicarse igualmente a cualquier sistema fonológico cuyos fonemas vocálicos se distingan, entre otras cosas, por la altura de la lengua. Los mismos conceptos y preceptos pueden ser proyectados en vocabularios morfológicamente bastante distintos; y reciprocamente, morfos de idéntica forma pueden denotar distintos conceptos y percepciones (como ocurre con el sustantivo y el verbo *egg* en inglés). Esta autonomía de los distintos sistemas dentro de una lengua le confiere en parte su cualidad de arbitraria.

Una lengua o dialecto, pues, se compone de cierto número de sistema de diversos grados de autonomía, articulándose estos sistemas de una forma especial. El cambio en cualquiera de estos sistemas en la forma de su articulación dará como resultado una lengua algo distinta. Dos hablantes de lo que habitualmente consideramos la «misma» lengua no actúan con idénticos sistemas ni los articulan de la misma forma. Cada hablante tiene su propio *idiolecto*, un término que ha sido utilizado en sentidos algo distintos por distintas autoridades, pero que aquí significa la versión propia de un individuo de lo que él percibe como una lengua o un dialecto concreto. Si esto es así, ¿qué entendemos por lengua, como cuando hablamos de lengua inglesa o francesa?

Lo que entendemos por una lengua, en este sentido, es un campo de variaciones dentro de los idiolectos que no obstruye demasiado tajantemente la capacidad de varios hablantes para comunicarse entre sí sobre las habituales materias diarias con suficiente eficacia. Las diferencias sensibles dentro de esta variación constituyen las bases para distinguir los *dialectos*. Cuando la variación entre los hablantes individuales es lo bastante insignificante como para pasar desapercibida en gran medida, es que hablan el «mismo» dialecto.

Dos dialectos que son mutuamente ininteligibles son dialectos de dos *lenguas distintas*, taxonómicamente hablando. Tómese un dialecto del francés, como el que se habla en los alrededores de París, y un dialecto del alemán, como el de Suabia, por ejemplo. No cabe duda de que pertenecen a distintos idiomas. Pero a veces ocurre que en un conjunto de dialectos A, B y C, el dialecto B es mutua-

mente inteligible con los dialectos A y C, pero A y C son mutuamente ininteligibles entre sí. Si el dialecto B se extingue, diríamos que los dialectos A y C son diferentes lenguas y no dialectos de la misma lengua. Cuando se presenta esta situación en que existe una cadena de mutua inteligibilidad entre cierto número de dialectos, pero los dialectos extremos no son mutuamente inteligibles, para determinados propósitos podemos hablar de todos ellos como dialectos de una lengua, mientras que para otros propósitos podemos hablar de los dialectos extremos como de lenguas distintas.

Hemos estado hablando de algo que mantiene un estrecho paralelo con los conceptos biológicos de especie y subespecie. Dentro de una población nunca existen individuos fenotípicos o genotípicamente idénticos (a menos que sean gemelos idénticos, en cuyo caso genotípicamente son idénticos). Mientras que las diferencias entre los individuos no interfieran el mutuo apareamiento y permitan la producción de una prole viable, decimos que los individuos son miembros de la misma especie. Las poblaciones regionales que son sensiblemente diferentes en sus características fenotípicas predominantes son subespecies de la misma especie si los individuos de dos poblaciones con límites colindantes de sus respectivas regiones pueden aparearse mutuamente y dar lugar a una prole viable. Existen cadenas de poblaciones animales tales que A se cruza con B, B con C, y C con D, aunque comparten sus territorios, no se cruzan, comportándose como especies distintas (Mayr, 1963, págs. 507-512).

Los criterios que definen una lengua y una especie —la capacidad de comunicarse en el primer caso y la capacidad para aparearse con reproducción en el segundo— funcionan de forma similar y plantean similares problemas. No debemos desechar la similitud argumentando que biológica e individualmente sólo puede existir un fenotipo, mientras que lingüísticamente se puede ser bilingüe o multilingüe, porque entonces estaríamos confundiendo los individuos con los sistemas. La capacidad para aparearse fructíferamente depende en gran medida de factores que están determinados por los sistemas genéticos. Cuando hablamos de una especie nos referimos a la capacidad de los sistemas genéticos individualmente heredados para interaccionar de forma biológicamente productiva a través del comportamiento apareador de los individuos. La capacidad de comunicarse eficazmente depende de factores que están determinados por sistemas aprendidos de signos-símbolos. Cuando hablamos de una lengua, nos referimos a la capacidad de los sistemas individualmente aprendidos de signos-símbolos para interaccionar de forma intencionalmente productiva (realizando propósitos) a través del comportamiento lingüístico de los individuos. Todo lo que clasificamos como especie o subespecie no son verdaderamente individuos —aunque generalmente lo pensemos así—, sino diferentes sistemas genéticos transportados por individuos. De forma similar, y más obviamente, todo lo que clasificamos como una lengua o un dialecto consisten en distintos idiolectos, sistemas simbólicos, transportados por individuos. Los procesos o mecanismos mediante los cuales los individuos llegan a

transportar sistemas genéticos y de signo-símbolo son muy distintos, con toda seguridad, pero eso se sale del tema.

Variación lingüística e inteligibilidad mutua

Puesto que los idiolectos y los dialectos pueden diferir de manera algo independiente en alguno de sus sistemas constitutivos o subsistemas y también en la forma en que estos sistemas se articulan entre sí, conviene que nos preguntemos qué clase de diferencia es más probable que sea productiva para el mutuo malentendimiento o la mutua ininteligibilidad: las diferencias dentro de cualquiera de los sistemas o las diferencias en la articulación entre los dos sistemas. A primera vista, esperamos que las diferencias en la articulación de los dos sistemas —sea del fonológico y el morfológico o del morfológico y el semántico— conducirán más rápidamente al malentendido que las diferencias dentro de uno de los sistemas. Este juicio también parece razonable a la luz de lo que sabemos sobre los sistemas en general. La variación dentro de uno de los subsistemas resulta menos efectiva sobre el sistema mayor del que es parte que la variación en la forma en que los diversos sistemas se articulan entre sí, ya que la estructura del sistema mayor se caracteriza de forma más inmediata por la pauta de articulación de los subsistemas.

Considerando que exista poca diferencia entre los sistemas, dos hablantes pueden diferir considerablemente en sus sistemas fonológicos sin que se dañe seriamente su capacidad para entenderse. Puede que necesitemos algún tiempo para acostumbrarnos, pero la mayor parte de nosotros encontramos poca dificultad en entender a personas que hablan nuestra lengua con un acento extranjero bastante pronunciado. Las personas que aprenden una segunda lengua tienden a utilizar los rasgos distintivos de su primera lengua como fundamento para distinguir y pronunciar los fonemas de la segunda. En consecuencia, pierden por completo algunas diferenciaciones de fonemas, exactamente como un hablante nacido alemán tiende, cuando habla en inglés, a fundir los fonemas /ð/ (*th* sonoro) con /d/ y /b/ (*th* sorda) con /t/.

Tampoco pueden tener grandes consecuencias sobre la mutua inteligibilidad algunas diferencias de los sistemas morfológicos. Las normas que determinan la altura de las vocales finales en las palabras compuestas, ejemplificadas anteriormente para el dialecto romónum del truk, varían considerablemente entre los distintos dialectos truk. Los mismos nueve fonemas vocales (véase nota 6) aparecen en todos estos dialectos, pero las normas de las armonías vocales difieren de uno al siguiente, de tal forma que encontramos *sópwo-tiw* («distrito inferior») así como *sópwo-tiw*, y *sópwo-wu* («distrito exterior») y *sapwo-wu* así como *sópwu-wu* o *sópwu-u*.

Sin embargo, el equívoco se desarrolla rápidamente con las diferencias en el sistema semántico, es decir, con la forma en que los conceptos se proyectan en morfos, palabras y otras expresiones. Al

asignar a las palabras ordinarias de la lengua truk un conjunto de denotaciones distintas, los miembros de un grupo tradicional de especialistas políticos en los truk pueden hablar en público y transmitirse mensajes que no son comprendidos por los no iniciados. Así, la palabra truk *aaw* normalmente denota un gran árbol *Ficus carolinensis*, pero en este argot especial denota al hijo del jefe, por regla general denominado con otra expresión. Los hablantes de este argot utilizan la fonología, la morfología y la sintaxis truk con sólo pequeñas alteraciones, pero al asignar especiales significados a las palabras que utilizan, las vuelven incomprensibles para los demás hablantes de la lengua truk. Según el criterio de la mutua inteligibilidad, hablan otra lengua.

Cuando pensamos en aprender una nueva lengua, aunque reconocamos que ello implica aprender nuevas normas gramaticales, la mayor parte de nosotros creemos que la tarea fundamental consiste en aprender un nuevo vocabulario para representar las mismas cosas familiares. Lo que nosotros denominas *house* en inglés se llama *maison* en francés e *iimw* en truk. Más tarde puede que descubramos que la clase de fenómenos designado por *maison* o *iimw* y que se piensa en francés o truk implica en cada caso percepciones y conceptos algo distintos de lo que se piensa en inglés. Pero incluso si no fuera éste el caso, si el francés y el inglés tuvieran la misma fonología, las mismas pautas de construcción morfológica y los mismos principios sintácticos, y si las palabras de una lengua denotaran las mismas cosas que las palabras de otra, si al mismo tiempo las formas de las palabras en las dos fueran siempre distintas, las mismas formas no designando nunca las mismas cosas, las consideraríamos dos lenguas distintas.⁹

El asunto de variación se reduce, pues, a que en la medida en que podamos reconocer en el habla de otro las funciones del código de nuestro propio idiolecto, su habla es inteligible para nosotros. Si las denotaciones de las palabras se alteran hasta el punto de tener poca correspondencia con las denotaciones de las palabras fonológicamente iguales de nuestro propio idiolecto, o si las formas fonológicas de sus palabras se alteran más allá de nuestra capacidad para reconocerlas, se pierde en ambos casos la mutua inteligibilidad. Dentro de estos límites y sin esa pérdida, cabe una considerable variación. Dos personas hablan la «misma» lengua, pues, si la variación entre sus idiolectos no excede estos límites.

Pero esto no agota el asunto. El problema de la definición es mucho más complicado. Cuando los técnicos espaciales comienzan a

9. De hecho, dos lenguas tienden a convertirse en códigos de los mismos conceptos cuando ambas son habladas regularmente por aproximadamente la misma gente, como sucede con una lengua vernácula y una lengua nacional o regional estándar normal, o también en el tipo de situaciones como la del noroeste del Amazonas que hemos tratado anteriormente. La convergencia de dos lenguas (kannada y marathi) hacia unas pautas fonológicas y gramaticales comunes y comunes denotaciones, junto con la retención de formas léxicas distintas, la relata Gumperz (1969) sobre una aldea ampliamente bilingüe de la India. Véase también Gumperz y Wilson (1971).

hablar de tecnología espacial o los lingüistas comienzan a hablar de asuntos técnicos relativos al lenguaje, el no especialista descubre su incapacidad para comprender lo que se dice. ¿Significa esto que el hombre de la calle y el técnico espacial hablan diferentes lenguas? En cierto sentido, así es. El hombre de la calle reconoce que tiene que aprender el «lenguaje» de la tecnología espacial, un vocabulario especial y los conceptos que abarcan sus denotaciones. Pero en otro sentido, tanto el hombre de la calle como el especialista hablan inglés (o lo que sea), pues se comunican fácilmente sobre asuntos no técnicos; e incluso cuando habla de su especialidad, el técnico espacial utiliza palabras inglesas normales según una combinación de la gramática inglesa con un vocabulario especializado. Obviamente es diferente la situación en que dos personas tienen conocimientos de similares materias pero no pueden comunicarse de la situación en que pueden comunicarse sobre materias que ambos conocen, pero no sobre otras cosas. En el primer caso, las dos personas hablan lenguas distintas; en el último, hablan la «misma» lengua, pero con distintos grados de competencia en las diversas materias para las que sirve de código.

Lenguaje y sociedad

La analogía entre la lengua y las especies como conceptos tipológicos no es la única que puede trazarse entre los fenómenos biológicos y de comportamiento. En biología, es necesario distinguir tajantemente entre la herencia genética de un individuo, representada por la estructura química de las moléculas de los cromosomas de la célula original (el huevo fecundado) a partir de la cual se desarrolla el organismo individual, y los verdaderos rasgos que presenta el organismo maduro. Los caracteres representados en los cromosomas constituyen el genotipo del individuo y los caracteres físicos del organismo maduro constituyen su fenotipo. El genotipo es un plan o cianotipo de lo que será el individuo; el fenotipo es la manifestación material de ese plan en cuanto influido por las condiciones en que el plan se ha realizado.

En realidad, cada individuo no transporta un plan global, sino varios, porque no hereda un conjunto de cromosomas sino dos, uno de cada progenitor. Cada cromosoma contiene moléculas de ADN (ácido desoxirribonucleico), consistiendo cada molécula de ADN en una cadena de aminoácidos. Determinadas posiciones de esta cadena controlan determinados aspectos de la herencia; cada una de tales posiciones se denomina un GEN. Las características variables posibles en un gen dado se denominan ALELOS del gen. Los genes correspondientes de los cromosomas correspondientes en los dos conjuntos pueden tener alelos idénticos o distintos. En la medida en que los alelos sean idénticos, los dos planes heredados son iguales; pero en la medida en que los alelos sean diferentes, los planes difieren. El fenotipo representa la solución de las distintas potencialidades de

estos dos planes globales. Los componentes de los dos planes, sin embargo, se mantienen distintos a nivel genético (en las células reproductoras del individuo). Según cuál de cada par de cromosomas sea traspasado por el individuo a un miembro de su prole, el hijo adquirirá uno u otro de los conjuntos de componentes del plan (alelos) transportado por ese par de cromosomas. Este conjunto se añade entonces al correspondiente pero no idéntico conjunto del otro progenitor del hijo para constituir su genotipo.

Lo que a nosotros nos interesa ahora es que en una población endógama existe un abanico de alelos para cada gen. Ningún individuo puede transportar más de dos de ellos, pero puede haber muchos más de dos transportados dentro de la población como conjunto, reuniéndose en los alelos una diversidad de combinaciones a lo largo del tiempo. El número total de alelos para todos los genes de una población productora constituye lo que se ha denominado el *pool* de genes de esa población.

Los *pools* de genes de las distintas poblaciones difieren tanto en la naturaleza de los alelos representados como en la frecuencia relativa con que se presentan. De este modo, la frecuencia relativa de los alelos correspondientes a los antígenos sanguíneos O, A y B difiere de un *pool* de genes a otro, y algunos *pools* de genes carecen totalmente de representación del alelo B. La frecuencia relativa en el *pool* de genes determina, según las leyes de la probabilidad, la frecuencia relativa en que se presentan los genotipos OO, OA, OB, AA, AB y BB en la población en un momento dado, y éstos a su vez determinan la frecuencia relativa de los verdaderos tipos sanguíneos o fenotipos O (OO), A (OA, AA), B (OB, BB) y AB (AB) en la población.

Volviendo al lenguaje podemos trazar una distinción paralela entre el plan o modelo, el conjunto de principios para hablar, que transporta un hablante y las expresiones lingüísticas que en realidad construye. Estas últimas son las manifestaciones acústicas concretas de ese plan, bajo la influencia de las condiciones reales en que el plan se realiza, tales como la embriaguez del hablante, su estado de fatiga, etc.

Es tentador igualar estas distinciones entre el lenguaje como plan y las verdaderas realizaciones lingüísticas con la diferenciación trazada por el lingüista francés Saussure entre lo que él denominaba *langue* (lengua) y *parole* (habla). Sin embargo, para él, la *langue* era el plan ideal que transportaba una población como colectividad, mientras que la *parole* era su manifestación imperfecta tanto en el lenguaje real como en la versión del plan transportada por cada uno de los individuos. Los idiolectos pertenecían a los dominios de la *parole*. Por el contrario, vemos aquí que cada idiolecto constituye un plan distinto de las realizaciones que el individuo hace. Sin lugar a dudas, cada individuo tiene una concepción de un plan ideal que él proyecta sobre la colectividad. Además, puede existir una versión de un plan ideal en el que coincidan determinadas autoridades reconocidas de una sociedad, y éste puede ser el que todos los

demás digan que es el plan ideal para la colectividad, el plan que todo el mundo intente buscar como modelo de su idiolecto. Algunos países, Francia incluida, tienen una academia nacional, entre cuyas tareas está la de decidir el plan ideal, el concreto conjunto de normas que constituyen la lengua nacional modelo. Pero, incluso donde existen tales organismos modeladores, no existe un par de personas completamente acordes con respecto al plan. Incluso las autoridades reconocidas discuten sobre el tema.

Por supuesto, un individuo sólo puede transportar dos planes genéticos globales en su genotipo, mientras que puede transportar muchos planes distintos para hablar. Además, el genotipo representa una resolución sincrética de los dos planes de su genotipo, mientras que el habla puede reflejar una elección de uno u otro plan, segregado en su entendimiento y en su estructura de hábitos como completamente distinto; o bien puede reflejar algún grado de sincretismo entre los diversos planes de su repertorio, como cuando se inicia una oración en inglés y luego se inyecta en ella vocabulario francés. Puesto que el lenguaje se adquiere por aprendizaje más bien que por herencia biológica, no existe un número fijo de planes aislados que pueda transportar una persona (o bien de lenguas que pueda conocer). Ni existe un número fijo de subplanes alternativos (estilos de hablar) para alguna parte del plan general que pueda transportar. Por ejemplo, puede tener pautas alternativas para la pronunciación de las mismas palabras, como en el caso de las vocales de las palabras inglesas *fog*, *hog*, *log*, etc., que se pronuncian bien como *mop* o como *dog*. Un hablante puede pasar de hablar con las normas de un subplán a hablar con las normas de otro, según quien le acompañe y la impresión que desee causar, como cuando deja de decir *running*, *speaking* y *hearing* para decir *runnin'*, *speakin'* y *hearin'*. Puede llevar en su vocabulario palabras alternativas para decir la misma cosa, utilizando una u otra según esté en una compañía mixta o no.

Como sugieren estos ejemplos, una persona puede tener un plan para cambiar de la utilización de un conjunto de palabras a otro conjunto y para cambiar de una pauta fonológica a otra. Su elección de uno u otro subplán está determinada por normas, y puede afirmarse que tiene una «gramática» en el sentido de que está de acuerdo con un plan magistral.¹⁰ De manera similar, la elección del inglés, el francés o el truk —suponiendo que uno los conozca— también puede estar determinada por un plan magistral. Cuando un francés que habla bien el inglés recibe un banquete en su honor en los Estados Unidos y hace su discurso de sobremesa para su audiencia angloparlante en francés y no inglés, mediante esta elección está comu-

10. Que existen normas que determinan el uso de los distintos estilos de hablar, el uso de los distintos dialectos e incluso el uso de las distintas lenguas, como ocurre en la región del noroeste del Amazonas, nos recuerda que suele ser difícil decidir dónde se acaba la lengua y comienza el resto de la cultura. El estudio de las normas que determinan los estilos de hablar y asuntos similares relativos al uso del lenguaje ha sido adecuadamente denominado "la etnografía del habla" por Hymes (1962).

niciando algo. Lo que comunica depende de las normas de él y de sus oyentes, que determinan la selección entre las lenguas de un repertorio en las distintas situaciones sociales.

Así pues, para una población cualquiera, no sólo existe un *pool* de idiolectos o versiones individuales de la lengua, sino que también hay un *pool* de variantes o dialectos reconocidos, e incluso un *pool* de distintas lenguas. El conocimiento de estas lenguas y dialectos varía de persona a persona. Algunos individuos son monodialectales y otros bi o multidialectales; algunos son monolingües y otros bi o multilingües. Exactamente igual que el número de alelos de los distintos genes y su frecuencia relativa caracteriza el carácter genético de una población, así el número de dialectos y de lenguas junto con la frecuencia relativa de las personas que los conocen y la amplitud de sus conocimientos caracterizan el carácter lingüístico de una población.

No podemos decir cuál es el fenotipo o genotipo de una población endógrama, a pesar de las muchas características fenotípicas que puedan idealizar en público los miembros de esa población. Pero podemos decir con certeza cuál es el carácter genético y fenotípico. En algunas poblaciones el carácter puede ser monotípico para algunos genes, como cuando sólo exista el tipo sanguíneo O (genotipo OO), pero no es éste el caso normal. De manera similar, podemos describir el carácter lingüístico de una población, pero no siempre se puede afirmar que esté caracterizada por una única lengua o dialecto, por mucho que un determinado dialecto pueda ser idealizado en público por los miembros de esa población o incluso lo reivindiquen como su dialecto. Tales alegatos son importantes, como veremos, pero no reflejan el verdadero repertorio lingüístico de una población. Verdaderamente, en muchos casos ni siquiera podemos decir que una población tenga un determinado lenguaje o dialecto como el lenguaje o dialecto del hogar. Tener una determinada lengua por la lengua del hogar, puede servir como fundamento para definir una población, para empezar, exactamente igual que tener los ojos marrones puede utilizarse para definir una población. No obstante, si para definir una población utilizamos criterios políticos, geográficos y sociales, en vez de lingüísticos, entonces lo más que podemos hacer es describir su carácter lingüístico, que puede ser monolingüe o monodialectal, aunque lo más probable es que no lo sea (Gumpers, 1962).

Cualquier ciudad grande puede ilustrar este punto. Pero igualmente podría hacerlo una pequeña aldea, como cualquiera de las aldeas del noroeste del Amazonas anteriormente descrita. Al otro lado del mundo, la aldea de Galilo, en la costa norte de la isla de Nueva Bretaña, junto a Nueva Guinea, proporciona otro ejemplo. En 1954 tenía 248 habitantes que residían en la localidad. Todos los hombres adultos de la aldea eran por lo menos bilingües en nakanai occidental y pidgin english melanesio. La mayor parte de ellos también sabían tolai, una lengua que se habla alrededor de la ciudad de Rabaul, en el extremo noreste de la isla, a unas cien millas de distancia. El

tolai se enseñaba en la escuela local llevada por misioneros y se utilizaba en los servicios religiosos. Unos cuantos hombres también sabían otras lenguas. Pocas mujeres adultas eran competentes en pidgin english, pero muchas sabían tolai y todas hablaban con fluidez el nakanai occidental. Para todos los habitantes de Galilo, el nakanai había sido la lengua del hogar y por tanto la primera lengua aprendida. Pensaban en el nakanai occidental como la «lengua local» o «nuestra lengua». Pero existe más de un dialecto del nakanai occidental, como bien sabían los residentes en Galilo. Muchos de ellos habían pasado diversos períodos de tiempo viviendo en aldeas donde prevalecían otros dialectos; algunos habían pasado gran parte de su infancia. Unos cuantos individuos imitaban en su habla por lo menos algunos de los usos asociados con el dialecto prevaleciente en otra zona. Galilo carecía de homogeneidad lingüística incluso en el uso del nakanai occidental.

Por complicado que sea el carácter lingüístico de una comunidad, los distintos dialectos y lenguas representados desempeñan evidentemente diferentes funciones y se valoran de diferentes formas (Ferguson, 1959; Rubin, 1962). La naturaleza de estas funciones varía de un lugar a otro y es difícil generalizar sobre ellas. Ya se han mencionado los dialectos y lenguas del hogar, los primeros a que se expone el niño. Los miembros de una comunidad pueden utilizar todos el mismo dialecto o lengua, o bien no. En realidad, incluso puede hablarse normalmente más de un dialecto o lengua en la misma casa.

Es casi seguro que existe un dialecto o lengua que se identifica con la comunidad o la localidad y que cultivan los que se identifican con la localidad. Cuando en una comunidad está representada más de una lengua, como suele suceder, la lengua que se identifica con la localidad es la que se espera que utilice la gente, si puede, cuando participa en las transacciones familiares diarias. Es la lengua en que se supone que todo el mundo es competente.

Desde luego, en las grandes unidades políticas pueden existir varias lenguas locales o regionales. Es casi seguro que existe una lengua de la administración pública. En los lugares en que las gentes de diferentes localidades con diferentes lenguas locales comercian con regularidad o tienen cualquier otra clase de trato social, existirá alguna clase de lengua comercial. Cualquier lengua cuyas funciones fomenten un extenso dominio de ella a través de las fronteras lingüísticas regionales es probable que se convierta en una *lingua franca*, como ha ocurrido con el swahili en África oriental y con el pidgin english en Nueva Guinea.

Aunque, como hemos visto, las poblaciones por regla general tienen más de una lengua representada dentro de ellas, también es normal en todas partes identificar las poblaciones como tales con determinadas lenguas, en la medida en que es posible. En la práctica, cuando identificamos una población con una lengua, seleccionamos como su lengua aquella con la que la propia población se identifica y que sirve como lengua local interfamiliar. También puede ser la

lengua oficial de un estado, o puede no serlo. Puede ser la lengua local de una sola aldea o puede servir como lengua local de muchas aldeas y ciudades en una gran región. Debemos apresurarnos a añadir que algunos individuos pueden identificarse personalmente con alguna otra lengua con preferencia a la que opera como lengua local de su comunidad, como ocurre cuando un emigrante continúa identificándose personalmente con la lengua local de la comunidad de que procede, aunque identifique la otra lengua con la comunidad en que ahora vive, pero en la que se ve como residente extranjero. Cuando hablamos de la lengua nativa de una persona, normalmente pensamos también en una lengua local, la que se identifica con la comunidad donde aprendió a hablar. Pero todavía no estamos seguros de lo que pasa en el caso de que ésta no sea también la lengua privada de su casa.¹¹

La organización social de las comunidades complejas puede dar lugar a la segregación de sus poblaciones en varios grupos aislados distintos. Dentro de cada uno de estos grupos aislados se produce la comunicación en una amplia variedad de contextos, pero entre ellos se limita a muy pocos. En una comunidad de plantación, por ejemplo, los propietarios y los directores pueden tratarse en muchas actividades e interactuar con frecuencia, e igualmente pueden hacerlo los trabajadores entre sí. Pero el trato entre los directores y los trabajadores sólo puede producirse en muy pocos contextos, relacionados con la dirección del trabajo y el mantenimiento del orden. En tales circunstancias, es probable que las comunidades directivas y trabajadoras presenten distintos dialectos, hasta el punto que después de una conquista militar podrían ser identificadas como lenguas distintas. La competencia en distintos dialectos y lenguas está estrechamente asociada con la división en castas y clases dentro de las comunidades complejas (véase Burling, 1970, capítulo 8). En tal tipo de comunidad puede que sea difícil decir cuál es su lengua local.

Las sociedades humanas, pues, difieren entre sí en su carácter lingüístico: en las lenguas y en los dialectos en que sus miembros tienen competencia y en la extensión en que cada una de estas lenguas y estos dialectos están competentemente representados. Los distintos dialectos y lenguas del *pool* de lenguas de una sociedad desempeñan distintas funciones y se valoran de manera distinta. Según las funciones que desempeñen, existen distintos incentivos y oportunidades para que los miembros de la sociedad los aprendan. La amplitud de la competencia de cualquier lengua o dialecto es un reflejo de tales incentivos y oportunidades. Cuando los señores y los criados proceden de distintos segmentos de una sociedad mayor, por ejemplo, cada uno con su propia lengua, y los hijos de los señores

11. Seguimos careciendo de una terminología técnica desarrollada para los principales roles funcionales del lenguaje. Se utilizan ampliamente expresiones como "lengua vernácula", "lengua estándar", "lengua nacional", "lengua del hogar", "lengua comercial", "lengua oficial", "lengua ritual", "lengua alta" y "lengua baja". Algunos de estos términos se utilizan con sentidos que en parte se superponen.

crecen y son educados aparte de los hijos de los criados, entonces es probable que los criados tengan mayor competencia en la lengua de sus señores que los señores en la lengua de sus criados. Pero si los hijos de los señores crecen al cuidado de los criados y juegan normalmente con los hijos de los criados, entonces, cuando sean señores adultos, es probable que sean más competentes en la lengua de los criados que los criados en la lengua de sus señores. Todo el mundo tiene un fuerte incentivo para ser competente en cualquiera que sea la lengua en que se lleven a cabo los asuntos diarios entre las familias de la comunidad local. De ahí que sea el candidato natural a ser la lengua con que se identifique la comunidad.

Pero la que sirve de lengua local puede cambiar. Si por alguna razón la gente de la aldea de Galilo en Nueva Bretaña, a la que nos hemos referido con anterioridad, encontrara razonable utilizar cada vez más el pidgin english en los asuntos locales diarios a expensas del nakanai occidental, el pidgin english reemplazaría al nakanai occidental como lengua local. La competencia en pidgin english está lo bastante extendida en Galilo como para que sea muy posible este cambio. Hasta el momento, los muchos intereses de los residentes de Galilo les ha llevado a mantener el uso del nakanai occidental como su lengua local. La evolución lingüística de Galilo como comunidad depende de cómo las circunstancias afecten en el futuro a lo que los residentes de Galilo perciben como sus intereses. Este cambio de intereses afectará a la forma que decidan usar las distintas lenguas de que disponen en su *pool* de lenguas.

Evidentemente, aquí está operando un proceso selectivo, que no se diferencia de la selección natural en la evolución biológica, como ha observado Hymes (1961). Un determinado conjunto de circunstancias ambientales afecta de forma diferenciada a la supervivencia y, en consecuencia, a las posibilidades reproductoras de los distintos fenotipos y sus genotipos asociados en una población. Por tanto, en estas circunstancias, la estabilidad y el cambio funcionan para mantener o alterar la frecuencia relativa de los distintos alelos de un gen de la población, según su efecto sobre la función que cada alelo puede desempeñar en el funcionamiento del organismo. De forma similar, la estabilidad o el cambio del medio ambiente social de los miembros de una comunidad sirve para mantener o alterar las elecciones que hacen entre las alternativas lingüísticas disponibles para comunicarse. Así, la selección fisiológica, expresada en la elección humana de fines y de medio para los fines, sirve para guiar el curso de la evolución lingüística de una sociedad.

Hemos estado hablando aquí de la evolución lingüística de una sociedad o población aislada, algo que no debe confundirse con la evolución de una lengua como sistema de normas. Pero para entrar a considerar esto último debemos esperar hasta haber examinado el lenguaje en relación con el hablante individual.

Como hemos dicho, cada individuo tiene su propio idiolecto, su propia versión de cualquier lengua que hable. No es una réplica exacta de los idiolectos de sus compañeros, pero está lo bastante próximo a ellos como para poder hablar con ellos y ellos con él de forma eficaz. Una lengua no es algo que la gente que la habla «perfectamente» comparta perfectamente. Existen tantas versiones de una lengua como el número de sus hablantes. Esto fue descubierto cuando se empezó a observar de cerca el habla y a recoger las muchas pequeñas diferencias que normalmente ignoramos. La variación entre estas versiones es bastante pequeña entre los adultos para los que es su primera lengua y bastante mayor entre los niños y las personas para quienes no es su primera lengua. Cuando una persona puede situar su versión dentro del campo de variaciones de los adultos para quienes es su primera lengua, estos adultos probablemente dirán que habla la lengua «perfectamente», con lo que quieren decir que no pueden distinguirla de ellos mismo colectivamente (aunque bien podrían distinguirla de cualquiera de ellos individualmente).

Desde el punto de vista del individuo que aprende una lengua, la situación es distinta. Existe un conjunto de otros que hablan significativamente entre sí y que de esta manera parecen «compartir» la lengua. Hay algo que aprender, un conjunto de normas de hablar, y se trata de algo que los otros ya saben. Al utilizar a los otros como guía, el individuo que aprende puede algún día arreglárselas para descubrir cuáles son esas normas y, con la práctica, podrá hablar de la misma forma que lo hacen los otros.

El proceso de aprendizaje de una lengua es complicado y todavía no se conoce sino imperfectamente. Pero sabemos que el aprendizaje individual juega un papel activo, siendo las normas de hablar e interpretar el habla de los otros resultado de su propia creación. Por supuesto, disponen de las normas que él necesita y le corrigen cuando no consigue dar con ellas. Pero no le recitan los principios que conforman su propia habla. Estos principios son algo que sólo conocen subjetivamente, en el sentido de que los sienten. A menos que sean gramáticos, no tienen objetivados estos principios para ellos mismos. Saben cuando el habla de alguien suena rara o equivocada, al igual que sucede con otros aspectos de su cultura, pero raras veces pueden decirle el por qué, al menos no con seguridad. La gente suele tener reglas prácticas sobre su lengua, así como en lo referente a otros aspectos de su cultura, pero tales reglas rara vez coinciden con los fundamentos que se deducen del análisis de las pautas que se manifiestan en su comportamiento. Que su lengua tiene una estructura semántica que puede expresarse en reglas gramaticales suele resultar una sorprendente revelación para las personas que sirven de informadores en las investigaciones lingüísticas. Por esta razón, Edward Sapir (1927) utilizó la expresión «modelo inconsciente» con respecto a las normas de tal comportamiento lingüístico. Para el individuo que aprende, pues, la tarea no sólo consiste en recordar las concre-

tas correcciones de sus faltas, sino en hacer generalizaciones a partir de ellas. El asunto consiste en deducir las pautas que los otros pueden ejemplificar, pero tiene dificultades en describir. El hecho de que los niños deduzcan subjetivamente sus pautas en el curso del aprendizaje lingüístico resulta evidente a partir del tipo de errores que cometen, como cuando generalizan excesivamente o cometen analogías equivocadas (Brown y Bellugi, 1964; Ervin, 1964). Un error normal en inglés es, por ejemplo, el uso de *brang* y *brung* por *brought* basándose en el supuesto de que *bring* sigue la pauta de *ring* y *sing*.

El que aprende llega al final a tener la sensación de un conjunto de pautas y, al mismo tiempo, un sentido de los fundamentos mediante los cuales se selecciona entre las pautas para construir las verdaderas realizaciones lingüísticas. Ha desarrollado estos fundamentos a partir de su experiencia sobre el comportamiento de los otros. Supone que todos ellos conocen colectivamente la misma cosa en esencia y que lo que él sabe es lo mismo que lo que saben ellos. Para él, el grupo tiene una lengua; y es lo que él entiende que es, en la medida en que el comportamiento de los miembros del grupo caiga dentro del campo de variaciones de las expectativas que sus normas le proporcionan para ellos. Cuando encuentra un comportamiento que no coincide con sus expectativas, saca la conclusión de que está tratando con un dialecto o lengua distinto, algo nuevo a aprender.

No obstante, lo que aparenta ser la misma clase de comportamiento puede estar producido por más de un conjunto de normas. Una pauta puede conceptualizarse adecuadamente de más de una manera. El sentimiento subjetivo de dos individuos sobre la misma pauta puede implicar distintos criterios y fundamentos, exactamente igual como una persona ciega a los colores puede aprender a distinguir las señales de tráfico respondiendo a los rasgos contrastados de la pauta global que no son los utilizados por las personas con visión normal. (Para un ejemplo en fonología, véase Sherzer, 1970.) No obstante, en la medida en que los distintos criterios y fundamentos lingüísticos lleven a dos personas a hablar de forma que puedan coincidir con las expectativas que cada uno tiene con respecto al otro, tienen la sensación de que comparten las mismas normas, de que hablan la misma lengua.

Exactamente igual que el individuo que aprende desarrolla normas subjetivas y subconscientes que proyecta sobre sus compañeros, el lingüista, que también es un individuo que aprende, hace lo mismo inevitablemente. Pero lo hace autoconscientemente y con la intención de objetivarse para él y para los otros —de formular en palabras— los criterios y fundamentos mediante los cuales discierna las pautas del habla de aquellos a quienes estudia. El resultado es una codificación de las pautas que ha discernido. Para él y para los que aceptan su trabajo, las pautas que de este modo desarrolla para los otros son una verdadera representación de «su lengua». La aceptación de que su habla es como la de ellos es la única comprobación de la validez de su formulación. Lo que describe —la única cosa que puede describir— es su propia formulación hecha a partir

de su propia experiencia. En realidad no es la lengua de ellos, sino una representación de la lengua que él ha creado para ellos. Sin embargo, si merece el criterio de aceptabilidad cuando se utiliza como guía para el comportamiento lingüístico de ellos, no podemos decir que esté equivocado.

Pero los hechos de una lengua —los puntos de contraste en que insisten sus hablantes y las formas en que estos puntos de contraste se distribuyen con respecto unos a otros— pueden considerarse en términos de más de una pauta, como ya hemos indicado con anterioridad. Dos lingüistas pueden crear distintas codificaciones, distintas exposiciones de las normas, para la lengua de un mismo pueblo. Estas dos codificaciones pueden reflejar con la misma validez un comportamiento lingüístico y, utilizadas como guía, conducir a un comportamiento casi idéntico. Preguntar cuál de estas codificaciones es la «verdadera» representación de la lengua es presuponer la existencia de un conjunto de principios perfectamente compartidos por otros, suposición que nosotros no podemos hacer, incluso cuando la perspectiva desde la que estamos acostumbrados a considerar el lenguaje nos inclina de forma natural a hacerlo. Debemos aceptar que es posible más de una representación válida de una lengua. Una representación puede ser más útil para unos propósitos y otra más útil para otros. Nuestra elección entre las válidas representaciones en competencia se determinará por cómo sirva a nuestros concretos propósitos. Cada una puede aportar útiles penetraciones en cosas distintas.

La evolución de las lenguas

Hemos observado que la evolución lingüística de una sociedad debe distinguirse tajantemente de la evolución de una lengua concreta.¹² Para lo último hay dos consideraciones de fundamental importancia. Una es el asunto que acabamos de mencionar, a saber, que todo individuo crea su propia versión de la lengua en el curso de su aprendizaje. La otra consiste en el distinto carácter y la parcial autonomía de los diversos grandes subsistemas dentro de una lengua.

Puesto que cada individuo crea su propia versión de lo que él entiende por la lengua de sus compañeros, el grado en que su versión se aproxime a las versiones individuales de ellos debe depender, aparte de su propia aptitud para aprender, de las oportunidades que tenga para descubrir diferencias significativas en su propia habla y en la de sus compañeros. Cuanto más se hablen y mayor sea el

12. No nos ocupamos aquí de la evolución del lenguaje en general, a partir de algún sistema de señales anterior, menos complejo y animal, es decir, de la evolución de la comunicación humana (Greenberg, 1957, pág. 65). Más bien de cómo los contenidos de las lenguas concretas evolucionan y cambian o cómo nacen las familias o lenguas emparentadas. Nuestro interés, pues, es más bien por la microevolución que por la macroevolución, por los aspectos sistemáticos del cambio más bien que por las etapas del desarrollo.

abanico de cambios de las situaciones y los asuntos que se abarquen, mayores serán las oportunidades de descubrir estas diferencias y de ajustar el habla para reducir las diferencias.

La fonología, la morfología y la sintaxis forman parte de toda comunicación, sin que importe el asunto a tratar, y por tanto es probable que presenten menos variación de la que presentan los sistemas semántico y simbólico. El sistema semántico presentará mayores variaciones en los significados de las palabras que se utilizan poco y menor variación en aquellas que se usan normalmente. El sistema simbólico, de manera similar, presentará mayores variaciones en relación con las palabras que denotan cosas que las personas experimentan en condiciones ampliamente distintas, y tenderá a presentar menos variación en las palabras que denotan cosas de las que las personas tienen una experiencia muy común.

Tanto si el campo global de variaciones es amplio o es pequeño, es probable que su contenido cambie con el tiempo, aunque sólo sea a causa de la edición de nuevos hablantes y la pérdida de antiguos. Algunos de estos cambios pueden ser fortuitos, pero otros pueden presentar determinadas tendencias que den sentido al curso del cambio.

Una tendencia observada tiene que ver con las llamadas construcciones irregulares y no habituales. Si estas irregularidades se producen en palabras y expresiones que se utilizan con frecuencia, persisten en la lengua mucho más que si se producen en palabras que no son habituales (Hockett, 1958, págs. 396-397). En el inglés antiguo, por ejemplo, existía una clase de sustantivos que sufrieron modificaciones vocálicas internas en la forma del plural. Otra clase de sustantivos constituían el plural mediante el sufijo *-n* o *-en*. Uno a uno, los sustantivos de estas clases llegaron a formar el plural con el sufijo *-s* (o *es*), de acuerdo con una de las varias pautas de formación de plurales que se habían vuelto más normales en el inglés medieval. Todo lo que ahora queda de estas clases se encuentra en las palabras de uso muy normal o en las palabras que se utilizaron con mucha frecuencia hasta la revolución industrial. Los plurales *men*, *women*, *teeth*, *feet*, *lice*, *mice* y *oxen* son ejemplos evidentes. Formas antiguas tales como *kye*, *een* y *shoon* han sido, sin embargo, sustituidas, por *cows*, *eyes* y *shoes*.

El curso de las sustituciones en el caso de los últimos ejemplos fue gradual entre los angloparlantes. Por errónea analogía con otras formas, existió la tendencia entre los nuevos hablantes de la lengua a decir *shoes* en vez de *shoon*. Algunos la mantuvieron sin corregir y, al cabo de algún tiempo, hubo dos formas en competencia, como actualmente *dived* y *dove* compiten como pasado de *dive*. En algún momento, una de las formas en competencia se considerará más refinada, sofisticada o moderna, y la otra anticuada, rústica, propia de la clase baja o pasada de moda.

El aprendizaje imperfecto y la analogía errónea no son las únicas fuentes de origen de formas en competencia. La gente suele jugar con su lengua, introduciendo deliberadamente abreviaturas y distor-

siones. El uso metafórico produce formas en competencia, por ejemplo, en inglés *kid* es una forma que compete con *child*. Las palabras tabú también promueven el acuñamiento o préstamo de formas alternativas, que finalmente pueden sustituir formas más antiguas en el uso ordinario, como la palabra *pee* inglesa se formó a partir de la primera letra de *piss* que sustituía en muchos contextos sociales. Y el desplazamiento de la población, que reúne en la misma comunidad a hablantes de dialectos algo distintos, da lugar a formas en competencia en gran escala.

Puesto que no todos sus compañeros hablan igual, el que está aprendiendo debe escoger, entre las formas y los estilos de hablar que se le presentan en competencia, aquel de acuerdo con el cual modelará su propia habla. Para reducir la variación de habla y la de algunos de sus compañeros, debe aumentar la variación entre él y el habla de otros. Debe seleccionar entre sus compañeros a aquellos con los que desea identificarse y con los que quiere que le identifiquen los demás. Aquellos que escoja como sus modelos o figuras de referencia¹³ pueden ser sus padres; un miembro dominante de su pandilla de juegos infantiles, un líder carismático de su comunidad o una persona que considere de clase alta.

Louis Giddings solía referirse a una pequeña comunidad esquimal de Alaska a la que se había trasladado una familia de más allá de las montañas, donde se hablaba un dialecto esquimal distinto. Un hijo de esta familia se convirtió en el líder del grupo de juegos infantiles de la comunidad. Pronto todos los niños imitaban el dialecto del chico en vez del de sus padres, y se produjo una división dialectal de la comunidad según líneas generacionales. Si la generación joven persiste en esta elección, la comunidad al cabo de una generación acabará teniendo como lengua local un dialecto distinto.

Este ejemplo ilustra cómo la selección de los modelos por parte de uno puede producir un cambio del tipo que tratamos en relación con la evolución lingüística de una comunidad: un cambio sobre cuál de los dos dialectos representados en el *pool* lingüístico de una comunidad llegará a funcionar como el lenguaje local cotidiano, de las relaciones interfamiliares. En este caso la elección tuvo lugar entre distintas tradiciones en competencia. Pero el cambio evolutivo dentro de una única tradición —dentro de lo que percibimos como la misma lengua local en continuidad— implica el mismo proceso de elección entre formas en competencia (Hoenigswald, 1960). No obstante, aquí las formas en competencia son estilos de pronunciar un determinado fonema (más bien que dos sistemas fonológicos completos), o implican cosas tales como pronunciar u omitir las vocales finales de las palabras, la colocación regular del adjetivo antes o después del sustantivo que modifica, o el uso sistemático de una

13. El término "grupo de referencia" se utiliza normalmente en la literatura sociológica para indicar el grupo, clase o segmento de la sociedad con el que una persona desea identificarse y que adopta como modelo para él, o bien cuya aprobación o aceptación pretende para sí mismo. En este sentido, los individuos pueden ser tan importantes como los grupos. (Véase Hyman, 1968.)

determinada palabra en uno u otro sentido en competencia (por ejemplo, el verbo inglés *realize* en el sentido de «comprender» o en el sentido de «hacer real»).

Puesto que el aprendizaje del lenguaje es un proceso de aproximación imperfecta más que una perfecta duplicidad del habla de los otros, es inevitable la existencia de formas en competencia, estilos de pronunciación en competencia y pautas en competencia de usos semánticos y simbólicos dentro de lo que se percibe como una tradición de lengua local única e ininterrumpida. Como cada generación crea nuevas figuras de referencia, la tendencia central dentro del campo de variaciones de la variación del idiolecto cambiará en consecuencia.

Característico del cambio lingüístico es la fuerte tendencia a que el cambio sea coherente. En la lengua de las islas Gilbert, en el Pacífico, por ejemplo, hubo un tiempo en que el fonema /t/ se pronunciaba de manera muy parecida a la *t* inglesa, pero sin aspiración. Delante de la vocal anterior alta /i/ ha llegado a pronunciarse como la *s* inglesa en algunos dialectos y como la *j* inglesa en otros. La cosa es que este cambio en la pronunciación no se ha producido solamente en algunas palabras en que la /t/ iba seguida de la /i/: se ha producido en todas ellas. El cambio ha afectado a todo el sistema. El propio cambio tiene una pauta. Tal coherencia caracteriza al cambio fonológico de todas las lenguas y, presumiblemente, caracteriza también al cambio de otros aspectos del lenguaje. Al ser el lenguaje una pauta de comportamiento, el cambio de lenguaje es un cambio de pauta que sustituye por la suya propia.

Sin embargo, las pautas se entrecruzan entre sí. Un cambio importante en una pauta puede llegar a destruir otra, fragmentándola en varias pautas distintas o creando complejidades e irregularidades donde no existió ninguna. Estas complejidades e irregularidades se convierten entonces en los primeros objetivos para el desarrollo de formas competitivas, por analogía en las pautas que se encuentran en el lenguaje a lo largo de las líneas ya discutidas. ¡El lenguaje *truk* lo demostrará!

Hubo un tiempo, juzgando a partir de lenguas emparentadas, en que todas las palabras *truk* acababan en vocal. Habían, además, cinco fonemas vocales: /i/, /e/, /a/, /o/ y /u/. La forma de pronunciación de estas vocales variaba predeciblemente según cuáles fueran las otras vocales que las siguieran inmediatamente: /a/ seguida de /e/ en la siguiente sílaba se pronunciaba como la *a* inglesa de *hat*; seguida de /o/ en la siguiente sílaba se pronunciaba de forma parecida a la *aw* inglesa de *law*; y seguida de /a/ se pronunciaba como la *a* inglesa de *father*. Una pauta similar se obtendría a partir de las lenguas emparentadas de las islas Gilbert. Llegó un momento en el que las vocales de final de palabra se acortaron a un suspiro y luego fueron desapareciendo completamente, manteniéndose tan sólo en los compuestos, dentro de las palabras. Lo que originalmente había tenido la forma fonémica /faane/ («edificio») y /faana/ («bajo él») continuó preservando la pronunciación diferenciada de las primeras vocales,

aunque se hubiera perdido las siguientes vocales que explicaban esta pronunciación. Estas pronunciaciones, más bien que las vocales finales, eran las que ahora se distinguían entre las dos palabras. Actualmente marcan puntos significativos de contraste y funcionan como fonemas distintos, /á/ en /fáán/ («edificio») y /a/ en /faan/ («bajo el»). De manera similar fue cómo /saapwo/ («distrito») se convirtió fonéticamente en /sóopw/. De esta forma, los cinco fonemas vocales de la lengua ancestral se han convertido en los nueve fonemas vocales anteriormente descritos (nota 6) del truk moderno (Dyen, 1949). Un cambio sistemático en el manejo de las vocales finales condujo a una complicación en el número de puntos significativos de contraste y a un aumento del número de fonemas vocálicos. Pero a lo largo de este proceso se ha mantenido la coherencia. El efecto de la siguiente /e/ u /o/ sobre la /a/ precedente era fonéticamente coherente antes de la pérdida de las vocales finales y era consistente fonéticamente después de la pérdida de las vocales finales.

La coherencia en el cambio tiene una consecuencia importantísima. Da lugar a pautas regulares de correspondencia entre las lenguas emparentadas. Si cada ejemplo de un antiguo fonema /a/ se ha transformado en /á/ en truk donde en un tiempo fue seguido por una vieja /e/, pero ha permanecido /a/ en truk cuando iba seguido de una antigua /a/, podemos esperar ejemplos de /aCe/ (representando aquí C cualquier consonante) en una lengua emparentada (en la que no se hayan perdido las vocales finales) correspondiendo coherentemente a los ejemplos de la /á/ truk, y ejemplos de /aCa/ que corresponden a los ejemplos de la /a/ truk. Esto es lo que descubrimos cuando comparamos la lengua de las Gilbert y otras lenguas del Pacífico con el truk. Tales correspondencias sistemáticas de los fonemas de las palabras de similar significado en distintas lenguas constituye la pieza testimonial más importante de que las lenguas representan tradiciones nacidas de un lenguaje anterior común. Han cambiado en el curso del tiempo, cada una a su manera, pero el mantenimiento de la pauta, que da coherencia incluso al cambio, se refleja en las correspondencias regulares. Tales correspondencias proporcionan los fundamentos de la históricamente famosa Ley de Grimm, que afirmaba la correspondencia sistemática de las consonantes entre el bajo y el alto alemán y las antiguas lenguas indoeuropeas, tales como el sánscrito y el griego antiguo.¹⁴ Conforme las lenguas emparentadas siguen cambiando a lo largo del tiempo, las pautas de correspondencia

14. Por ejemplo, las consonantes iniciales del griego antiguo y el inglés se corresponden de la siguiente manera:

Inglés			Griego		
p	t	k	b	d	g
b	d	g	ph	th	kh
f	th	h	p	t	k

Compárese, por ejemplo, *tame, tree, two* en inglés y *damazo, doru, duo* en griego; *daughter, deer, door* en inglés y *thugater, ther* (animal salvaje), *thura* en griego; *thich, thy, three* en inglés y *tegos, teos, treis* en griego.

se hacen cada vez menos evidentes y requieren un examen más cuidadoso para descubrirlas, pero continúan existiendo. De este modo ha sido posible descubrir qué lenguas van juntas en familias lingüísticas o troncos, un descubrimiento que ha puesto los cimientos de gran parte de nuestra comprensión de la naturaleza del lenguaje en general y de las formas en que las lenguas cambian. (Sobre los procesos del cambio en el lenguaje, véase Sapir, 1921; Hockett, 1958; Hoeningwald, 1960, y Weinreich, Labov y Herzog, 1968.)

PROBLEMAS DE LA CONCEPCIÓN DE LA CULTURA

Nuestro tratamiento del lenguaje ha puesto de manifiesto el punto de vista con que ahora consideraremos la cultura y su relación con el individuo y la sociedad. Pero antes de aplicar este punto de vista a la cultura, debemos observar que el término «cultura» ha adquirido varios significados distintos en los últimos cien años. Estos distintos significados reflejan distintas suposiciones sobre la evolución humana, diferentes focos de interés (tales como la sociedad, el conocimiento y el comportamiento) y distintos supuestos epistemológicos. (Véase el análisis de Kroeber y Kluckhohn, 1952.)

El término en sí entra en el uso antropológico a partir de la palabra alemana *Kultur*. Las clases mejor educadas de Europa presumían de ser menos ignorantes que los campesinos humildes y los patanes rústicos, y de tener una mayor comprensión de la verdad y una mayor apreciación de las cosas más refinadas de la vida. Eran «más civilizados». El grado en que la gente difería en sus costumbres, creencias y artes con respecto a los europeos sofisticados constituía la medida de su ignorancia e incivilidad. La historia humana se concebía como una regular elevación a partir de un estado de primitiva ignorancia a otro de mayor iluminación progresiva, como se manifestaba en los logros cada vez más complicados de los hombres en la tecnología, los niveles materiales de vida, la medicina, la dirección política y la literatura y las artes, y en un código moral cada vez más esclarecido. Lo que hacía posible estos logros era el mayor conocimiento de la «verdad», tanto natural como moral. El conocimiento de la verdad era acumulativo a lo largo del tiempo, sustituyendo firmemente a la superstición y la ignorancia. Su crecimiento medía el progreso humano desde el salvajismo a la civilización. Cuanto más poseyera y manifestara una sociedad en sus obras, más *Kultur* tenía y más civilizados o culturalizados eran, por lo menos, los miembros de su élite. E. B. Tylor (1903, pág. 1) manifestaba claramente este punto de vista en su muy citada definición de la cultura como «ese todo complejo que incluye el conocimiento, la creencia, el arte, la moral, la ley, la costumbre y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por un hombre como miembro de la sociedad».

Según este punto de vista, las sociedades no tenían culturas sepa-

radas, sino una mayor o menor participación en el desenvolvimiento de la cultura general creada y desarrollada hasta el momento por la humanidad como un todo. El objeto de la antropología cultural era tratar de reconstruir los pasos o etapas que habían señalado el crecimiento de la cultura. Las sociedades con las tecnologías más simples y los sistemas políticos menos elaborados representaban presumiblemente el estado inferior del crecimiento; otras representaban las distintas etapas intermedias, mientras que las sociedades de Europa occidental, que política y militarmente dominaban al resto del mundo en el siglo diecinueve, representaban la etapa más avanzada.¹⁵ En palabras de Tylor (1903, págs. 26-27): «Por el sencillo sistema de colocar las naciones en un extremo de la serie social y las tribus salvajes en el otro, distribuyendo el resto de la humanidad entre estos límites... el etnógrafo puede construir por lo menos una escala aproximada de la civilización: el paso desde el estado salvaje al nuestro».

A finales del siglo diecinueve, Franz Boas comenzó a utilizar la palabra «cultura» para referirse al conjunto diferenciado de costumbres, creencias e instituciones sociales que parecen caracterizar a cada sociedad aislada (Stocking, 1966). En vez de que las distintas sociedades tengan diferentes grados de cultura o correspondan a diferentes etapas del desarrollo cultural, cada sociedad tenía una cultura propia. Este uso se convirtió en el dominante en la antropología americana y continúa siéndolo, por la influencia que han tenido en su desarrollo los seguidores de Boas. La cultura seguía considerándose compuesta por las cosas de la definición de Tylor, pero las prácticas, creencias y estilo de vida de cada sociedad concreta tenían que ser examinadas como una entidad única que era distinta de cualquier otra. Los nuevos miembros de la comunidad aprendían la cultura de la comunidad de sus compañeros, exactamente igual que aprendían la lengua. Lengua y cultura iban juntas como un cuerpo de cosas diferenciadas relativas a una comunidad que se transmitían por aprendizaje y que daban a cada comunidad su propia tradición peculiar, lingüística y cultural.

Puesto que cada tradición se transmitía por aprendizaje, y puesto que las oportunidades para aprender dependían de los contactos sociales, el actual contenido de cualquier tradición determinada (la cultura de cualquier sociedad concreta) tenía que explicarse, por lo menos en parte, por las anteriores exposiciones de la comunidad a gentes que transportaran otras tradiciones. Estas exposiciones proporcionaban las oportunidades de aprender nuevas cosas e incorporarlas a la tradición local. Junto con las condiciones ambientales

15. Esta concepción de la historia humana fue dada por cierta por los intelectuales decimonónicos, incluidos Marx y sus discípulos. Estos últimos incorporaron en el dogma comunista la importante formulación de las etapas de la evolución social de finales del siglo diecinueve, obra del gran antropólogo americano Lewis H. Morgan (1878). Resulta una paradoja que el comunismo moderno, que alega defender las aspiraciones de igualdad social de las naciones técnicamente menos industrializadas, siga manteniendo como dogma esta arrogante teoría etnocéntrica desarrollada por las élites imperialistas del siglo XIX.

locales, se afirmaba que explicaban la única combinación posible de «rasgos» de la cultura de cada sociedad. Las diferencias culturales tenían que entenderse, por tanto, como resultados de los accidentes de la historia y de las limitaciones ambientales, y no como un reflejo de las etapas evolutivas y de una presumida ley general del crecimiento evolutivo por la que todas las sociedades estaban destinadas a pasar (excepto cuando se vieran empujadas adelante o «elevadas» por aquellas que ya estuvieran por delante de ellas). (Para una exposición de este punto de vista, véase Kroeber, [1948a].)

No nos ocuparemos aquí de los méritos relativos de las llamadas teorías «evolucionista» e «histórica» de las diferencias culturales. Ambas teorías estaban de acuerdo en que la cultura, en uno u otro sentido del término, se aprende y constituye un cuerpo de tradiciones dentro de cualquier sociedad. Sus modernos exponentes están de acuerdo, además, en que todas las culturas son muy complejas, incluso entre los pueblos cuyas tecnologías parecen muy simples para los niveles industriales occidentales. Están también de acuerdo en que esta complejidad es una consecuencia directa de la tremenda potencialidad que proporciona cualquier lengua humana conocida para objetivar y analizar la experiencia y para almacenar y recuperar información. Sin lenguaje, la capacidad humana para mantener y transmitir un cuerpo de tradiciones sería mínima.¹⁶ Queda, no obstante, cierto número de ambigüedades, como la que implica el hablar de la cultura de una sociedad.

Cultura versus artefactos culturales

Una dificultad importante radica en no haber sido capaces de cargar con las consecuencias de que la cultura es algo que se aprende. Los antropólogos han discutido si la cultura incluye o no las cosas que hacen los hombres, a las que normalmente se designa como «cultura material», como herramientas, puentes, caminos, casas y obras de arte. Pero los objetos materiales que crean los hombres no son en, y por sí mismos, cosas que los hombres aprendan. Gracias a la experiencia con las cosas que han conseguido sus compañeros, los hombres forman sus concepciones de ellas, aprenden a utilizarlas y descubren cómo hacer las cosas igual que ellos. Lo que aprenden son las percepciones, los conceptos, las recetas y habilidades necesarios: las cosas que necesitan saber con objeto de hacer cosas que cumplan las normas de sus compañeros. El paralelismo con el lenguaje resulta claro. Gracias a la experiencia de las actuaciones lingüísticas de las otras personas, los hombres aprenden una lengua;

16. Los estudios sobre monos muestran que pueden desarrollar y transmitir comportamientos habituales rudimentarios, tales como lavar la comida antes de comerla y coger termitas metiendo pajas en sus hormigueros y esperando a que trepen por ellas. Pero ésta es toda la complejidad que se encuentra en sus tradiciones.

pero la lengua no consiste en las actuaciones lingüísticas. Consiste en las percepciones, conceptos, recetas y habilidades mediante las cuales se construyen expresiones que los otros acepten como concordantes con sus normas. Eso es lo que se aprende; y lo que se ha aprendido debe distinguirse claramente de su manifestación material en la producción de productos, comportamiento público (incluyendo el habla) y acontecimientos sociales.

Aquí, pues, reservaremos el término cultura para lo que se aprende, para las cosas que se necesitan saber con objeto de cumplir las normas de los demás. Y nos referiremos concretamente a las manifestaciones materiales de lo que se aprende como *artefactos culturales*.

La importancia de la distinción aparece inmediatamente cuando observamos algo como una máscara de Africa occidental o un manojito medicinal de los indios de las llanuras en un museo. Lo que vemos no es lo que un indio de las llanuras ve, ni nuestra reacción es la misma que la de un africano occidental. Como entidades materiales, la máscara y el manojito medicinal no han cambiado, pero lo que son a ojos del espectador depende de su experiencia: de las cosas que haya aprendido. Así, vemos que las diferencias culturales entre los hombres no consisten simplemente en las cosas que observan, sino en las normas con arreglo a las cuales las observan. Sus distintas formas les conducen a crear cosas formadas de manera claramente distinta; pero, una vez creadas, estas cosas —las montañas, los lagos y los ríos— son rasgos ambientales. Cómo responden a ellas los hombres y qué hacen con ellas indica cómo las conciben, qué creen con respecto a ellas, cómo las valoran y cuáles son sus principios para utilizarlas.

Los artefactos culturales no se limitan a los objetos materiales que producen los hombres. Pueden ser sociales e ideológicos, así como materiales. Cada nuevo estado de los Estados Unidos es una creación humana conformada a las normas culturales americanas sobre la organización de estados. De este modo, manifiesta importantes rasgos de la cultura política americana. Una vez creado se convierte en un rasgo ambiental que debe tratarse como tal, como saben todos los contribuyentes. Como sugiere este ejemplo, la diferenciación entre la cultura y sus artefactos puede ser muchas veces artificiosa. Por ejemplo, cuando hablamos de la «forma de vida», en un momento dado puede que estemos hablando de las normas de hacer las cosas y en el siguiente momento podemos estarlos refiriendo a los dispositivos físicos y sociales y la organización de las actividades que resultan cuando la gente aplica estas normas para llevar a la práctica sus propósitos. Debemos reconocer que cualquier artefacto cultural, una vez creado, puede convertirse en modelo para la creación de otros artefactos, sumándose su idea a la masa de normas de la cultura. Una expresión sorprendente da lugar a un cliché del lenguaje; los primeros sonetos se convirtieron en el prototipo de una nueva forma literaria; y las enseñanzas de un profeta se convirtieron en norma ética. Existe, pues, una relación de *feedback* entre una cultura

y sus artefactos que fácilmente puede confundir la necesaria diferenciación entre ambas cosas.

El dilema de lo «compartido»-«aprendido»

Con lo dicho anteriormente hemos expresado un punto de vista que sitúa la cultura en la mente y el corazón de los hombres. Por supuesto, no podemos ver dentro de las mentes y los corazones. Pero todos nosotros les atribuimos cosas con objeto de hacer inteligible el comportamiento. Existen algunos científicos sociales y del comportamiento, incluyendo varios antropólogos, que prefieren no reconocerlo, por lo menos para fines científicos. Uno no puede simpatizar con sus razones, pues si la cultura está en los entendimientos de los hombres y si la cultura es algo que comparten o que es común a los miembros de la sociedad, entonces, aparentemente, parece necesario postular la existencia de un espíritu colectivo y ver la cultura como algo consistente en lo que los sociólogos franceses han denominado «representaciones colectivas»; o debemos asumir aparentemente que los otros pueden tener alguna clase de comunión mental mística en la que nosotros, como observadores, somos incapaces de participar. Evidentemente, es equivocado atribuir por regla general a los procesos mentales de los otros lo que individualmente ninguno de nosotros ha sido capaz de descubrir en sí mismo.

Una salida al problema, la adoptada por los materialistas culturales y del comportamiento, consiste en negar la referencia a los entendimientos en la definición y en la teoría del lenguaje y de la cultura. La cultura se iguala con el comportamiento y no con las normas que determinan el comportamiento. Consta de las cosas que vemos hacer a las otras personas y de la pauta estadística de los acontecimientos tal como los vemos producirse en una comunidad dada.¹⁷ Desde este punto de vista, desde luego, las comunidades de abejas y de hormigas pueden decirse que tienen cultura, pues existen pautas discernibles de comportamiento que caracterizan los acontecimientos que se producen en su interior. Cualquier cosa que sea la responsable de estas pautas, no obstante, parece transmitirse en gran medida mediante la herencia biológica y no mediante el aprendizaje. Por tanto, nosotros no reconocemos como culturales estas pautas que se producen entre las abejas y las hormigas. Pero tan pronto como incluimos el aprendizaje como algo esencial en la definición de la cultura, nos enfrentamos otra vez con la mente, a menos que reduzcamos nuestra concepción del aprendizaje a los reflejos condicionados. Pues los resultados del aprendizaje incluyen conceptos, creencias, preferencias, principios y normas, cosas todas ellas que tradicionalmente asociamos con la mente. Por tanto, puede ser tentador seguir a aquellos antropólogos que dicen que el estudio científico de la cul-

17. Esta concepción la ha desarrollado Marvin Harris (1964) y proporciona las bases para su extenso comentario sobre la teoría antropológica (1968).

tura, puesto que se ocupa de las pautas características de los grupos, debe reducirse a los fenómenos situados en el nivel de abstracción del grupo. Cómo los individuos se relacionan con estas pautas y cómo funciona el proceso del aprendizaje son problemas propios de la psicología y no de la antropología.

Los que adoptan esta postura necesariamente dan por supuesto cómo nosotros, los observadores y descriptores individuales de las culturas, aprendemos a distinguir lo significativo de lo no significativo en el comportamiento que observamos y cómo llegamos a comprender el significado de lo que describimos; pues incluso los behavioristas materialistas más estrictos seleccionan lo que recogen y hacen suposiciones sobre los significados de las cosas en sus descripciones de los acontecimientos. Después de todo, los problemas de método de las ciencias tienen que ver con el modo como los científicos se relacionan con la materia que estudian. Si la cultura se aprende, el problema del método es el problema de cómo el científico aprende las culturas con objeto de poder describirlas. La relación del individuo con la cultura es, pues, crucial para el método y la teoría de la antropología cultural.

Esta última observación indica otra vía para escapar a postulados de espíritus de grupo y representaciones colectivas. Exige que echemos una mirada crítica al punto de vista tradicional de la antropología de que la cultura pertenece y caracteriza a la comunidad o sociedad como algo distinto de los individuos (siendo algo común a, y compartido por, los miembros de la comunidad) y al mismo tiempo es algo que se aprende. A primera vista se trata de proposiciones incompatibles.

Las personas aprenden en cuanto individuos. Por tanto, si la cultura se aprende, su última localización debe estar en los individuos antes que en los grupos. Si aceptamos esto, entonces la teoría cultural debe explicar en qué sentido podemos hablar de la cultura como algo compartido o como propiedad de los grupos, y debe explicar cuáles son los procesos mediante los cuales se produce tal «participación». No basta con tratar el problema mediante la simple afirmación de que la «cultura compartida» es una construcción analítica, como han hecho algunos antropólogos. Debemos continuar tratando de explicar cómo esta construcción analíticamente útil se relaciona con los fenómenos humanos, incluyendo los procesos sociales y psicológicos que caracterizan a los hombres agrupados. Con este objetivo presente hemos tratado la relación del lenguaje con la sociedad y con el individuo, pues la «lengua compartida» es también una construcción analítica. El punto de vista manifestado en el tratamiento de este tema es el que seguiremos elaborando en relación con la cultura.

El problema de la predicción

Antes de pasar a considerar el contenido de la cultura, debemos aclarar otro punto sobre el que existen frecuentes confusiones. Se

trata de la función de la predicción en las ciencias culturales y del comportamiento, y se plantea como problema a partir de la preocupación por el comportamiento y los acontecimientos como algo distinto de lo que la gente aprende, es decir, como distinto de las normas de comportamiento y de interpretación de acontecimientos. Puesto que la predicción juega un papel crucial en la verificación de la concordancia de las formulaciones científicas, si se adopta la forma de aproximación de los materialistas behavioristas de que la cultura equivale al comportamiento, de ahí se deduce que la validez de una descripción cultural depende de su capacidad para predecir el comportamiento, para predecir lo que la gente verdaderamente hará en unas circunstancias dadas. En la medida en que sea posible, tal predicción es, por supuesto, una preocupación humana universal. Todo el mundo está comprometido en el juego de predecir lo que sus compañeros harán o no harán. Pero las personas que operan con lo que aparenta ser la misma cultura y que se conocen muy bien unas a otras siguen siendo incapaces de predecir el comportamiento de los otros. La cultura proporciona un conjunto de expectativas referentes a qué clases de comportamientos son adecuados en determinadas situaciones. Pero sólo en situaciones altamente ritualizadas, donde las opciones adecuadas son mínimas, es posible predecir el comportamiento exacto. Además, la gente viola de buena gana las expectativas que proporciona la cultura. Parece evidente, por tanto, que la cultura no es en absoluto un instrumento para predecir el comportamiento exacto, aunque un conjunto de normas de comportamiento como el de la cultura ayude a hacer el comportamiento más predecible de lo que lo sería en otro caso.

En este sentido, el ejemplo del lenguaje vuelve a ser pertinente. Ninguno de nosotros podría alegar que la descripción de una lengua puede ser válida científicamente sólo en el caso de que prediga con exactitud lo que cualquier hablante de la lengua pueda decir en realidad, incluyendo sus errores de la lengua, en respuesta a cualquier estímulo determinado. Como era evidente en nuestro tratamiento del lenguaje, existen otras cosas a predecir. Una descripción científicamente válida de una lengua es aquella que nos permite predecir si una expresión lingüística determinada será o no aceptada por los hablantes de la lengua como conforme a sus normas de hablar.¹⁸ De forma similar, adoptamos la postura de que una descripción válida de una cultura como algo aprendido es la que predice si una acción particular será o no aceptada por aquellos que conocen la cultura como conforme a sus normas de conducta. Tal predicción es muy distinta de la predicción del concreto comportamiento que de hecho tendrá lugar.

A manera de ejemplo, piénsese en el fútbol americano. Los que participan activamente en el juego desean predecir tan exactamente como sea posible qué es lo que sus contrarios harán en cada jugada.

18. La reseña de Chomsky (1959) es especialmente eficaz como rechazo de la estricta postura behaviorista.

El capitán, para la defensa, valora las posibilidades tal como él las entiende y ordena una maniobra defensiva adecuada. A pesar de ser un experto, su éxito en la predicción está lejos de ser perfecto, incluso dentro de la limitada diversidad de posibilidades ofensivas de que dispone el otro equipo. Cada bando trata de dar la impresión al otro bando de que regularmente hace determinado tipo de cosas en determinadas condiciones, y habiendo conseguido que sus oponentes predigan según este esquema, procede a engañarlos haciendo algo distinto. No se espera un juego estadísticamente poco habitual y con grandes posibilidades de éxito, pero sin embargo no viola las normas de los jugadores en lo que tiene de verdadero fútbol. Al aprender a jugar al fútbol, primero hay que aprender las normas del juego, que establecen los límites dentro de los cuales es aceptable el comportamiento y más allá de los cuales no lo es. También hay que desarrollar ciertas habilidades físicas para correr, pasar, coger, bloquear y entrar. Por último, se aprenden los juegos ofensivos, que abarcan un conjunto de fórmulas o recetas normales para ganar terreno hacia los tantos, y hay que aprender los juegos defensivos para evitarlo. Los preparadores pueden planear tantas nuevas formas y jugadas como gusten, mientras se mantengan dentro de las reglas del juego. Una persona que conozca las reglas puede predecir con gran exactitud si una determinada jugada o acción será juzgada como que las viola, pero este conocimiento no le capacita para predecir qué juego concreto se utilizará en una concreta situación. Una descripción válida del fútbol es una relación de lo que se necesita saber para jugarlo de forma aceptable y para seguir el juego comprendiéndolo; no busca predecir cómo las personas ejercerán sus opciones dentro de las normas en todas las situaciones concebibles. Los preparadores, expertos en el juego, desearían poder hacerlo. Ven películas de sus contrarios en partidos anteriores con objeto de descubrir el modelo de posibilidades que caracteriza su estilo de juego dentro de las normas. Pero cualquiera que presencie por primera vez un partido de fútbol no se interesa por tales sutilezas. Quiere saber lo necesario para seguir el juego comprendiéndolo.

Existen, pues, dos órdenes de fenómenos hacia los que orienta la predicción del comportamiento humano. Uno pertenece al verdadero comportamiento y el otro a las normas de comportamiento. Un sistema de normas de comportamiento —una cultura— constituye una ayuda importante para hacer predicciones sobre el verdadero comportamiento, pero no es del mismo orden que el comportamiento que ayuda a predecir. La cultura ayuda a la gente a predecir que determinadas clases de comportamientos y de acontecimientos son altamente improbables, constituyendo una violación de las normas; y permite que la gente estreche el campo de variaciones probables a unas pocas alternativas. No obstante, dentro de la red de expectativas así conseguida, la predicción del comportamiento y de los acontecimientos reales consiste en una exposición probabilística basada en los porcentajes observados en una muestra de acontecimientos pasados relativos a dos clases de cosas: lo que verdaderamente ocu-

rio y si lo que ocurrió se mantenía dentro de las normas o las violaba. Algunas personas engañan con más frecuencia que otras, por ejemplo. Para los que ya conocen las normas, las reglas del juego, ésta es la clase de predicción que tiene interés.

El otro orden de fenómenos a que pertenece la predicción tiene que ver con lo que, de entre las cosas que pueden ocurrir, sería aceptable según las normas de comportamiento de las personas. La predicción no se orienta aquí hacia qué ocurrirá o cuáles son las normas. Especifica cuáles son las clases de unidades sociales, materiales y de comportamiento implicadas en los acontecimientos y cuáles son las limitaciones de las maneras en que pueden ser adecuadamente combinadas. En resumen, es una exposición de definiciones y de normas. Describir una lengua o una cultura consiste en hacer una exposición predicativa de esta última clase. Tanto el lenguaje como la cultura, pues, pertenecen al mismo orden de fenómenos, siendo el lenguaje, desde luego, una parte de la cultura, como ha observado Sapir (1929).¹⁹

Cultura y unidades de comportamiento

En las ciencias que no se ocupan del comportamiento de los organismos vivos, el observador toma nota tan detalladamente como le es posible de lo que cree ver. Abstrae las pautas de una muestra de tales recolecciones, formula hipótesis sobre la interrelación de los distintos fenómenos comprendidos en estas recolecciones y, a partir de las hipótesis, predice qué ocurrirá en unas condiciones concretas. Espera a que se produzcan las condiciones o trata de crearlas artificialmente en el laboratorio. Si su predicción se cumple, considera que sus construcciones e hipótesis se han verificado. Hay veces en que se pone en cuestión la adecuación de las unidades de observación, como cuando no son lo bastante deprimidas. Pero en las ciencias del comportamiento, especialmente en las que se ocupan del comportamiento humano, la adecuación de las unidades es un asunto de crucial importancia. Supóngase que usted es el proverbial hombre de Marte haciendo un estudio sobre el fútbol americano. Observa varios partidos y toma nota detallada de todo lo que cree que está ocurriendo. Analiza todas las pautas estadísticas que cree encontrar en sus anotaciones, pero nunca pide a nadie que le explique el juego. No sabe cuál es su objeto, cuáles son las distintas posiciones del equipo y qué cosas carecen de importancia, como una pelea a puñetazos que se haya desarrollado entre dos jugadores. Usted describe toda clases de actividades, pero no el partido de fútbol.

19. La inclusión de la lengua dentro de la cultura no se acepta debido a la considerable autonomía que exhiben las lenguas —por lo menos en los sistemas fonológicos, morfológicos y sintácticos— con respecto a las otras partes de la cultura. Los sistemas de etiqueta, las creencias religiosas, la tecnología y la organización familiar presentan todos ellos similares grados de autonomía, por no decir nada de los juegos.

La distinción que trazamos entre émica y ética en relación con el lenguaje es aquí completamente aplicable. La observación debe ser complementada con alguna clase de respuesta colaboradora por parte de aquellos que ya conocen el juego (incluso si sólo es de aprobación y desaprobación con movimientos de la cabeza). Una vez sabemos lo que es significativo y cuáles son las reglas o normas que lo determinan, entonces sabemos cuáles son las unidades que debemos tener en cuenta para una estadística de los acontecimientos. Podremos contar los *first down*, *penalties*, *off-side*, etc., pero primero tendremos que saber lo que es un *first down*, un *penalty*, etc. En las ciencias sociales contamos toda clase de cosas como votos, ventas de dólares y ocupaciones; pero todas estas cosas son unidades significativas en el complicado juego de vivir. No podemos contarlas si no las reconocemos; y antes de poder reconocerlas tenemos que saber las reglas y las normas del juego. Para hacer afirmaciones que predigan el comportamiento, primero necesitamos saber de qué cultura es manifestación dicho comportamiento.

EL CONTENIDO DE LA CULTURA

Esperamos que el contenido de la cultura presente un claro paralelo con el contenido del lenguaje, siendo un lenguaje en sí mismo una clase de sistema cultural. Vimos cómo los estudiosos del lenguaje se han concentrado sobre las formas del habla (fonología y morfología) y sobre los principios que los ordenan en actuaciones lingüísticas inteligibles (syntaxis). Han dedicado mucha menos atención al contenido de los sistemas semántico y simbólico. Esta concentración ha sido una consecuencia de tomar el comportamiento por el objeto de estudio. Tal énfasis hace natural centrarse sobre la morfología y la syntaxis del comportamiento lingüístico y no en la morfología y el orden cognoscitivo de los fenómenos no-de-comportamiento asociados. Pero al considerar el contenido de la cultura, debemos tener en cuenta todo el abanico de fenómenos —tanto del comportamiento como no del comportamiento— que forman parte de la experiencia humana y que son objeto de aprendizaje. Con toda seguridad, existen otras clases de comportamiento distintos del lingüístico que también tienen morfología, syntaxis y significado, como están demostrando los antropólogos,²⁰ pero en una perspectiva más amplia que nosotros debemos adoptar, descubriremos que la cultura contiene otros rasgos, además de los observados en el lenguaje.

Viendo la cultura como un producto del aprendizaje humano, una

20. Por ejemplo, véase Birdwhistell (1953, 1970), M. Goodenough (1965), Hall (1959), Keesing (1970a) y Metzger y Williams (1963). Véase también Turner (1967, 1969).

vez resumi su contenido como sigue (Goodenough, 1963, págs. 258-259):

1. Las formas en que la gente ha organizado sus experiencias del mundo real de tal manera que tenga una estructura como mundo fenoménico de formas, es decir, sus percepciones y conceptos.

2. Las formas en que la gente ha organizado sus experiencias del mundo fenoménico de tal forma que tenga estructura como un sistema de relaciones de causa efecto, es decir, las proposiciones y creencias mediante las cuales explican los acontecimientos y planean tácticas para llevar a cabo sus propósitos.

3. La forma en que la gente ha organizado sus experiencias del mundo fenoménico para estructurar sus diversas disposiciones en jerarquías de preferencias, es decir, sus sistemas de valores o de sentimientos. Estos proporcionan los principios para seleccionar y establecer propósitos y para mantenerse conscientemente orientado en un mundo fenoménico cambiante.

4. La forma en que la gente ha organizado sus experiencias de los pasados esfuerzos de realizar propósitos repetidos en procedimientos operativos para realizar sus propósitos en el futuro, es decir, el conjunto de «principios gramaticales» de la acción y una serie de recetas para realizar fines concretos. Incluyen los procedimientos operativos para tratar con las personas así como para tratar con las cosas materiales. La cultura, pues, consta de normas para decidir lo que es, normas para decidir lo que puede ser, normas para decidir lo que no siente, normas para decidir qué hacer y normas para decidir cómo hacerlo.

El anterior resumen sirve únicamente como punto de partida. No menciona el lenguaje ni las reglas y las obligaciones sociales. Nada dice de las costumbres e instituciones. Pero el énfasis puesto sobre las normas nos señala la dirección que deseamos seguir. Procederemos, pues, a considerar estos asuntos con más detalle en los siguientes apartados: formas, proposiciones, creencias, valores, reglas y valores públicos, recetas, rutinas y costumbres, sistemas de costumbres, y significado y función.

Formas

Nadie puede tratar cada experiencia sensorial momentánea como si fuera única, pues en ese caso la experiencia pasada no sería de ninguna utilidad para tratar con el presente. Por necesidad, las personas tratan las experiencias presentes como antiguas, distinguiendo entre ellas en la medida en que encuentren útiles tales distinciones. La forma humana de aproximarse a la experiencia es categórica.

Por tanto, para la organización de la experiencia de cada individuo es fundamental un catálogo de formas o categorías formales que ha aprendido a distinguir directamente con sus sentidos. Existen categorías de color, categorías de forma, categorías de gusto, etcétera.

Las combinaciones de estas categorías —de esta forma con este color, por ejemplo— definen otras categorías de nuestro catálogo de formas, tales como harina de avena, barcos y rosas. También categorizamos los sistemas en que las cosas que distinguimos parecen estar mutuamente dispuestas, y los sistemas en que pueden transformarse cuando cambian sus mutuas disposiciones.

Tales categorías distintas de los fenómenos y de los procesos son formas conceptuales o ideales. Se distinguen como formas por todo lo que nos permite distinguir nuestra experiencia de una a otra, es decir, por un conjunto de rasgos distintivos. Ya hemos visto esto en relación con el lenguaje, cuyos rasgos distintivos son las variables perceptibles por las que una forma lingüística se distingue como tal de otra. Es más difícil encontrar ejemplos procedentes de otros aspectos de la cultura porque los esfuerzos por lograr descripciones émicas de las formas culturales aún son en gran medida exploratorios.²¹

Una cuestión importante se refiere a la medida en que la selección de rasgos distintos está determinada por propiedades biológicamente construidas de nuestro equipamiento sensorial en contraposición a la medida en que tal selección es fruto del azar. El mundo real parece estar lleno de toda clase de discontinuidades que nada tienen que ver con nuestra relación sensorial con ellas. Nuestro equipamiento sensorial también tiene discontinuidades, de forma que, en el mejor de los casos, sólo puede servir de filtro. Debemos suponer, por tanto, que existen algunas clases de distinciones que los hombres hacen casi inevitablemente, que perciben como contrastes llamativos, mientras que otras distinciones sólo pueden hacerse con dificultad o no pueden hacerse en absoluto. Entre ambos extremos existen muchas distinciones que los hombres pueden hacer fácilmente, pero que no se molestarían en hacer si no hubiera una razón para prestarles atención o para desarrollar la habilidad de hacerlas.

Resulta instructivo lo que aprendemos sobre las categorías del color. Parece que todos los hombres, al margen de las diferencias culturales, se inclinan a hacer determinadas distinciones «básicas» de color, tengan o no palabras en sus lenguas que reflejen estas distinciones. Con el vocabulario del color, además, existe un determinado orden de elaboración de las distinciones para las que existen distintos nombres (Berlin y Kay, 1969). La distinción básica es entre blanco y negro (u oscuridad y luz); a continuación se añade el rojo, luego el verde y el amarillo (no importa su orden), luego el azul, seguido del marrón, y por último (en cualquier orden) púrpura, rosa, naranja y gris. Además, si el rojo (o cualquier otro color) es la única categoría verbal aparte del blanco y el negro, de el punto focal de referencia para lo que verdaderamente es más rojo en la tabla de colores permanece muy constante a través de las distintas culturas

21. El término "etnociencia" se usa frecuentemente con referencia a este trabajo exploratorio. El lector interesado debe remitirse a Romney y D'Andrade (1964), Tyler (1969), Berlin y Kay (1969) y Witherspoon (1971).

y lenguas. Esta constancia multicultural del punto focal se da también para otros términos de los colores. Lo que varía es el punto de variaciones del punto focal que abarca el término que designa a un color.

Como también muestra el estudio de las categorías del color, la gente no representa en el vocabulario de su lengua todas las discriminaciones que puede hacer o que de hecho hace. Existen muchas cosas familiares en el medio ambiente de cada uno de nosotros, por ejemplo, las cosas que reconocemos inmediatamente al encontrarlas y, en algunos casos, a las que asociamos distintos sentimientos, pero para las cuales no tenemos nombres. Las flores silvestres constituyen un ejemplo evidente de cosas que para la mayor parte de los americanos urbanos carecen de nombres específicos y, aunque reconozcan diferencias entre ellas, tienen que amontonarlas bajo la extensa etiqueta de «flores». Refinamos nuestras categorías de nombres de lo que percibimos en la medida en que sirve a nuestros intereses. Igualmente sucede con las personas. Aprendemos los nombres propios de las personas que son importantes y los recordamos mientras esas personas continúan siendo importantes para nosotros de alguna forma. A otras no las catalogamos por separado e individualmente; las amontonamos en clases más amplias de etiquetas étnicas, regionales, nacionales y raciales.

Una lengua, pues, proporciona un conjunto de formas que constituyen un código para las otras formas culturales. Al representar el mismo número de formas que somos capaces de distinguir mediante un número de palabras más limitado de nuestra lengua, reducimos las formas percibidas de nuestra experiencia a un conjunto más amplio de categorías codificadas (como percibimos más colores de los nombres que tenemos para nombrarlos). Las palabras y las frases almacenadas que utilizamos denotan mucho menos que el abanico total de formas que podemos distinguir y hasta hablar de ellas; pero las categorías formales que designan sirven como puntos fijos de referencia en el catálogo de formas con las que nosotros operamos.

El repetido uso de estas palabras nos permite aproximarnos a un consenso con respecto al abanico de formas que pueden denotar. Tal es el caso de las formas que hemos llegado a distinguir en el curso de nuestra experiencia individual, pero sobre las que no estamos preparados para hablar, y que tienden a permanecer como entidades privadas, mundos subjetivos, que en algunos casos pueden ser muy importantes en nuestras vidas emocionales, como revela el análisis psiquiátrico, pero que tenemos gran dificultad en objetivar ante nosotros mismos.²²

Muchas de las formas que están codificadas en el vocabulario de la lengua pueden describirse o definirse mediante otras palabras del

22. La experiencia de la primera infancia juega un importante rol en psicoterapia, presumiblemente porque data de una época en que el aprendizaje de la lengua todavía es incompleto y la gente aún no puede objetivar estas experiencias ante sí misma y, por tanto, tratarlas de forma racional.

mismo vocabulario. Por tanto, la definición de estas formas puede derivarse de otras formas que en un sentido lógico o sistemático son más fundamentales o primitivas. Pero algunas formas representadas en el vocabulario no pueden definirse de esta manera. Los rasgos distintivos mediante los cuales se distinguen solamente pueden indicarse mediante demostración. Una vez han sido definidas estas formas primitivas mediante ejemplos, las otras formas pueden definirse en términos de diversas combinaciones de formas primitivas, como se representan en la manipulación verbal. Una descripción sistemática de una cultura debería empezar adecuadamente por estas formas primitivas y luego utilizarlas como puntos de referencia para describir las formas más complejas derivadas de las distintas combinaciones. Esta aproximación es la que tienen presente los antropólogos cuando hablan de describir una cultura «en sus propios términos» y en los de la etnografía émica.

No obstante, la lógica de la descripción, no recapitula la ontogenia del aprendizaje. Una gramática descriptiva de una lengua, por ejemplo, que desarrolle paso a paso su relación de forma tan lógica como sea posible, no presenta los pasos mediante los cuales la gente que aprende la lengua en la infancia llega a una comprensión de su gramática. Normalmente aprendemos las formas culturales de manera gradual, a través de una serie de sucesivas fases y refinamientos de la comprensión, observando cómo responde la gente selectivamente, tanto verbal como no verbalmente. El vocabulario de su lengua, desde luego, proporciona una lista confeccionada de las distintas respuestas. Es imprescindible aprender la lengua —es decir, aprender a utilizar su vocabulario de forma aceptable— para aprender las formas culturales que su vocabulario codifica. Por esta razón, los antropólogos ponen el énfasis en la importancia de aprender la lengua local en los estudios etnográficos. Por supuesto, aprender la lengua no es el único medio para aprender las formas culturales. También es esencial la atención al comportamiento no verbal. Pero, dada la importancia del lenguaje para aprender las formas de una cultura, la semántica descriptiva está jugando un papel cada vez más importante en la descripción cultural.²³

Los estudios de semántica revelan que las formas culturales designadas por las palabras tienen una organización sistemática en virtud de los sistemas en que se contrastan unas con otras. Cuando hablamos de rojo, azul y marrón, por ejemplo, nos referimos a categorías perceptivas que se mantienen en inmediato contraste unas con otras. Junto con todas las demás categorías que también se mantienen en inmediato contraste con ellas, constituyen un *dominio semántico*, en este caso el dominio designado por la palabra *color*. Las categorías perceptivas representadas por las palabras *dulce* y *agrio* contrastan con todas las demás del dominio que denominamos *gusto*,

23. Una buena selección de lecturas sobre los progresos en esta zona la proporciona Tyler (1969). Véase también Burling (1970), Hammel (1965) y Buchler y Selby (1968).

pero no contrastan directamente con *rojo* y *azul*. En respuesta a la pregunta «¿Es rojo?», no se responde «No, es agrio». Pero los dos dominios que designamos como *color* y *gusto* contrastan directamente en un nivel más general como categorías más amplias de nuestra experiencia sensorial. Las formas conceptuales representadas por *padre* y *tío* pertenecen, de manera similar, al dominio de las relaciones de parentesco. No presentan un contraste directo con las categorías representadas por *amigo* y *enemigo*, pero se subsumen con estas últimas en un nivel más alto como partes del dominio más extenso de las relaciones sociales. Como muestran estos ejemplos, algunos dominios se designan mediante términos de cobertura específicos, como *color* y *gusto*, mientras que otros no. No tenemos palabra en inglés para aquel del que son constituyentes inmediatos las categorías *enemigos* y *amigo*. Las formas semánticas y afines de análisis nos permiten dividir las palabras que usa la gente y las formas culturales que designan según sus respectivos dominios y subdominios. De esta manera se ponen de manifiesto las jerarquías de contrastes en que se ordenan. Estas jerarquías se parecen a las jerarquías taxonómicas de la biología, que son en sí mismas ejemplos autoconscientemente creados del tipo de orden formal sobre el que hemos estado hablando. Esta clase de orden parece estar presente en el contenido formal de todas las culturas.

Tales órdenes jerárquicos o taxonómicos van en parte explícitos y en parte implícitos en las pautas de contraste entre las formas para las que hay palabras y expresiones. Tal ordenación de las formas culturales no siempre va ni siquiera implícita en las pautas de contraste que descubre el análisis semántico del comportamiento verbal, pero aparece revelada por un análisis similar del comportamiento no verbal (Berlin, Breedlove y Raven, 1968).

El análisis semántico revela otras pautas de organización además de las jerárquicas. Se tratan en los trabajos ya mencionados en la nota 23 y no necesitamos detenernos más en ellas.

Proposiciones

No sólo distinguimos las formas, sino que distinguimos diversas relaciones entre las formas: relaciones espaciales, relaciones temporales, relaciones semánticas y simbólicas, relaciones de inclusión, exclusión, y subsidiariamente relaciones instrumentales, etcétera. Ahora no nos preocupan las controversias sobre la medida de la capacidad individual para percibir relaciones mediante los tests de inteligencia. Lo que nos interesa es el uso de las formas del lenguaje para designar las distintas categorías de relaciones que la gente aprende a discernir. Las clases de relaciones designadas parecen ser llamativamente similares de una lengua a otra, a pesar del distinto léxico o dispositivos gramaticales empleados. Esta similitud es una cuestión importante en lo que se refiere a nuestra capacidad para traducir de una lengua a otra. Esto sugiere muchas cosas acerca de las «constan-

tes» biológicas y psicológicas que caracterizan al hombre en cuanto especie.

La codificación de las relaciones, así como de las formas en el lenguaje, nos permite utilizar el lenguaje para expresar, y por tanto para objetivar ante nosotros mismos, las relaciones que distinguimos entre las formas. En otras palabras, nos permite exponer proposiciones como A es una especie de B, X toca a Z, etc. Unas proposiciones se basan en nuestra experiencia de las relaciones, y otras no, pero la capacidad de formular proposiciones nos permite razonar mediante analogías. Al sustituir una categoría codificada por otra, en distintas proposiciones, podemos imaginar nuevas disposiciones de formas por analogía con las antiguas, disposiciones que en absoluto hemos experimentado directamente, como cuando pasamos de la experiencia con flores púrpuras y sombreros púrpuras a imaginar la experiencia de vacas púrpuras. De este modo llegamos a concebir nuevas formas que no hemos percibido, sino que hemos construido mediante la manipulación de formas ya codificadas. Estas formas construidas o construcciones mentales puede que resulten tener alguna contrapartida en la experiencia posterior —de hecho pueden influir la experiencia posterior— o bien, como los fantasmas y el éter de la física del siglo diecinueve, pueden seguir siendo cosas cuya existencia postulamos, pero que nunca observamos directamente.

Del mismo modo, tal manipulación de las proposiciones nos permite anticipar el futuro, es decir, describir acontecimientos que todavía no han ocurrido y que pertenecen a la fantasía. No podemos formular propósitos y metas más que en la medida en que anticipamos el futuro, y podemos anticipar mucho, excepto en la medida en que somos capaces de imaginar las cosas. El proceso de codificación lingüística y manipulación verbal que nos capacita para definir propósitos complicados y de largo alcance también nos conduce a llenar nuestro mundo con productos de nuestra imaginación. Este poder, que proporciona el lenguaje como codificador objetivo de la experiencia y al mismo tiempo como cálculo para manejarlo imaginativamente, es el principal factor responsable de la complejidad de las culturas humanas y de la creciente complejidad y poder del conocimiento humano, el fenómeno que tanto intrigó a los teóricos de la evolución cultural del siglo XIX. Como ha demostrado la ciencia-ficción, lo que imaginamos hoy suele realizarse mañana.

La capacidad del hombre para imaginar —y a través de la imaginación, conjurar el futuro y hacer planes sobre él— da lugar a la necesidad de valorar lo que se imagina con respecto a la probabilidad o posibilidad de que se realice. Tal valoración adopta dos formas. Una valora el proceso del razonamiento —la lógica— mediante el cual se han trazado las deducciones imaginadas. El otro valora la coherencia de la deducción con la experiencia anterior. Todas las personas hacen ambos tipos de valoración, a despecho de las diferencias personales en cuanto a la facilidad con que las hagan. La experiencia de los antropólogos no conduce a otra conclusión. Por tanto, todos los pueblos tienen normas de lógica de algún tipo (tanto si las

hacen o no objeto de la atención consciente) y también tienen normas empíricas para la valoración de la validez de las proposiciones.

No se ha investigado la medida en que estas normas difieren en las distintas culturas. Los antropólogos que han aprendido la lengua local hasta utilizarla con facilidad y que han descubierto las proposiciones que son localmente aceptadas como axiomáticas, informan que la manera en que razonan otros pueblos y los puntos en que se enzarzan discusiones les parecen razonables. Considérese, por ejemplo, el siguiente comentario de un marino micronesio, defendiendo su creencia de que el sol gira alrededor de la tierra (Girschner, 1913, pág. 173).

Me doy perfecta cuenta de que los extranjeros sostienen que la tierra se mueve y el sol permanece quieto, como alguien nos ha dicho; pero esto no podemos creerlo, pues ¿cómo podría suceder entonces que por la mañana y por la tarde el sol queme con menos calor que durante el día? Tiene que ser porque el sol se ha enfriado cuando emerge del agua y hacia el atardecer cuando también se acerca al agua. Y además, ¿cómo sería posible que el sol estuviera quieto cuando incluso nosotros podemos observar que en el curso del año cambio de posición con relación a las estrellas?

Creencias

Las anteriores consideraciones nos llevan de las proposiciones a las creencias, es decir, a las proposiciones que se aceptan como ciertas. No obstante, tal aceptación, no se basa tan sólo en la lógica y en las consideraciones empíricas. El hecho de que la gente sostenga lo que nosotros consideramos una creencia extravagante por razones que nosotros encontramos empírica y lógicamente inaceptables no significa que en consecuencia ellos sean «prelógicos» o «infantiles» de mentalidad. Aceptar una proposición como cierta consiste simplemente en valorarla de una forma. Puede valorarse por razones empíricas o lógicas, o bien puede valorarse por una diversidad de razones sociales y emocionales. Así, una creencia puede ser sostenida a pesar de la evidencia empírica contraria por razones que no tienen nada que ver con su utilidad para predecir. No necesitamos ir más lejos del círculo de nuestra propia familia y amigos para demostrarlo.

Incluso la coherencia lógica y empírica tiene su lado emocional, como si alguna clase de «impulso» irracional impeliera a los hombres a buscar la coherencia. Pues, cuando la experiencia conduce a aceptar como proposición verdadera lo que parece incoherente con lo que ya creía, se sienten molestos. Cualquiera que sean las razones para ello, la gente parece impulsada a intentar resolver de alguna manera la disonancia cognoscitiva resultante, como la denominan los psicoanalistas (Festinger, 1957). Básicamente, la técnica de resolución consiste en postular una proposición adicional que, si es verdadera, ex

plicaría la aparente contradicción. Por ejemplo, si alguien nos cuenta algo contrario a nuestras creencias, suponemos que está mintiendo o mal informado. Cuando nosotros hemos experimentado algo que no encaja con nuestras creencias, podemos suponer que fue una ilusión. Un supuesto normal es que las proposiciones contradictorias pertenezcan a distintos dominios de la realidad y, por tanto, no sean mutuamente contradictorias. Así, muchas personas de Truk han decidido que existen dos clases de enfermedades, un tipo general para el que la medicina occidental es efectiva y un tipo local del país de Truk que exige recurrir a la medicina truk tradicional.

Cuanto más segrega la gente sus experiencias en dominios independientes, mayor es el número de estrategias para la acción que puede desarrollar. Cuanto más amplio es el abanico de situaciones a que parece aplicable una estrategia, más fáciles resultan de afrontar los problemas diarios. Resulta muy atractivo un postulado que une dominios de la experiencia en otro caso separados, haciendo posible comprenderlos todos en los mismos términos. La construcción de la teoría científica consiste, por supuesto, en hacer tales postulados. Pero también es, en todas partes, una característica del proceso intelectual humano.

Resulta fundamental la construcción de postulados que racionalizan la experiencia, aclarando sus incoherencias y uniendo dominios de categorías más amplias, para que tenga lugar un aprendizaje complejo. Al construir muchos hechos aislados como derivados de uno fundamental, la gente tiene la posibilidad de manejar más hechos. Cuando sabemos el «fundamento de la cosa», nos convertimos en señores de una gran masa de cosas de otra forma discordes y una única estrategia global resulta aplicable a un amplio campo de fenómenos. Como consecuencia de esta clase de racionalización humana; las creencias tienden a ser ordenadas en sistemas coherentes e internamente consistentes. Algunas de las creencias concretas de estos sistemas están enraizadas en la experiencia diaria y aparecen como verdades autoevidentes. Otras son deducciones lógicamente consistentes con ellas. Otras aún son postulados que integran las verdades autoevidentes y las verdades deducidas para que parezcan ser consecuencia lógica de los postulados. Estas otras proposiciones que se siguen lógicamente de los postulados unificados son también verdades plausibles.

Tómese como ejemplo la experiencia humana normal de que las cosas desagradables nos ocurren cuando nuestras acciones han ofendido a nuestros compañeros y que mostrar contricción y expiación los predispone de nuevo a nuestro favor. Estas observaciones y las proposiciones que se siguen de ellas proporcionan una estrategia para mitigar los castigos que en otro caso tendríamos que soportar. También sufrimos muchas otras molestias, muchas veces por razones que no podemos percibir con facilidad. Si postulamos la existencia de seres invisibles que fácilmente se ofenden, entonces podemos entender por regla general la desgracia como castigo a las ofensas hechas a otros, y podemos ampliar nuestra estrategia de con-

fricción y expiación a una técnica que sirva para toda clase de desgracias. Nos inclinamos a aceptar tales postulados unificadores como ciertos, porque parecen aclarar muchas cosas. Nos negamos a poner en duda su verdad debido al desorden cognoscitivo que se seguiría de nuestra falta de creencia.

Hay otras cosas que también predisponen a la gente a determinadas creencias. La mayor experiencia y sabiduría de los ancianos, donde las condiciones de vida son relativamente estables, concede autoridad y credibilidad a las creencias que manifiestan. Actuar contra sus consejos lleva, con demasiada frecuencia, al fracaso. Algunas creencias se autodemuestran en que, creyendo que algo es cierto, la gente actúa de tal forma que hace sus experiencias futuras consistentes con sus creencias. El paranoico, por ejemplo, que cree que la gente le es hostil, actúa sobre esta creencia de tal forma que invita a la hostilidad. Las creencias sobre el carácter y los motivos humanos y sobre la hechicería y la brujería suelen funcionar por tales sistemas autodemostrativos. Las proposiciones que proporcionan gratificaciones emocionales también invitan a creerlas. Muchas creencias religiosas funcionan de esta forma, como también muchas creencias sobre las personas y su naturaleza. Por ejemplo, si por una parte decimos que todo el mundo, en cuanto seres humanos, merece ciertas consideraciones y si, al mismo tiempo, rehusamos mostrar tales consideraciones a algunas categorías concretas de personas, afrontamos el problema de ser culpables de violar nuestros propios principios. Pero si creemos que aquellos cuya humanidad despreciamos con nuestra conducta no son, después de todo, completamente humanos, «no hace mucho todavía que han bajado de los árboles» o algo por el estilo, podemos tranquilizar nuestras conciencias. Si la creencia fuera distinta, tendríamos que afrontar nuestra culpa.

Los factores sentimentales que comprometen a los hombres con la verdad de las proposiciones concretas nos conducen al reino de los valores, que se tratará a continuación. Pero es preciso mencionar una cosa. Los fundamentos emocionales del compromiso con cualquier proposición varían evidentemente de un individuo a otro. En el caso de algunas proposiciones, los factores emocionales pueden ser ampliamente compartidos a consecuencia de los problemas comunes que plantea la experiencia común, tales como los problemas de culpabilidad a que antes nos hemos referido. Pero en el caso de otras proposiciones, su valor emocional puede ser muy variado, de tal forma que afecten con fuerza a unos y signifiquen poco para otros. Es importante para el sentido de comunidad, sin embargo, la tendencia humana a sistematizar las creencias en el curso de racionalizar la experiencia, de tal forma que en todas las culturas las creencias tienden a estar ordenadas en sistemas. Los individuos pueden variar mucho en su compromiso personal con la verdad de las proposiciones individuales dentro de un sistema de creencias y, no obstante, compartir un compromiso común con el sistema como tal y con sus proposiciones centrales.

Hasta ahora nos hemos centrado en las proposiciones que llevan a una persona a aceptar una proposición como verdadera sin considerar las creencias de los otros. Evidentemente, debemos distinguir entre la proposición que una persona concibe privadamente como cierta y aquella en la que actúa como si fuera cierta. Podemos negarnos a comer tomates, por ejemplo, diciendo que son venenosos (como parecían creer nuestros antepasados europeos no muy lejanos) sin estar en absoluto convencidos de que en realidad lo sean. O, cuando estamos enfermos, podemos tomar una medicina respetuosamente como ha sido prescrita, aunque en privado dudemos de que verdaderamente importe, exactamente igual que podemos rezar pidiendo lluvia con muy pocas esperanzas de que sirva para algo. Muchas veces actuamos como si sostuviéramos determinadas proposiciones como ciertas porque pensamos que otros las creen y esperan de nosotros que actuemos en consecuencia. Hay veces, desde luego, en que una convicción fuertemente sostenida en privado nos conduciría a actuar de forma contraria a lo que esperan nuestros compañeros y en contra de lo que sabemos que ellos creen. Pero lo que importa para la interacción social coordinada y la mutua comprensión no consiste necesariamente en un compromiso personal común con la verdad de cualquier conjunto concreto de proposiciones —aunque tal compromiso común puede ser esencial para cooperar en algunas clases de empeño—, sino el conocimiento por parte de todos de las proposiciones en nombre de las cuales se predicen las acciones y una aceptación común de estas proposiciones como fundamento para la acción. Cuando citamos proposiciones para justificar nuestros actos, las estamos tratando como si fueran ciertas, sin tener en cuenta nuestras convicciones personales.

Debemos distinguir, por tanto, entre *creencias personales* (las proposiciones que una persona acepta como ciertas independientemente de las creencias de los demás) y las *creencias declaradas* (las proposiciones que una persona aparenta aceptar como ciertas en su comportamiento público y que cita para defender o justificar sus acciones ante los otros). Las proposiciones que los miembros de un grupo acuerdan aceptar como sus creencias comunes declaradas pertenecen al grupo de las *creencias públicas*. Wallace (1961, pág. 41) ha observado que si «cualquier conjunto de individuos establecen un sistema de expectativas de comportamiento equivalentes, se produce la aparición de una relación organizada. Tal sistema de mutuas expectativas puede ser calificado de *contrato implícito*... La cultura puede concebirse como un conjunto de modelos regularizados de tales relaciones contractuales». Los padres y los hijos, por ejemplo, no necesitan creer personalmente lo mismo sobre Santa Claus para disfrutar juntos de las Navidades, pero deben tener comprensiones equivalentes de lo que son las creencias públicas con que se juega el juego de las Navidades y de lo que debe hacerse para darles apariencia de verdad.

En la experiencia humana cada forma va asociada de alguna manera con otras formas. Todos los objetos, personas, prácticas y acontecimientos del repertorio conceptual de formas de una persona tienen para él, a este respecto, alguna clase de significado asociativo o simbólico. De lo que nos ocupamos aquí es de las formas en que la gente asocia las cosas con sus estados sentimentales interiores y con la gratificación de sus deseos y necesidades sentidas,²⁴ en otras palabras, en cómo la gente valora las cosas.

Como sabemos, la gente no se limita a valorar unas cosas positivamente y otras de forma negativa. Los mismos objetos pueden a la vez gratificarnos y causarnos dolor. Es probable que las personas, que son los principales agentes de nuestras gratificaciones, sean también las principales agentes de nuestras frustraciones: como suele ocurrir que lo sean los padres para los hijos. Por tanto, nuestros sentimientos sobre las cosas son ambivalentes y conflictivos. Cómo manejar estos conflictos —resolverlos si se puede, vivir con ellos si podemos— constituye una importante preocupación humana. La gente los aborda recurriendo a mecanismos psicológicos como el desplazamiento, la proyección, la sublimación y la formación reactiva, lo que puede conducir a creencias que parecen extravagantes y dan lugar a costumbres de las que resulta difícil entender cómo obtiene la gente algún tipo de gratificación, como son, por ejemplo, los ritos dolorosos y peligrosos desde el punto de vista médico. (Todo esto es tratado con alguna extensión en Whiting y Child, 1953, y por Goodenough, 1963, Capítulo 6.)

La pauta de repetidas gratificaciones y frustraciones en la relación con las cosas que nos rodean es inevitablemente única para cada uno de nosotros. Por tanto, todo el mundo tiene su propio sistema de sentimientos personales: las preferencias que guiarían sus acciones si se sintiera libre de la sujeción social. Y todo el mundo tiene el correspondiente conjunto de actitudes privadas o personales con el que valora las cosas. Cuanto más similares sean las condiciones en que crezcan las personas, es más probable que sean similares sus valores privados, en un sentido general, aunque sigan difiriendo en gran medida en los detalles. Las personas, en tal caso, experimentarían muy aproximadamente las mismas cosas de forma muy similar. Pueden acabar clasificándolas de formas distintas en sus jerarquías de preferencias, pero habrá cierto número de cosas que todos consideren positivamente y otro cierto número de cosas que todos encuentren despreciables. La sensación de que las otras personas

24. "Por deseos... nos referimos a los estados de cosas deseados, y por necesidades nos referimos a los medios eficaces para conseguirlos o mantenerlos" (Goodenough, 1963, pág. 50). Véase Malinowski (1944, pág. 90), que define las necesidades como las condiciones necesarias y suficientes para la supervivencia del grupo más bien que como las condiciones suficientes para conseguir los fines deseados (incluyendo la supervivencia del grupo cuando sea un fin deseado).

tienen sentimientos y valores privados similares a los nuestros — que estamos positiva y negativamente orientados en el mismo sentido — nos procura el sentimiento de que todos somos de la misma clase. Cuando vemos que otros escogen como nosotros escogeríamos en circunstancias similares, sentimos que los comprendemos. Incluso podemos pensar que existe un lazo especial entre nosotros. Tales sentimientos son una importante contribución a la solidaridad social, el tipo de solidaridad que el sociólogo francés Emile Durkheim llamó «mecánica» por contraste con la «solidaridad orgánica», que se basa en la mutua dependencia para las gratificaciones de los deseos, y no en compartir intereses y sentimientos comunes.

La experiencia humana, tanto real como imaginaria, está ricamente diversificada. Junto con esta diversificación va la diversificación de deseos e intereses. Posiblemente no todos pueden ser satisfechos. Cómo llevar al máximo la gratificación y minimizar la frustración se convierte en una importante preocupación humana. Esta preocupación no sólo nos conduce a ordenar los deseos e intereses en jerarquías de preferencias, sino que también conduce a una organización de los recursos para la gratificación deseada y a una organización de la actividad humana con respecto a su utilización. Con la planificación la gente maximiza la gratificación de sus deseos, y minimiza las oportunidades de frustración mediante la acumulación de recursos y el ahorro de su consumo.

Un aldeano de Nueva Guinea, por ejemplo, sabe que sólo puede dejar pasar un determinado tiempo entre las siembras de los huertos si quiere tener un constante abastecimiento de alimentos vegetales. Sabe cuánta comida de más tendrá de conseguir con objeto de apadrinar un festival conmemorativo en honor de su padre difunto, y necesita planearlo con cinco o seis años de antelación. Distribuye su tiempo entre la caza, la construcción de edificios, el comercio y la guerra con sus vecinos según le conviene.

Tal presupuestación sólo es posible dentro de un entramado de planes establecidos y sus consiguientes rutinas. La catalogación ordena la conducta de gran parte de lo que se hace en cada comunidad humana. Este tipo de actividades, en las que la gente pasa la mayor parte de su tiempo, y las circunstancias en que las desarrollan, cuentan, con toda seguridad, según el grado en que la planificación y la rutina resulten gratificadoras. Las comunidades humanas varían en gran medida a este respecto. Sin embargo, la tendencia a catalogar y crear rutinas, en la medida en que hacerlo así compensa, es universal. Incluso los reclusos ordenan su vida en forma de rutinas fijas.

Puesto que la catalogación y las rutinas proporcionan una gratificación de deseos que de otra manera serían incompatibles, constituyen en sí mismas una fuente de gratificación. Adquieren nuevo valor positivo al reducir la incertidumbre de la gratificación y aumentar la confianza en las expectativas. Alivian a la gente de tener que adoptar decisiones a veces difíciles sobre qué hacer en cada momento y ayudan a espaciar las actividades de tal forma que maximicen su

eficacia global combinada. En la medida en que proporcionen esta clase de gratificaciones, la gente valorará positivamente el establecimiento de planes y rutinas dentro de los cuales puede operar habitualmente.

Reglas y valores públicos

De la misma manera que los planes son necesarios para regular y maximizar las gratificaciones de los deseos en competencia dentro de cada individuo, también son necesarios para regular la competencia y mutua interferencia entre los distintos individuos cuando buscan simultáneamente llevar a cabo sus respectivos propósitos. Cuando no se entrometen en el camino de otro, no hay problemas; pero para la realización de una grandísima parte de sus deseos más importantes, los hombres dependen de la cooperación de los otros. Muchas veces una persona sólo puede conseguir lo que quiere a expensas de otro. Por tanto, cada uno de nosotros siente la necesidad de restringir y controlar el comportamiento de los demás y, al mismo tiempo, de permanecer tan libre de restricciones y control como sea posible.

La solución de estos intereses comunes en competencia consiste en planificar las gratificaciones de los deseos a través de reglas sociales o códigos de conducta. Estas reglas determinan cómo determinadas categorías de personas pueden actuar en relación con las otras distintas categorías de personas y cosas. Las reglas, con otras palabras, especifican qué derechos y privilegios tienen las personas y las cosas socialmente distribuidas. Los niños americanos son introducidos por primera vez en este tipo de organización interpersonal en forma de «turnos». Los antropólogos no conocen ninguna comunidad humana que carezca de tales reglas o cuyas relaciones sociales no puedan ser analizadas como una distribución ordenada de derechos, privilegios y obligaciones entre bien definidas categorías de personas. A este respecto, en todas partes, la dirección de los asuntos humanos se ordena con referencia a un «contrato social» de alguna clase, si podemos tomar prestado el término tan firmemente asociado con la filosofía política de Hobbes, Locke y Rousseau (sobre el tema, véase Kendall, 1968).

Derecho, privilegio y obligación son realmente conceptos éticos fundamentales para estudiar la cultura de las relaciones sociales.²⁵ Los antropólogos los utilizan técnicamente según la definición que les ha dado el teórico del derecho Wesley Hohfeld (1919). En las relaciones entre dos partes A y B, lo que A puede demandar de B (según las reglas) es el derecho de A o el derecho demandado de B y corresponde a la obligación de B á A. Lo que A no puede demandar de B (el no derecho de A) corresponde con el privilegio o

25. Para un tratamiento de su utilización como instrumentos analíticos, véase W. Goodenough (1965) y Keesing (1970b).

derecho privilegiado de B. (El término privilegio suele utilizarse popularmente en otro sentido para significar el derecho concedido por alguna autoridad que está autorizada para hacer o cambiar las reglas, como distinto de derecho «divino», «natural» o «inalienable», que esa misma autoridad tiene la obligación de respetar.) Tanto los derechos como las obligaciones definen las limitaciones del comportamiento y las prioridades entre las personas con relación a la gratificación de sus deseos. Dentro de los límites así definidos está el campo del privilegio. Aquí las personas son libres, según las reglas, de hacer lo que deseen sin considerar los deseos de los otros. Un sistema de reglas sociales consiste básicamente, pues, en una definición de derechos y de las correspondientes obligaciones.

La pauta de prioridades que se manifiesta en una masa de reglas sociales representa un conjunto de valores. En la medida en que las personas quieran controlar su conducta de acuerdo con estas reglas, demuestran la aceptación de estos valores, al menos en público. Los valores que se expresan en un conjunto dado de reglas son, pues, los *valores operativos* de quienes los sostienen; y son los *valores públicos* de cualquier grupo social cuyos miembros consideren la observancia de estas reglas como un requisito para la pertenencia al grupo. Un individuo puede pertenecer a varios grupos, cada uno con sus propias reglas y los correspondientes valores públicos, como en el caso de un americano que sea miembro activo de la Iglesia Metodista, del club de campo local y de la Guardia Nacional. El sistema de valores que escoja como sus valores operativos en un determinado momento, dependerá del grupo que esté operando como grupo de referencia.

Los valores públicos de un grupo reflejan de muchas maneras los sentimientos y valores personales de sus miembros. Pero están condenados a entrar en conflicto, al menos en parte, con las preferencias personales. Las personas suelen violar las reglas o tratar de subvertirlas. Pero no debemos concluir que las exigencias que un sistema de reglas exige de un individuo en contra de sus preferencias privadas le conduzca necesariamente a querer quitárselas de encima. Pueden ser un inconveniente en algunas ocasiones, pero en otras pueden suponer ventajas. Por ejemplo, la incomodidad que un hombre debe sufrir en el país de Truk y en la Micronesia a causa de la autoridad de que goza según estas reglas el hermano de su esposa, se compensa con la misma autoridad de que él goza sobre el marido de su hermana. Cambiar las reglas para escapar a su carga es también suprimir una fuente de ventajas. Además, aunque nos obliguen a dar a los demás compañeros lo que se les debe, nos protegen de ser frustrados por nuestros compañeros cuando perseguimos nuestros propios intereses. Las reglas y los valores públicos que manifiestan son en sí mismos valorados como algo a lo que se puede apelar. La frustración que una persona sufre por su operatividad le permite demostrar su ratificación de los mismos, y le concede el derecho legal a ejercer sus privilegios y exigir la aquiescencia de los demás. De este modo, el sistema de reglas concede a todo

individuo un poder sobre sus compañeros, algo que no está dispuesto a perder aunque deba pagar un elevado coste.

No obstante, ningún sistema de reglas hasta ahora ideado concede a todas las categorías de personas los mismos derechos y obligaciones con relación a todas las demás categorías. En todas partes, la posesión o por lo menos algunos derechos y privilegios dependen de la concordancia con alguna clase de cualificación. Existen diferencias naturales de edad, sexo y función reproductora, temperamento y actitudes intelectuales. Junto con las concomitantes diferencias en habilidad, conocimientos, experiencia y sabiduría, bastan para garantizar las desigualdades en la mutua dependencia y en el poder real para realizar o interferir la gratificación de los deseos de otro. Tales desigualdades tienden a hacerse mayores en las sociedades donde la especialización ocupacional, y otras, están altamente desarrolladas o donde también sirven otros factores para promover complicadas pautas de mutua dependencia. Las desigualdades de poder real a que conducen estas complejidades tienden a encontrar expresión en las reglas sociales, cuya forma inevitablemente está influida con mayor peso por aquellos que gozan de más poder real. De donde se deduce que en algunas sociedades determinadas categorías de personas gozan de muchísimos menos derechos y privilegios de los que gozan otras categorías en el agregado de relaciones en que operan. Las personas que de este modo quedan más «despojadas» por las reglas tienen menos incentivos para respetarlas. Además, conforme cambian las circunstancias, la gente gana o pierde ventajas dentro de las reglas. Por tanto, existe una continua presión de los individuos y de los grupos dentro de la sociedad para modificar las reglas, como Tanner (1970) ha mostrado en su estudio de los procesos legales entre los minangkabau de Sumatra. La gente puede estar de acuerdo con el contenido de las reglas existentes, pero es improbable que estén igualmente comprometidos a mantener este contenido en su forma actual o a aceptar los valores públicos que manifiesta. En sus esfuerzos por inclinar las reglas hacia fines conflictivos, incluso puede escoger discrepar en lo que respecta a su actual contenido.

La gente tiene que enseñar las reglas a sus hijos, y también justificar sus propias acciones ante los otros con referencia a las normas y a los valores públicos que entienden que corporizan las reglas. Pero no podemos esperar que sus formulaciones se adecuen siempre exactamente con las formas en que responden a las situaciones concretas, incluso cuando consideren que su respuesta es conforme a las reglas. Las formulaciones populares suelen ser aproximaciones, en el mejor de los casos, de lo que los análisis detallados de las reglas revelan que parecen ser. En el estudio de la ley no escrita, por ejemplo, es necesario analizar la masa disponible de casos materiales —con especial atención a los casos excepcionales— con objeto de aprender las cosas que la gente verdaderamente tiene en cuenta cuando deciden si una determinada acción en una determinada situación constituye una violación del derecho de otro. La verbali-

zación ordinaria de las reglas tiende a plantearlas en términos generales, dejando de lado las consideraciones adicionales que las complican. Aquí se presentan los mismos problemas que cuando la gente trata de describir las reglas gramaticales de una lengua.

Son necesarios detallados y cuidadosos análisis de las reglas para obtener los valores que manifiestan. Los proverbios, los mitos, las historias y las fábulas también proporcionan testimonios sobre los valores públicos y sobre su adecuación o falta de adecuación con los sentimientos privados. Por ejemplo, cuando la gente disfruta contando historias sobre héroes embaucadores, cuyas acciones son desenfrenadas según sus reglas de conducta, suelen estar manifestando, entre otras cosas, sus sentimientos personales sobre las reglas.

La ambivalencia de la gente con respecto a las reglas de la sociedad es responsable en parte de los especiales sentimientos que asociamos con la moralidad. Puesto que, bajo las reglas, debemos sufrir que muchos de nuestros deseos sean frustrados en manos de nuestros compañeros, tenemos fuertes sentimientos emocionales sobre nuestros derechos y privilegios. De hecho, lo que hace un sistema de reglas es definir para cada uno de nosotros los límites de nuestra frustración. Dentro de estos límites somos libres de buscar las gratificaciones que podamos encontrar e, incluso, de exigir las. Toda la ira que constituye la respuesta natural a la frustración y que con frecuencia tenemos que suprimir en relación con las exigencias que otros pueden hacer legalmente, toda esta rabia suprimida, puede liberarse en forma de ira justa cuando se violan nuestros derechos. Nuestra ira tiene una cualidad especial que nace del sentimiento de traición. Puesto que las reglas constituyen la base de las expectativas de la gente con respecto a los demás, se espera que sean respetadas. Presentarse a uno mismo como miembro de una comunidad o de cualquier otro grupo social es comprometerse a respetar sus reglas. No respetarlas es traicionar una confianza. Puesto que las reglas frustran, al mismo tiempo que premian, nuestro compromiso de mantenerlas significa en algunos sentidos un sacrificio por el que cedemos algo a cambio de alguna otra cosa. En la medida en que nuestros compañeros no cumplen el mismo compromiso, perdemos lo que se suponía que iba a darnos nuestro propio compromiso. Nos sentimos tentados, por tanto, a quebrantar nosotros mismos las reglas cuando vemos que los otros las quebrantan. De esta forma nos encontramos en un conflicto emocional. Nuestro nuevo compromiso con las reglas es probable que vaya acompañado del deseo de una fuerte sanción punitiva contra cualquiera que las haya transgredido, incluso cuando nosotros mismos no fuéramos los perjudicados.

Por tales razones, las fuertes emociones de rectitud y agravio acompañan de manera natural al compromiso con una masa de reglas sociales. La presencia de estas emociones constituye la diferencia entre lo que Summer (1907) distinguió hace mucho tiempo como «folkways» y «mores». Si todas las sociedades humanas están ordenadas por reglas que especifican los derechos y las obligaciones, no necesitamos preguntarnos si estas emociones y el tono peculiarmente

afectivo que asociamos con la «moralidad» y «bien y mal» debe ser un fenómeno humano universal. Todo orden social necesariamente contiene dentro de él un orden moral. (Para un tratamiento más extenso dentro del contexto de la evolución social, véase Goode-nough, 1967.)

Recetas

Las formas, las creencias y los valores son los puntos de referencia del comportamiento. El actor percibe la situación (incluyendo el comportamiento de los otros) como una disposición o secuencia de formas interpretables. Los valores que adjudica a estas formas y sus creencias sobre sus interrelaciones le permiten relacionarlas con sus propios estados sentimentales internos. Le ayudan a diagnosticar las causas de sus descontentos y a concretar sus deseos. Sus creencias sobre ellas le proporcionan los fundamentos para determinar qué disposiciones de formas dentro de su situación satisfacerían sus deseos. Debe tener en cuenta los programas establecidos y las reglas sociales al decidir en el curso de la acción que está calculada, de acuerdo con sus creencias, para lograr las disposiciones necesarias. Una ruptura con el programa o una brecha de las reglas puede parecer el único curso posible, en cuyo caso debe sopesar el posible costo de tal acción contra el costo de dejar sin cumplirse ese concreto deseo.

Decir todo esto no significa que la acción humana logre llegar a un óptimo de gratificaciones. Todos calculamos mal durante buena parte del tiempo. Los deseos que disimulamos muchas veces nos llevan a actuar de manera que más tarde rechazamos. El caso es que el comportamiento humano se dirige a realizar propósitos, sean simples o complejos. Como tal, se orienta por fines-medios y se calcula con referencia a alguna clase de consideraciones utilitarias, siendo en último término la medida de la utilidad el estado de ánimo interno de la persona —tanto emocional como físico— y no lo que un observador estime como sus mejores intereses globales.

Los propósitos y los fines son, pues, los que dan coherencia a la acción; y damos sentido a las acciones de los demás según los propósitos y fines que entendemos que tienen (o les imputamos). En este sentido, todo comportamiento significativo es como el comportamiento lingüístico. La pretensión comunicativa de una realización verbal proporciona el centro alrededor del cual se seleccionan las palabras y las construcciones gramaticales y se disponen sintácticamente en oraciones coherentes. De forma similar, las consecuencias que se pretenden, o los propósitos de otras clases de comportamientos, proporcionan los centros alrededor de los cuales se organizan sintácticamente en actividades coherentes las personas, las cosas y los actos. De hecho, una actividad puede definirse como una acción o un grupo de acciones coordinadas que pretende afectar de alguna manera a las disposiciones existentes, de la misma manera que éstas

se definen como un conjunto de formas culturales. La disposición puede ser material, social o emocional; y la pretendida reorganización debe ser valorada como un fin en sí mismo, o considerarse necesaria para realizar algún propósito más lejano.

La consecución de algunos propósitos es un asunto *ad hoc* en el que la gente improvisa conforme va progresando, haciendo uso de cualquier recurso que tenga a mano. Ello es inevitable cuando la gente afronta problemas para los que no tiene solución previa; pero también ocurre así con frecuencia en los propósitos simples que fácilmente pueden realizarse con una diversidad de sistemas. Incluso en tales actividades *ad hoc*, no obstante, las cosas que se hacen y el orden en que se hacen se determinan por las creencias de los actores sobre los elementos implicados y por las habilidades y hábitos de comportamiento de los actores. Estas creencias, habilidades y costumbres imponen restricciones sobre la dirección de una actividad incluso cuando la gente está improvisando. Debe haber un considerable lugar para las variaciones dentro de estas restricciones. Sin embargo, casi siempre existen algunas restricciones de esta clase que dan una estructura global a la dirección de las actividades, proporcionándoles su organización sintáctica básica. Desde luego las reglas sociales de conducta añaden más restricciones, prescribiendo y proscribiendo las clases de cosas que pueden decirse y hacerse, y el orden en que se producen.

Las restricciones sobre el comportamiento, sean impuestas por la naturaleza y las circunstancias o por las creencias, habilidades, hábitos y reglas, complican la improvisación de la actividad, dificultándola. Por tanto, la gente desarrolla recetas o fórmulas para muchos propósitos que se repiten. Con ello reducen la cantidad de improvisación necesaria pero, al mismo tiempo, añaden aún más restricciones, estructurando más la organización sintáctica de la actividad humana.

De hecho, toda receta es la exposición de un conjunto de condiciones que deben cumplirse si se pretende conseguir un objetivo. Hay requisitos tales como los materiales brutos, las herramientas, las habilidades, el tiempo, el espacio y el personal; y existen requisitos sobre cómo deben organizarse o relacionarse eficazmente. En algunas recetas los requisitos son muy exactos, dejando muy poco campo de variación, mientras que en otras existe un amplio campo de laxitud una vez que se han cumplido los requisitos. Por ejemplo, una tarea puede requerir un mínimo de dos personas para ejecutarla, pero puede ser más eficaz hacerla entre tres, cuatro o cinco personas. Además, para unos propósitos sólo servirá la madera de roble, pero para otros bastará con cualquier madera dura. La ordenación de las formas en jerarquías taxonómicas, a las que antes nos hemos referido, representa una adaptación cognoscitiva práctica al sistema en que los grados de especificidad varían dentro de las distintas recetas.

Los propósitos para los que están diseñadas las recetas no se reducen a cosas materiales. Muchos de nuestros propósitos repetidos

tienen que ver con la gente: convencer a alguien para que nos haga un favor, conseguir permiso para algo que no tenemos libertad para hacer por nuestra cuenta, etcétera. Estas recetas pertenecen al comportamiento: las formas en que debemos vestir, las formas en que debemos aproximarnos a los demás, las cosas que debemos y que no debemos decirles. Emily Post y Dale Carnegie son conocidos autores de libros de recetas para propósitos de esta clase en los Estados Unidos. Todas las personas tienen recetas para preparar fiestas, para coquetear con el sexo opuesto, para hacer amigos y para hacer enemigos. Berne (1964) da muchos ejemplos de las recetas estándares que se utilizan en América en lo que él denomina «los juegos a que juega la gente».

Algunas recetas han sido totalmente pensadas por adelantado, deduciéndolas de las creencias y comprensiones existentes. A otras se llega a través del esfuerzo y el error; se descubren procedimientos que parecen funcionar, pero no se entiende por qué funcionan. Cuando pensamos que entendemos los principios involucrados, nos sentimos capaces de variar la receta según nuestra comprensión; pero cuando no entendemos los fundamentos, tendemos a adherirnos esclavamente a la fórmula, esperando cada vez que siga funcionando como en la ocasión anterior. Si tenemos poco que perder, podemos arriesgarnos a experimentar con ella de forma que mejore nuestra comprensión; pero si estamos muy preocupados por el resultado, trataremos de seguir exactamente la receta. De hecho, el comportamiento tiende a adquirir una cualidad esclava o compulsiva, y en este sentido a volverse ritualizado, en lo que respecta a los propósitos repetidos que suponen gran preocupación emocional para nosotros (cualesquiera que sean las razones de la preocupación), especialmente cuando no confiamos en nuestra comprensión de todo lo implicado.²⁶

Dado que suele ser difícil cumplir los requisitos de una determinada receta, la gente se interesa por las oportunidades de aprender nuevas recetas para conseguir los mismos o similares propósitos. Sin tener en cuenta la frecuencia con que recurran a ellas, se sienten más seguros si saben recetas alternativas (o tienen acceso a los servicios de personas con tales conocimientos). Por ejemplo, tener pescado para acompañar las féculas guisadas de la principal comida del día es una seria preocupación de muchos isleños del Pacífico. En mi localidad, la gente sabe cierto número de métodos distintos para coger pescado. Cada método o receta tiene sus propias exigencias de equipamiento, habilidad y personal. Cada uno sirve según en qué circunstancias y según las clases de pescado. Hay ocasiones en que las circunstancias ofrecen pocas posibilidades de elegir el método y otras en que se abren distintas posibilidades. Además, la gente prefiere unas a otras, por ser menos arduas, más excitantes o desa-

26. Malinowski (1925) ha argumentado, por ejemplo, que los ritos y conjuros mágicos tienden a utilizarse más intensamente en aquellos puntos de los procedimientos tecnológicos en que el control humano sobre el resultado es menos seguro. Para posterior tratamiento, véase Goodenough (1963, págs. 477-478).

fiantes, potencialmente más productivas o socialmente más divertidas, intereses que suelen estar en mutua competencia. Tales múltiples intereses en competencia son la causa de que se retenga localmente un gran repertorio de método de pesca (recetas), más de los que dictarían las consideraciones de eficacia productiva. La gente cambia de un método a otro según sus intereses del momento y según permitan las circunstancias.

Como nos recuerda el ejemplo de la pesca, las personas tienen intereses distintos y tratan de servir simultáneamente a tantos como pueden a través de las mismas actividades. Ir de pesca puede ayudar a realizar, al mismo tiempo, propósitos dietéticos, recreativos y otros. En la medida en que cualquier receta permite variaciones en su ejecución, la gente puede adaptarla para conseguir también otros propósitos. La evolución que sufre una forma establecida de dirigir una actividad repetida, por tanto, se debe probablemente a que ha sido conformada para que sirva a la vez a intereses y propósitos distintos.

Rutinas y costumbres

Deliberadamente hemos hablado antes de recetas que de rutinas o costumbres. La comprensión o conocimiento de las exigencias de procedimiento para conseguir un propósito —es decir, una receta— no debe confundirse con la manera en que las exigencias tienden a cumplirse en la práctica ni con la regularidad con que se recurre a concretas recetas entre las diversas alternativas conocidas. Desde luego, estas cosas no carecen de relación; pero cuando hablamos de recetas nos referimos a ideas y comprensiones de cómo hacer las cosas, y cuando hablamos de rutinas y costumbres nos referimos a su verdadera realización.

Dentro de la laxitud que permite una receta, la gente desarrolla sus propios hábitos de procedimiento y estilo personales de operar; convierte pues en rutina la ejecución de la receta. La receta de poner la mesa para comer, por ejemplo, exige un mantel, determinada clase de platos, vasos y vajilla de plata, y su disposición de una forma determinada. La necesidad física exige que el mantel sea lo primero que se ponga, pero la receta no dice nada sobre el orden en el que debe hacerse el resto de las cosas. Sin embargo, cada uno de nosotros tiende a desarrollar su propia rutina habitual para el orden en que coloca los platos, la vajilla de plata y los vasos.

Las rutinas de este tipo pueden quedarse en idiosincrasias personales; pero en las actividades que exigen la participación cooperativa de varias personas, el estilo personal del individuo dominante puede determinar la manera en que una concreta receta es llevada a cabo por todos. Las repetidas realizaciones por parte de las mismas personas desembocará en un conjunto de mutuas expectativas y de hábitos mutuamente adaptados que pueden estar conformados en gran medida por el estilo individual de uno de ellos. Esto es especialmente probable en las situaciones de aprendizaje, donde los niños

aprenden participando con los adultos. Las expectativas resultantes se convierten, en efecto, en parte de la receta —la forma correcta de realizarla— para la actividad en cuestión en el pensamiento de la gente que trabaja junta con continuidad. Si una persona trabaja con distintos grupos en la misma actividad, percibirá las distintas expectativas de los diversos grupos como sistemas variantes para realizar la misma receta básica; pero si sólo trabaja con el mismo grupo, puede incorporar sus expectativas con respecto a la manera de realizarlo en su concepción de la misma receta. Existe, pues, una relación de *feedback* entre las recetas y las rutinas de comportamiento para ejecutarlas.

Es probable que las personas que trabajan unas con otras en cierto número de actividades distintas, siguiendo distintas recetas, lleven sus hábitos mutuamente ajustados de una actividad a las otras, en la medida en que las recetas lo permitan. De este modo, sus mutuas expectativas se generalizan, dando un estilo global a los sistemas con que se hacen muchas cosas distintas. Como estas expectativas tienen un efecto de *feedback* en las recetas, se convierten también en parte de las normas que sirven para hacer una serie de cosas distintas. Las distintas recetas a que se aplican estas normas generalizadas constituyen ahora una clase diferenciada de recetas con una organización sintáctica más estructurada de lo que es necesario para cualquiera de ellas por razones puramente técnicas. Tales desarrollos son evidentes en la organización social del trabajo, por ejemplo, donde circulan de una actividad a otra las mismas expectativas para dar órdenes, iniciar el trabajo, coordinar los esfuerzos, distribuir las tareas y responsabilidades, remunerar el trabajo y manifestar aprobación y desaprobación.

A diferencia de las rutinas, que nacen de los hábitos en ejecutar recetas concretas, las costumbres tienen que ver con los hábitos de escoger entre las posibles recetas y posibles rutinas desarrolladas. Cuando la gente tiene que reunirse y discutir cuál de las posibles recetas o de las rutinas conocidas utilizará en una ocasión dada, no puede decirse que ninguna de las recetas ni de las rutinas constituya una costumbre en tal ocasión. Una *costumbre*, pues, es una receta o una rutina para realizar una receta a la que se recurre regularmente, permitiéndolo las circunstancias, con preferencia a otras posibles recetas o rutinas. Las costumbres nacen cuando la elección de recetas o rutinas para ocasiones concretas ya ha sido convertida en rutina.

Debemos señalar que la conversión en rutina sólo puede relacionarse con la elección de las recetas y no con la manera de su ejecución. De este modo, existen recetas habituales para cavar pozos en una comunidad donde sólo se necesita cavar un pozo una vez cada diez años o así, y pueden haber expectativas establecidas sobre cuál de las recetas se utilizará en unas condiciones determinadas; pero es improbable que existan rutinas establecidas para ejecutar estas recetas, dada la poca frecuencia con que se cavan pozos. Por el contrario, dado que se realizan con frecuencia, es probable que las recetas habituales para preparar el alimento básico estén altamente

convertidas en rutinas. No es probable que se desarrollen rutinas de comportamiento excepto en relación con la ejecución de recetas habituales, pero algunas recetas habituales pueden carecer de tales rutinas habituales asociadas.

Algunas recetas habituales no se utilizan si las circunstancias permiten utilizar otras. Aquellas que se prefieren, permitiéndolo las circunstancias, son costumbres fundamentales, mientras que aquellas a las que habitualmente se recurre cuando las circunstancias no permiten utilizar las recetas preferidas son costumbres secundarias. El estatus de una receta como costumbre no depende de que sea preferida como el «ideal» a utilizar, permaneciendo iguales las demás cosas, sino de que sea la que habitualmente se utiliza (y por tanto que se espera utilizar) en un conjunto dado de condiciones, incluyendo las condiciones que impiden recurrir a las recetas preferidas en otro caso. Es importante señalar que la gente de dos comunidades puede conocer muy aproximadamente las mismas recetas, pero tener distintas costumbres en lo que respecta a su utilización.

Puesto que las costumbres consisten en recetas y rutinas a las que la gente recurre regularmente para propósitos repetidos, la misma gente se adapta o habitúa a ellas y adquiere habilidad en su realización. De este modo, las costumbres adquieren un valor superior al derivado de su eficacia en relación con los propósitos para cuya consecución han sido diseñadas. La gente se compromete a hacer las cosas a que está acostumbrada y que, por tanto, le «llegan de forma natural». Este compromiso puede llevarlo a exigir que se utilicen recetas y rutinas concretas como parte de sus normas de conducta. Cuando esto ocurre, una costumbre refleja una obligación social y no solamente un hábito. Encontramos aquí de nuevo una consideración de la distinción que hizo Summer (1907) entre costumbres que son «mores» y aquellas que son «folkways».

Una vez se ha establecido una costumbre, los requisitos para ponerla en ejecución se convierten en una restricción que afecta a la forma en que las otras recetas y costumbres pueden adoptar con facilidad. La forma de las costumbres existentes sirve para limitar la forma de las otras costumbres y para limitar cuáles entre las recetas alternativas conocidas puede fácilmente hacerse habitual. La forma de una costumbre no puede comprenderse únicamente, por tanto, con respecto a los propósitos que pretende servir. También debe interpretarse a la luz de las otras costumbres con las que coexiste, sus posibles efectos sobre ellas y los posibles efectos de ellas sobre ésta. De este modo, se nos vuelve a recordar que una interpretación utilitaria de una costumbre debe tener en cuenta su eficacia neta con respecto a todos los otros propósitos que la gente también tiene y que intenta llevar a la práctica a través de las otras costumbres.

Evidentemente, algunos propósitos repetidos tienen prioridad sobre los demás. Las recetas que son eficaces para realizar lo que la gente considera sus necesidades básicas para supervivencia y sus exigencias básicas para la vida social es mucho más probable que

se conviertan en habituales, a expensas de otras recetas para realizar propósitos distintos, y estas últimas es menos probable que se conviertan en habituales a expensas de las primeras. Otras consideraciones también determinan la factibilidad y dificultad relativa con que las formas de una receta habitual puede adaptarse mutuamente. Incluyen la medida con que las recetas requieren el consenso social, la inversión en aprendizaje y habilidades que la gente ha hecho en ellas, así como la clase de intensidad de inversión emocional. Todavía no sabemos qué peso tienen estas consideraciones en relación con las demás o cómo sus respectivos pesos cambian con las circunstancias. Las teorías referentes a la primacía de la tecnología y de las consideraciones materiales sobre los intereses sociales y humanos (por ejemplo, White, 1949) sólo proporcionan una burda aproximación a lo que parece ser una interacción muy complicada de intereses en competencia. A veces los hombres escogen morir antes que comprometer creencias o prácticas habituales que tienen poco que ver con la supervivencia física, pero a las que, por otras razones, se sienten emocionalmente comprometidos (una observación que nos recuerda cuán complicado es, en realidad, el asunto de las prioridades).

Sistemas de costumbres

Ya hemos visto cómo el desarrollo de las habilidades y la necesidad de compartir las expectativas, cada una a su manera, servían para comprometer a la gente con determinadas recetas y rutinas más bien que con alternativas conocidas. El compromiso parece ir implicado en el proceso que ordinariamente denominamos institucionalización, pues normalmente tenemos presente que una receta o rutina ha sido establecida como una cosa que se espera hacer y, con el creciente grado de institucionalización, como la cosa necesaria y moralmente adecuada a hacer. El mutuo ajuste de las recetas y las rutinas refuerza en gran medida el compromiso con ellas y de ahí que se vayan institucionalizando, pues ello conduce a organizar sistemas cuyas distintas costumbres componentes están tan ajustadas entre sí que al cambiar una de ellas se interrumpe el funcionamiento de todas las demás. El llamado efecto de cambio en cadena ha sido bien documentado en muchas sociedades (véase, por ejemplo, Spicer, 1952). Una comprensión de la organización sistemática de las costumbres puede revelar mucho sobre la estructura de las instituciones, así como sobre los procesos de cambio cultural y social.

Hemos visto que una receta habitual contiene variedad de rasgos, incluyendo cosas como los materiales brutos, las herramientas, las habilidades, las operaciones específicas, las exigencias de tiempo y espacio, las exigencias de personal y las ocasiones para la realización. (Para un catálogo y un tratamiento más completos, véase Goodenough, 1963, págs. 324-331.) Las distintas recetas se mantienen en diversa relación entre sí, tales como las de rasgos superpuestos

(teniendo algunos rasgos en común), rasgos complementarios (no teniendo ningún rasgo en común) y en vinculación instrumental (siendo el propósito de una receta preparar los materiales o crear el escenario para otra receta).

La vinculación instrumental impone claramente restricciones sobre el orden temporal o programación de las actividades. Las recetas totalmente complementarias, por otra parte, pueden realizarse al mismo tiempo, puesto que no suponen superposición de materiales, habilidades, personal, etc. No obstante, cuando las recetas tienen algún rasgo en común, existe también la necesidad de su ordenación sistemática. Las posibles clases de orden se complican con las distintas formas en que se superponen los rasgos. En la medida en que dos recetas requieren los mismos materiales brutos, habilidades, marcos y personas, tienden a estar en competencia. La programación, como vimos en relación con los deseos en competencia, es una evidente solución a este problema. De este modo, las ocasiones para ejecutar las recetas se hacen complementarias. Si una receta permite una alternativa más amplia en cuanto a las materias primas, los escenarios, etc., que otras, puede convertirse en habitual utilizar la primera receta en aquellas alternativas en que no pueda usarse la última, convirtiendo así en complementarias las que eran recetas superpuestas en un principio. También puede ocurrir que las dos recetas tengan exigencias de procedimiento comunes, de tal forma que una única ejecución de los procedimientos comunes fomenta simultáneamente los propósitos de ambas. Motivos de eficacia pueden hacer que la realización de una actividad de este tipo sea la ocasión propicia para realizar también la otra. Si para sacar dinero del banco, comprar comida y sacar libros de la biblioteca tenemos que ir a la ciudad, por ejemplo, es probable que combinemos las ocasiones de estas distintas actividades, permitiendo que un viaje a la ciudad sirva para todas. De manera similar, si se necesita el mismo personal para conseguir que se hagan distintas clases de trabajos, puede encajarse su movilización de manera que coincidan con las ocasiones en que se necesite realizar más de uno de estos trabajos. Las recetas para distintos propósitos repetidos suelen ajustarse donde es posible la flexibilidad, para facilitar tales fusiones o fusiones parciales de lo que en otro caso serían actividades separadas.

Tales fusiones, así como las relaciones instrumentales y complementarias de las recetas, afectan al desarrollo de los programas habituales para la realización de las actividades. La gente trata de disponer las cosas para que sea posible empeñarse en tantas actividades gratificadoras como sea posible en intervalos mínimos. Las disposiciones complementarias de los rasgos de las recetas (como ocurre con la división del trabajo y de las habilidades) contribuyen de forma importante a este fin, como lo hace la utilización de los rasgos superpuestos para la fusión de las actividades en rutinas habituales eficaces.

Por supuesto, existen límites a las posibilidades de engranaje de las recetas habituales en programas y fusiones. El cambio de las cir-

circunstancias afecta a la disponibilidad de recursos materiales, personal y habilidades, y restringe o expande de forma diversa las posibilidades de utilizar determinadas recetas. Las consecuencias pueden ser la ruptura de los programas muy complejamente estructurados. La gente necesita recetas alternativas y programas alternativos con objeto de realizar sus propósitos adaptándose a un mundo inestable. Pero el tiempo y la energía necesarios para aprender procedimientos alternativos y para desarrollar habilidades alternativas disminuye el tiempo y la energía disponibles para otras actividades que gratifican de manera más inmediata. Cuantas más alternativas esté la gente preparada para adoptar, más difícil le resultará disponer sus cosas social y materialmente para poder realizar cualquiera de ellas con facilidad y eficacia. Por el contrario, cuanto más perfectamente permitan las circunstancias que la gente siga un conjunto de recetas y un programa de actividades, más libres estarán para acumular las necesarias materias primas y las herramientas, para desarrollar las concretas habilidades requeridas, y para organizar el personal en grupos adecuadamente fijos. Por tanto, en la medida en que las condiciones lo permiten, la gente se confía a recetas y programas concretos. Como hemos visto, su mayor familiaridad posterior con estos programas y recetas sirve para reforzar aún más esta confianza.

Cuanto mayor es esta confianza, menos gente se preocupa de mantenerse dispuesta y capaz para recurrir a alternativas. En vez de esto, cada vez se ocupa más en disponer su mundo de forma que no se plantee la necesidad de alternativas. Las recetas, los depósitos de materiales, las disposiciones sociales y los programas a que la gente se confía adquieren cada vez más un valor como fines en sí mismos. La gente exige de los demás que adquieran el conocimiento y las habilidades necesarias para realizar estas rutinas. Exigen la colaboración de los demás en su realización y prohíben el comportamiento que se interfiera en ellas o que ponga en peligro las disposiciones y los materiales acumulados de que depende la realización de estas rutinas habituales, invistiéndolas de rectitud moral e incluso de santidad. De este modo, el progreso que llena al engranaje de las costumbres en organizaciones complejas de actividades humanas y relaciones sociales proporciona incentivos humanos para mantener las costumbres y las disposiciones existentes capaces de continuar las operaciones con eficacia. Los procedimientos habituales y los dispositivos fijos en los que los miembros de una comunidad han depositado tal confianza conservadora puede decirse que constituyen las *instituciones* de esa comunidad.²⁷

Puesto que desarrollan en favor de la creciente eficacia con que

27. Esta definición es coherente con la de Talcott Parsons (1951, pág. 39). Algunos escritores utilizan el término "institución" en un sentido algo distinto. Así, "una institución es un grupo de personas" según Coon (1962, pág. 3). Véase también Malinowski (1944, págs. 52-54), que utilizó mucho "institución" en el sentido de fórmula consuetudinaria y la rutina o las rutinas habituales asociadas.

pueden conseguirse fácilmente los fines valorados, las instituciones tienden a cristalizar alrededor de los puntos en que los rasgos de las recetas se superponen y donde la dirección de las actividades puede fusionarse fácilmente. La organización del trato interpersonal y la constitución de los grupos sociales tienden especialmente a ser institucionalizados. Compartir las expectativas es tan esencial para la dirección de todas las actividades que exigen cooperación entre distintos individuos que la gente se encuentra sometida a gran presión para reducir los modos alternativos de organización social a un mínimo y, donde existen las alternativas, a comprometerse con una de ellas como la forma establecida de hacer las cosas. Por ejemplo, ¿para qué estructurar de distintas maneras la relación dirigente-seguidores de cada actividad si una sirve eficazmente para todas? Los grupos fijos de una comunidad, tales como las familias, los clanes, las compañías militares y comerciales, y otras asociaciones permanentes, tienden todos a ordenarse internamente según principios similares y similares pautas de relaciones de roles. Sucede así hasta tal punto que en gran medida lo damos por supuesto. De hecho, parecería extraño tener lenguas completamente distintas para las distintas actividades en que participamos y distintas normas de conducta para cada receta que necesita cooperación social. Los principios y las pautas de organización y prioridad que se repiten y ligan las recetas y las instituciones les dan coherencia y un orden estructurado en el sistema mayor. Estos principios y pautas también dan carácter individual a tales sistemas globales, el tipo de calidad que Ruth Benedict (1934) pretendió dilucidar como «pautas de cultura» y que Morris Opler (1945) presentó en términos de «temas» culturales.

Significado y función

Hemos hablado de las recetas como fórmulas para realizar propósitos y gratificar deseos. Hemos observado el conflicto de deseos y la consiguiente necesidad de programas y prioridades. Y hemos considerado cómo la tendencia humana a llevar al óptimo las gratificaciones de los deseos lleva a la gente a ajustar sus rutinas y programas habituales entre sí en sistemas altamente organizados e institucionalizados. En todo esto hemos aceptado como axiomático que el comportamiento humano es intencional y que las consecuencias de las acciones pasadas, relativas a los propósitos de la gente, afectan a la forma en que la gente valora las cosas y las decisiones que se adoptan con respecto a futuras acciones. No obstante, debe decirse, que los mismos axiomas subyacen en la teoría económica de la utilidad y en la teoría psicológica del aprendizaje. La preocupación por las consecuencias y sus efectos sobre el comportamiento futuro también se reflejan en el concepto de función, que ha sido

desarrollado dentro de la antropología en los sentidos algo distintos por Malinowski (1944) y Radcliffe-Brown (1935).²⁸

Según Malinowski, las costumbres y las instituciones nacen en respuesta a las necesidades humanas básicas —tales como las de comida, sexuales y de refugio— y las demás necesidades que puedan derivarse de la vida social. Observar cómo las costumbres y las instituciones satisfacen estas necesidades es lo mismo que examinar su función. En otras palabras, Malinowski ve las costumbres y las instituciones como cosas que funcionan para resolver los repetidos problemas de la vida.

Radcliffe-Brown y sus seguidores adoptan la filosofía como su modelo. Considerando la sociedad como un organismo cuyas distintas partes contribuyen, cada cual a su manera, a continuar la existencia del todo, definen la función de una costumbre o institución como su contribución a la existencia o mantenimiento de la sociedad como una entidad integrada.

Tanto en los usos de Malinowski como de Radcliffe-Brown, la función tiene que ver con cómo las costumbres y las instituciones se relacionan con algún sistema mayor de partes interconectadas, aunque cada uso pone el acento en distintos aspectos de lo que podríamos llamar la ecología global de las costumbres. Ambos usos coinciden en poner el énfasis en el efecto de las costumbres y las instituciones sobre los requisitos de supervivencia de los sistemas asociados: el sistema psicobiológico humano en el caso de Malinowski y los sistemas de comportamiento social en el caso de Radcliffe-Brown.

Dada la forma en que los efectos percibidos retroactúan (*feedback*) sobre la estructuración de los deseos y sobre la definición de los propósitos, a veces es tentador suponer que la comprensión de los efectos de una costumbre (su función) también explica la razón de ser de la costumbre y, por tanto, su causa histórica u origen. Pero las cosas no son tan sencillas. Por tanto, aquí, en el tratamiento del desarrollo de las costumbres no hemos puesto el énfasis en los verdaderos efectos de las costumbres sobre la gente y la sociedad, sino en los propósitos o efectos intencionales para los que se utilizan las costumbres. Y al hacerlo no nos hemos preocupado de la naturaleza de los propósitos o efectos intencionales. No nos importa si implican la conservación o la destrucción de la sociedad, pues la gente tiene recetas habituales para suicidarse, cuando es eso lo que quieren hacer, así como para tratar la enfermedad, satisfacer el hambre y socializar a los niños. Por esta razón, hasta este momento hemos evitado hablar de función, siguiendo a Linton (1936: 404) en cuanto a distinguir entre el «uso» de una costumbre y su función.

Hemos observado que es probable que lo que evoluciona como receta habitual o disposición institucionalizada haya sido conformado

28. Para revisiones del concepto de función, véase Firth (1955) y Bateson (1958, cap. 3); y para un importante tratamiento de los peligros del énfasis sobre la función con exclusión de otras consideraciones, véase Dahrendorf (1958).

con relación a cierto número de intereses y propósitos (usos) distintos a la vez. Unos son propósitos de los que los participantes son conscientes y que están dispuestos a admitir. Otros propósitos e intereses pueden ser tales que la gente no admita tenerlos, ni siquiera para ellos. Por ejemplo, la gente parece ser inconsciente de las preocupaciones emocionales que la atraen a los juegos, especialmente cuando se trata de devotos o «adictos» a determinadas clases de juegos (Roberts y Sutton-Smith, 1962). Lo mismo sucede en gran parte del comportamiento ritual (Whiting y Child, 1953; E. Goodenough, 1965; W. Goodenough, 1966; Spiro, 1967).

Todo el abanico de propósitos e intereses a cuyo servicio la gente asocia, consciente o inconscientemente, una práctica habitual, reciben un significado o valor positivo para ellos. Al mismo tiempo, los intereses y las preocupaciones que no se sirven y que incluso se sacrifican dan a la práctica habitual un significado o valor negativo. De este modo, el significado y el valor tienen valencias tanto positivas como negativas. La gente suele ser ambivalente sobre sus costumbres. Significado y valor, pues, tienen que ver con la forma en que la gente siente que las costumbres se relacionan personalmente con ellos, con sus deseos y preocupaciones, cualesquiera que sean, incluyendo sus deseos y preocupaciones sobre la sociedad como conjunto. Cuando las circunstancias cambiantes alteran la experiencia de la gente sobre los efectos que sus costumbres tienen sobre ellos, los significados y valores de estas costumbres también cambiarán. Es en este sentido que los efectos se retroactúan en la definición de los propósitos y en la valoración de los medios habituales, teniendo como consecuencia una nueva disposición de lo que son las costumbres primarias y secundarias y la elevación de nuevas recetas al estatus de habituales. En esta medida, la función de una costumbre (tanto en sentido del término de Malinowski como en el de Radcliffe-Brown) puede considerarse como algo que ayuda a explicar su existencia como costumbre, pero sólo en este sentido (Spiro, 1966).

Por supuesto, es muy difícil analizar las costumbres con respecto a los propósitos que la gente pretende realizar mediante su utilización y con respecto a la satisfacción y la frustración que la gente asocia con ellas y que les aportan su significado y valor. Las interpretaciones de las prácticas habituales que pretenden hacerlo, tal como las interpretaciones de sentido psicoanalítico de los símbolos y ritos religiosos, suelen ser poco convincentes. Uno de los más importantes desafíos a que se enfrentan las ciencias sociales y del comportamiento consiste en procrear métodos para hacer tales interpretaciones de forma convincente. Que las interpretaciones que implican motivos y propósitos humanos sean difíciles y estén llenas de peligros no nos permite, no obstante, descalificar el papel crucial del propósito humano en la teoría de la cultura.

Desde luego, es probable que la práctica de una receta habitual tenga efectos de los que la gente sea totalmente inconsciente. Tales efectos pueden tener implicaciones para la satisfacción de necesidades básicas y para la capacidad de supervivencia de la sociedad como

tal. Pero si la gente no los nota, no tienen nada que ver con el valor o significación de la costumbre, ni actúan retroactivamente sobre las cambiantes definiciones del propósito y las cambiantes valoraciones de las costumbres por parte de la gente. En los Estados Unidos, por ejemplo, hemos estado trabajando pulpa de madera para hacer papel y cumplir otros objetivos socialmente aprobados. Al mismo tiempo, hemos contaminado nuestros ríos, lo cual no es una consecuencia intencional de esta actividad industrial. Hasta hace muy poco no nos dábamos cuenta de la extensión de los efectos de la contaminación, e indudablemente seguimos sin darnos cuenta de la verdadera naturaleza de estos efectos en todas sus ramificaciones ecológicas. Pero estos efectos forman parte de cómo nuestra industria de pulpa de madera funciona en la práctica.

Si pensamos en una actividad habitual como parte del intrincado proceso natural que envuelve a la gente, sus deseos, sus otras actividades y el medio ambiente total, entonces la relación de la actividad con el proceso y con todas las cosas en él implicadas, tal como lo comprendería un observador omnisciente, constituye su *función*. Desde el punto de vista de los participantes, sin embargo, una costumbre tiene valor o significado, que consiste en las formas en que la asocian con sus deseos y preocupaciones y con el total de su situación vital (incluyendo el estado de su medio ambiente) tal como ellos la perciben. Así, la función de una costumbre incluye su significado y valor. También incluye muchas cosas más. Pero sólo su significado y valor son importantes para explicar por qué una receta dada sigue siendo una costumbre o por qué una determinada organización de cosas se mantiene como institución.²⁹

CULTURA, INDIVIDUO Y SOCIEDAD

Confrontemos ahora el problema planteado al principio de este ensayo: ¿cuál es la relación de la cultura con la sociedad?

Vimos con el lenguaje que los miembros individuales de un grupo social o comunidad tienen distintos grados de competencia en distinto número de dialectos y/o lenguas. También tienen conocimientos entre ellos —expectativas comunes— sobre cuál de estas lenguas y dialectos de sus repertorios individuales es el más apropiado para una situación dada. Puesto que es más fácil desarrollar la competencia en una que en varias lenguas distintas, una lengua del repertorio tiende a convertirse y a mantenerse como la convencionalmente establecida para todas o casi todas las situaciones o actividades en que participan los miembros de la comunidad. A ésta la

29. Véase el tratamiento de función y significado por Goodenough (1963, cap. 46) y Linton (1936, cap. 23). Véase también el tratamiento de función "manifiesta" y "latente" por Merton (1957, cap. I).

identificamos como la lengua local de la comunidad. Al mismo tiempo, puesto que cada persona, a través del aprendizaje, debe desarrollar para sí misma su propia comprensión del contenido y la estructura de esa lengua, no existen dos individuos que tengan la misma comprensión de ella en todos los puntos. El resultado es un conjunto de idiolectos cuya variación entre ellos es lo bastante pequeña como para proporcionar una moda fuertemente apiñada. Para la colectividad de hablantes, esta moda puede ser considerada su dialecto o lengua. Consideraciones similares se aplican a otros aspectos de la cultura. Nuestro tratamiento de ellos comienza por el individuo.

La cultura y el individuo

Cada individuo desarrolla, a partir de su propia experiencia, su visión personal y subjetiva del mundo y de sus contenidos: su perspectiva personal. Abarca tanto las ordenaciones cognoscitivas como afectivas de sus experiencias. Para fines técnicos la denominaremos su *propriospecto*.³⁰ Dentro del propiospecto de una persona y, en realidad, dominando en gran medida su contenido, se encuentran las distintas normas para percibir, valorar, crear y hacer, que él atribuye a las demás personas como resultado de su experiencia con respecto a las acciones y admoniciones de ellos. Al atribuir las normas a los otros, da sentido al comportamiento de ellos y puede predecirlo en un grado significativo. Al utilizar para él lo que cree las normas de ellos, como guía de su propio comportamiento, se hace a sí mismo inteligible para ellos y a partir de ahí puede influir en su comportamiento, lo bastante, por lo menos, para permitirse realizar muchos de sus propósitos.

Es probable, desde luego, que una persona encuentre que las normas que aprende a atribuir a sus padres, para propósitos prácticos, puedan también ser atribuidas por lo menos a algunas otras personas con quienes tiene trato, pero no a todos los demás. Las demás personas quedan clasificadas en conjuntos o categorías de otros, pareciendo que cada conjunto tiene normas que son peculiares de sus miembros. Según nuestra definición de cultura, las normas que de esta forma una persona atribuye a un determinado conjunto de otras constituyen para él la cultura de este conjunto.³¹ Este conjunto

30. Del latín *proprio*, "peculiar a uno mismo", y *spectus*, "visión", "perspectiva". El griego nos daría *idiorama*, pero rechazo esta alternativa debido a los usos que ya ha recibido —*orama* en otros neologismos ingleses. Wallace (1961, págs. 15-16) se ha referido al propiospecto, desafortunadamente, como el "laberinto" del individuo. Me he referido a él, con todavía menos fortuna, como la "cultura privada" del individuo (1963, pág. 260). Wallace también iguala laberinto con cultura, diciendo (pág. 16): "El laberinto es al individuo lo que la cultura es al grupo". Aquí reservaremos el término cultura para referirnos a algo que se percibe como la propiedad del conjunto de otros.

31. Esta concepción de la cultura se parece evidentemente a lo que el filósofo G. H. Mead (1934, págs. 152-163) denominaba el "otro generalizado".

es para él una entidad significativa en su medio ambiente humano, sin tener en cuenta si sus miembros también se perciben a sí mismos como una entidad, o si están o no organizados de alguna forma como grupo que funciona. En la medida en que una persona encuentra que debe atribuir distintas normas a distintos conjuntos de otros, percibe estos grupos como poseedores de distintas culturas. Por este sistema, cada propiospecto de un individuo llega a incluir diversas culturas distintas que asocia con lo que para él son grupos significativos de otras personas. El resultado puede representarse como

$$p=(a+b+c+\dots)+x,$$

donde el propiospecto de un individuo (p) consta de las distintas culturas (a , b , c , etc.) que atribuye a los correspondientes grupos de otras personas, junto con las otras formas, creencias, valores y recetas (x) que él ha desarrollado a partir de su propia experiencia de las cosas, al margen del resto de la gente, y que no atribuye a nadie más.

Una persona no sólo puede atribuir distintos sistemas de normas a distintos conjuntos de otras personas, sino que también puede ser competente en más de uno de ellos; es decir, ser competente en más de una cultura. Esto es frecuente en el caso de los americanos cultos de ascendencia extranjera o entre las personas que han conseguido ser aceptadas en una clase social más alta que aquella en que crecieron cuando eran niños. En la dirección de sus asuntos, una persona debe escoger entre las distintas culturas de su repertorio la que considera más adecuada para sus propósitos en una ocasión dada. La que escoge es la *cultura operativa* de esa ocasión. En la medida en que se identifique con un determinado grupo de otros, considera la cultura que asocia con ese grupo como *su* cultura. No obstante, debemos resaltar que, igual que los individuos pueden ser políglotas, también pueden ser pluriculturales, estando determinada la concreta cultura que debe ser considerada como la *suya* —cuando hablamos de la cultura de una persona— por consideraciones de identificación social más bien que simplemente por la competencia (aunque, evidentemente, la cultura del grupo con que una persona se identifica es casi inevitablemente una en la que el individuo es muy competente).

Merece la pena hacer una digresión para observar que el concepto antropológico de cultura es en sí mismo un producto de la experiencia humana común de que las normas y las expectativas que aprendemos a atribuir a una persona pueden generalizarse, para propósitos prácticos, a otras personas, pero no a todas. Esta experiencia requiere que la gente distinga distintas clases de personas, teniendo que ser comprendida cada clase en términos de características y «leyes» peculiares. Si todas las personas operaran en términos de las mismas normas, sin presentar contrastes, nunca se hubiera concebido la idea de cultura. La descripción que hace un antropólogo de la cultura de un pueblo es una exposición de las generalizaciones

sobre las normas que él ha abstraído a partir de su experiencia de lo que para él constituye un conjunto significativo de otros y que él atribuye a ese conjunto como las normas mediante las cuales sus miembros llevan a cabo sus asuntos.

Cuando un individuo A percibe que un individuo B es competente en las normas (la cultura) que atribuye al grupo X, y cuando B percibe que A es competente en las normas que él atribuye al mismo grupo X, entonces A y B se consideran a sí mismo y al otro como sabiendo actuar de acuerdo con las «mismas» normas. Puesto que tienen percepciones similares de otros miembros adultos del grupo, mientras que al mismo tiempo perciben la incompetencia de los niños y los extraños; naturalmente ven estas normas, en las que tienen una competencia similar, como propiedad del mismo grupo. Como tales, estas normas parecen existir al margen de los individuos, que van y vienen en el ciclo de nacimientos y defunciones. Al ser percibidas como propiedad de un grupo, tienen una existencia propia independiente, y fácilmente se reifican como un objeto, como algo a lo que la gente se remite, y a lo que ellos mismos se encuentran respondiendo. Al hacernos los demás demandas en nombre de este objeto —en nombre de lo que ellos entienden que constituyen las normas del grupo—, vemos nuestro propio comportamiento como restringido, conformado e incluso «determinado» por ese objeto. De este modo, las normas que proyectamos sobre el grupo se convierten en una cosa con la que contar, una fuerza exterior de gran importancia para comprender nuestro comportamiento. Desde esta perspectiva resulta claro por qué antropólogos de concepciones tan diversas como A. L. Kroeber y Leslie White se han puesto de acuerdo en concebir la cultura como supraindividual y como gobernada por factores distintos de los que gobiernan el comportamiento individual (Kroeber, 1948b). Aunque esta generalización es el resultado de una ilusión humana nacida de generalizar sobre los otros, no obstante, los hombres viven gracias a sus ilusiones —gracias a las abstracciones y generalizaciones— y al hacerlo así las convierten en reales.

Hablando con rigor, la pertenencia de una persona a un grupo que tiene una cultura común está determinada por la medida en que el individuo mismo se revele competente en las normas que atribuimos a los otros miembros del grupo; es decir, en la medida en que parezca estar enculturado en lo que nosotros percibimos como la cultura del grupo. Desde este punto de vista, es posible que una persona pertenezca a más de un grupo de cultura común, pues puede ser competente en más de un conjunto de normas. La pertenencia en cuanto asunto de competencia cultural, hemos dicho, es distinta de la pertenencia en el sentido sociopsicológico de la identificación propia, o de ser identificado y aceptado por los demás, como miembro de un grupo. Se puede ser competente en la cultura francesa sin tener la identidad social de «francés». Puesto que la competencia en las normas que se asocian con un conjunto de otras personas sólo puede desarrollarse mediante una interacción intensiva con, al menos, algunos de esos otros, los conjuntos de personas que

son competentes en lo que perciben como la misma cultura se superponen en gran medida a los conjuntos de personas que participan repetidamente unos con otros en una o más actividades. Cuanto mayor es la variedad de actividades en que repetidamente se relacionan, mayor es el abanico de asuntos en que ellos mismos se consideran competentes en las mismas normas.

Debemos resaltar a este respecto que puede obtenerse inmediatamente un alto grado de competencia, especialmente en el comportamiento social y en el conocimiento de las obligaciones sociales, deviniendo competente en los roles sociales suplementarios más bien que desempeñando directamente los propios roles. Por ejemplo, el niño desarrolla una gran competencia sobre cómo actuar de la misma manera que su padre o su madre gracias a su interacción con sus padres; en consecuencia, cuando se convierte en padre, lo que previamente ha aprendido a esperar de sus propios padres le proporciona ahora una clara idea de qué esperar de sí mismo. Una repetición más directa de los roles adultos tiene lugar en los juegos y el deporte (Roberts y Sutton-Smith, 1962).

La percepción de la competencia común proporciona una base para que las personas se identifiquen mutuamente como siendo la misma clase de personas. Fomenta un sentido de etnicidad común. Lleva a la gente a investigar entre sí la dirección de otras actividades y da origen a redes sociales relativamente estrechas y a grupos aislados. Siempre que encontramos tal red o grupo social suponemos que, por lo menos en algunos sentidos, sus miembros adultos pueden considerarse competentes en lo que perciben como un conjunto de normas comunes. También suponemos que las normas que aprendemos a atribuir a los miembros concretos de una red o grupo con quien nos tratamos son las que pueden atribuirse con seguridad a los otros miembros del grupo y al grupo como un todo. Estas suposiciones pueden no ser siempre válidas, pero lo más probable es que lo sean. Operamos sobre la base de estas suposiciones hasta que la nueva experiencia exige que las modifiquemos. Los antropólogos lo han hecho así en sus investigaciones etnográficas de la misma manera que todo el mundo lo hace para dirigir sus asuntos.

Cultura y sociedad

Hemos mencionado cómo, cuando las personas se perciben unas a otras como competentes en lo que consideran la misma cultura, esta percepción refuerza su sensación de ser un grupo y su conciencia de tal. Pero todavía no hemos intentado una definición formal de los términos «grupo» y «sociedad».

Si tomamos como punto de referencia una actividad o un conjunto de actividades y examinamos la frecuencia con que las personas se tratan entre sí en relación con ellas, descubriremos que la gente se divide a sí misma en conglomerados, tratándose más frecuentemente entre sí los que quedan dentro de un mismo congló-

merado de los que se tratan con los individuos de otros conglomerados, por lo menos en el contexto de esa actividad o conjunto de actividades. Tales conglomerados son grupos naturales. Si los miembros de un conglomerado son conscientes de sí mismos como entidad con continuidad y distinguen entre miembros y no miembros mediante algunos criterios de pertenencia (o de elegibilidad para poder ser miembros), el conglomerado constituye una sociedad en el sentido más amplio y más simple del término. En este sentido hemos venido hablando hasta ahora de sociedad.

Existen distintas clasificaciones de los grupos y de las sociedades según la clase de actividades con que estén asociados y según la manera que tengan para surtir de miembros, pero en este ensayo no nos ocupamos de tales clasificaciones. De lo que nos ocupamos es de que, en la práctica, los antropólogos raramente han considerado los simples conglomerados asociados con una o unas cuantas actividades como las unidades a las que asociar el fenómeno de la cultura.³² Antes han observado todas las actividades en que la gente participa activamente o de cuya realización dependen de los otros, y han tomado como su modelo de sociedad al conglomerado de los conglomerados que los abarca a todas, o a casi todas, y que al mismo tiempo parece constituir un aislado natural. (Para distintas definiciones de sociedad, véase Mayhew, 1968.)

Estas sociedades mayores y relativamente autosuficientes pueden estar delimitadas de forma vaga o clara. (Para un tratamiento de los límites, véase Barth, 1969.) Dentro de ellos, los distintos conglomerados subsidiarios asociados con una clase de actividad pueden ser congruentes o casi congruentes con los conglomerados asociados con otras actividades. Los grupos domésticos de una aldea, por ejemplo, pueden participar en muchas clases distintas de actividades como unidades separadas. Por otra parte, los grupos subsidiarios de una sociedad autosuficiente pueden diferir en cuanto a composición de una actividad a otra, superponiéndose y cruzándose los miembros de unos y otros, como ocurre en las modernas poblaciones urbanas. Todos los miembros de una sociedad pueden tratarse directamente con todos los demás miembros, estando el conjunto fuertemente unido por sus pautas de interacción; o bien los miembros no pueden conocer personalmente a todos los demás, estando la so-

32. Sin lugar a dudas, han habido estudios antropológicos sobre hospitales y grupos ocupacionales --incluso de familias (Roberts, 1951)-- como unidades transportadoras de cultura. Pero estos grupos han sido considerados como comunidades o partes de comunidades implicadas en una diversidad de actividades, y su estudio ha sido poco frecuente en comparación con los estudios de comunidades de aldea, bandas y vecindarios. Se ha asociado tan fuertemente la cultura con las comunidades y los grupos sociales --como distintos de las actividades-- en la práctica antropológica que suele leerse sobre la gente como "miembros de una cultura", una idea verdaderamente sin sentido, como inmediatamente resulta evidente si seguimos sus implicaciones y hablamos de la gente como "miembros de una lengua". No se puede ser miembro de un conjunto de normas ni de una masa de conocimientos y costumbres. Pero tales son las absurdidades a que pueden conducir la igualación de cultura con el grupo.

ciudad laxamente unida y pareciéndose, en la forma en que sus miembros se tratan entre sí, a una red ramificada.

Tales diferencias de la estructura de grupo y societal son significativas para las cuestiones que se refieren al mantenimiento del consensus social sobre el contenido de la cultura. Pero no sería productivo tratar de definir el fenómeno de la cultura con respecto a una clase de grupo, tal como la comunidad de aldea pequeña, geográficamente limitada, fuertemente unida y endógama: la clase de comunidad que los antropólogos han encontrado más fácil de describir. Definir la cultura en tales términos es centrarse sobre un caso concreto a expensas de perder tanto el fenómeno de la cultura como su relación con las sociedades autosuficientes en toda su complejidad, complejidad que vimos ejemplificada en el caso de los indios del Amazonas con que empezamos este ensayo. La relación de la cultura con tales sociedades es lo que vamos a tratar ahora.

Evidentemente, para las personas que se tratan continuamente con otras constituye una ventaja su competencia en lo que perciben como las mismas normas. Tales personas llegan, por tanto, a una mutua comprensión sobre qué normas esperan los otros que dominen y sobre qué normas esperan que utilicen como cultura operativa en las actividades en que se tratan mutuamente. Las normas que convienen para estos propósitos puede decirse que constituyen su *cultura pública* para estas actividades.

Como hemos dicho, las personas que utilizan lo que ellos consideran como la misma cultura en sus tratos con los otros tienen cada cual su propia comprensión o versión personal de lo que es tal cultura. En sus tratos mutuos, la mala comprensión lleva a cada individuo a ajustar su propia versión de la cultura pública para que concuerde mejor con las expectativas de sus compañeros. Por supuesto, tales ajustes no los hace igual todo el mundo. Unos miembros del grupo son reconocidamente más competentes que otros y los ancianos en general son más experimentados que los jóvenes. En consecuencia, las versiones de la cultura pública del grupo que sostienen las autoridades reconocidas proporcionan las expectativas hacia las que los otros ajustan progresivamente sus propias versiones. Este proceso de ajuste selectivo lleva a una conglomeración modal de las versiones individuales de lo que todos atribuyen al grupo como su cultura pública.

Objetivamente considerada, pues, la cultura pública de un grupo no es distinta de una especie biológica, pues las especies constan de una serie de individuos tales que nunca existen dos idénticos y, sin embargo, la variación entre todos ellos está contenida dentro de los límites gracias al proceso que denominamos selección natural. De este modo, la especie es un conglomerado moral de características físicas y de comportamiento. Cualquier individuo cuyas características le permitan procrear con sus compañeros constituye un ejemplar biológicamente productivo de la especie. El conjunto de la especie puede pensarse como un abanico de variaciones o un conjunto de tendencias modales. Pero describirla en términos de un

conjunto concreto de características es hacer abstracción a partir de la realidad objetiva. Los ejemplares individuales pueden aproximarse a esta abstracción, pero ninguno de ellos puede conformarse completamente a ella.

De forma similar, la cultura pública de un grupo consiste en las versiones individuales propias de los miembros adultos del grupo reconocidos por los otros miembros adultos como competentes en cuanto a cumplir sus mutuas expectativas. Nunca existen dos versiones idénticas sobre las formas, las creencias, etc., y sin embargo la variación entre ellas se mantiene dentro de límites mediante el proceso de ajuste selectivo que acabamos de describir: llamémosles *selección normativa*. Cada versión (incluyendo la del etnógrafo) constituye un ejemplar socialmente productivo de la cultura pública, si la persona que opera con ella es juzgada socialmente competente por sus compañeros. Podemos pensar en la cultura pública comprendiendo un abanico de variaciones entre sus ejemplares socialmente productivos, o podemos pensarla como la tendencia modal que se da entre ellas. Pero describirla es hacer una abstracción —la versión del etnógrafo— que, en el mejor de los casos, puede ser otro ejemplar socialmente productivo, pero a la que no se puede esperar que se conforme exactamente ningún otro ejemplar.

Subjetivamente, pues, la cultura pública de un grupo consiste en las normas que una persona atribuye a los otros miembros del grupo o al grupo como un todo. Vista así, es algo unitario. Objetivamente, sin embargo, la cultura pública de un grupo es una categoría taxonómica que abarca las distintas versiones subjetivas de la cultura pública del grupo que sostienen individualmente los miembros del grupo. La categoría contrasta como tal con las categorías asociadas a los otros grupos.

Tanto la versión subjetiva como la objetiva juegan papeles necesarios e importantes en la descripción y en la teoría cultural. Es importante tener claras las diferencias entre ellas y sobre cómo se relacionan mutuamente. Por ejemplo, Hammel (1970) encontró que 100 informadores yugoslavos de Belgrado le dieron 100 determinaciones de prestigio distintas sobre la misma lista de ocupaciones. Dos procedimientos estadísticos distintos le dieron dos «modelos de consenso» distintos sobre el prestigio de las ocupaciones. Uno se basaba en toda la lista de ocupaciones; el otro se basaba en aquellas partes de la lista que eran más próximas a la ocupación de cada informador, reuniéndose luego los «modelos de consenso» de cada ocupación para crear un modelo global. Cada individuo tiene su visión subjetiva de la cultura pública relativa al prestigio de las ocupaciones, pero el etnógrafo tiene que abstraer una síntesis de las versiones individuales para caracterizar la cultura pública desde una perspectiva «objetiva».

Hemos definido la cultura pública de un grupo como las normas que los miembros del grupo esperan que utilizarán los demás para operar en sus tratos mutuos. Por tanto, una cultura pública —considerada subjetiva u objetivamente— no necesita contener una sola

cultura en el sentido de un *sistema* organizado de normas. Supongamos, por ejemplo, que somos miembros de una familia en la que se habla inglés la mayor parte de las veces, pero siempre se habla francés en la comida, prohibiéndose el inglés. En este caso, los miembros del mismo grupo operan unos con otros según dos conjuntos distintos de normas lingüísticas. La cultura propia que atribuyo a esta familia, y que debo utilizar como cultura operativa para funcionar aceptablemente como miembro de ella, incluye tanto el inglés como el francés. Este ejemplo puede sorprendernos por extraño, pero el fenómeno que ilustra es normal. Piénsese, por ejemplo, en una comunidad escolar donde se juega al fútbol en otoño y al béisbol en primavera, y donde todos los jóvenes confían en tomar parte en ambos deportes. Los juegos son tan distintos que saber uno sirve de poca ayuda para aprender el otro, pero ambos forman parte de las cosas que los miembros de la comunidad deben aprender con objeto de operar en ella aceptablemente. Aquí no dudaríamos de decir que tanto el fútbol como el béisbol forman parte de la cultura que atribuimos a la comunidad. De donde se deduce que los muy distintos cuerpos de conocimientos asociados con la pesca y la agricultura, ambos emprendidos por los mismos hombres en una comunidad de aldea truk, forman parte de esa cultura de la comunidad.

Hasta este momento hemos igualado el lenguaje y la cultura, tratando a ambos como sistemas organizados de normas de comportamiento. Pero, en este sentido, la pesca y la agricultura constituyen dos culturas distintas entre los truk, exactamente como el inglés y el francés son distintas lenguas. Está claro que cuando hablamos de la cultura de una sociedad como las cosas que se deben saber con objeto de comportarse de manera aceptable como miembro de ella, nos referimos a un cierto número de distintos sistemas de normas y no a uno solo. Estos distintos sistemas están en sí mismos organizados de acuerdo con normas o principios de más alto nivel que determinan qué concreto sistema es adecuado para cada ocasión.

En los ejemplos presentados, las dos lenguas y las dos actividades de subsistencia, respectivamente, sirven esencialmente al mismo tipo de propósitos, comunicativos en un caso y nutritivos en el otro. Así pues, en gran medida son competitivos con respecto a los propósitos que sirven y encajan dentro del mismo sistema cultural mayor mediante su distribución en ocasiones complementarias. No obstante, otros sistemas distintos de normas pueden ser complementarios para los propósitos. Tal sería, por ejemplo, el caso de dos sistemas de normas en que uno determinara las actividades que sirven a fines económicos y el otro determinara las actividades que sirven a los fines psicológicos o espirituales que denominamos religiosos. Es evidente que los distintos grandes sistemas de normas de la cultura pública de una sociedad se mantienen entre sí en la misma clase de relación que nosotros ya hemos considerado con respecto a la organización de las recetas y rutinas habituales. De este modo, en los Estados Unidos, los mismos individuos pueden profesar y practicar la ética del cristianismo, del *laissez-faire* económico y de la política

del poder, cada una en su propio contexto, sin tener la sensación de incoherencia.

Además de los distintos sistemas de normas de la cultura pública de una sociedad en la que todos los miembros son competentes, hay otros en los que sólo son competentes ciertos miembros. Algunos de estos sistemas pueden asociarse con subgrupos dentro de la sociedad, tales como los gremios profesionales organizados y similares. Aquí la complementariedad pertenece a los grupos y a las categorías de las personas dentro de la sociedad más bien que sólo a las ocasiones y los propósitos. Tales subgrupos o categorías pueden servir como especialistas, utilizando el sistema de normas en que son competentes para proporcionar servicios a los demás. Los concretos sistemas de normas así utilizados constituyen *especialidades* dentro de la cultura pública global de la sociedad. Aquellos sistemas en que se espera que todo el mundo sea competente, incluyendo las normas que determinan las relaciones especialista-cliente, son *universales* en la cultura pública. (Para un tratamiento de las especialidades y los universales culturales, véase Linton, 1936, Capítulo 16.)

Otros sistemas de normas asociados con subgrupos concretos pueden ser utilizados por sus miembros de forma regular cuando se tratan entre sí, como en el caso de que utilicen distintas lenguas o argots entre ellos, pero no con los otros miembros de la sociedad mayor. De este modo, una cultura puede servir como cultura pública de un subgrupo, mientras que otra cultura sirve como la cultura pública de la sociedad mayor de la que forma parte el subgrupo.

Es probable que las actividades cuya realización está confinada a subgrupos dentro de la sociedad mayor estén controladas por normas que presentan una considerable variación de un subgrupo a otro. Las diferencias de las distintas culturas públicas que controlan cada una de estas actividades pueden ser notables, pero son de tal clase que no interfieren seriamente con la capacidad de los miembros de los distintos subgrupos para interaccionar en las relativamente pocas ocasiones en que deben trabajar juntos en esa actividad. Pues, en tal actividad, el grado de diferenciación entre las distintas culturas públicas de los subgrupos de la sociedad son análogas a las existentes entre los dialectos de una lengua. Los antropólogos se refieren a este nivel de diferenciación como subcultural y hablan de que los grupos tienen distintas *subculturas*. Lo que implica que la cultura es a la subcultura como la lengua al dialecto y la especie a la subespecie. Otra vez aquí, hablamos objetivamente de la cultura pública de la sociedad en sentido taxonómico, no de un sistema de normas, sino de un conjunto de sistemas funcionalmente equivalentes (tales como los sistemas de la etiqueta o de la agricultura) cuyos respectivos contenidos son tales que el comportamiento de una persona que opera en términos de uno de los sistemas no es incomprensible para otra que lo interpreta en términos de otro sistema incluido en el conjunto.

Dentro de la cultura pública de una sociedad existen diferencias entre los individuos, asociadas con las especialidades y las subcul-

turas en la medida de sus competencias. Puesto que normalmente la competencia en un sistema de normas sólo puede adquirirse mediante la prolongada interacción con las personas que ya son competentes, las diferencias de competencia tienden a estar asociadas a las fronteras sociales dentro de la sociedad más amplia. Tales diferencias, por tanto, suelen servir como indicaciones de la identidad social, como la edad, el sexo, la casta o la clase. Además, las distintas competencias de una persona, entre otras cosas, es probable que constituyan su pasaporte de aceptación dentro del grupo laboral, la sociedad profesional, la congregación religiosa o el club social.

Algunos sistemas de normas en que pueden ser competentes los miembros individuales de la sociedad han sido aprendidos a consecuencia de un contacto íntimo con los miembros de otras sociedades. Estos individuos no utilizan normalmente esas normas como parte de su cultura operativa cuando tratan con miembros de su misma sociedad. Reducen su utilización al trato con los miembros de las sociedades ajenas con las que están asociadas. Pero estos otros sistemas de normas de sus propiospectos se mantienen como alternativas de su repertorio cultural personal, alternativas a las que se puede recurrir en circunstancias extraordinarias (véase Linton, 1936: 273). Forman parte del *pool de culturas* de la sociedad, de la misma manera que las lenguas conocidas por cualquiera de los miembros de una sociedad forman parte del pool de lenguas, pero no tienen un papel establecido que desempeñar en la dirección de ninguna de las actividades que sólo incluyen a miembros de la sociedad o de sus subgrupos. No ocupan un lugar en el sistema global de culturas públicas mutuamente ordenadas de la sociedad.

Por supuesto, este sistema global constituye lo que los antropólogos tienen generalmente presente cuando hablan de la «cultura de una sociedad». Representa precisamente la medida de lo que uno debe saber, o profesar creer, para poder operar de forma aceptable para sus miembros en cualquier rol que sea asignado. Como tal, la cultura de una sociedad no debe confundirse con los contenidos totales de su pool de culturas. Es la parte del pool que ha adquirido un estatus habitual para los miembros de la sociedad o de cualquiera de sus subgrupos. Consta de sistemas de normas relativamente aislados referentes a las distintas clases de actividades y tipos de sistemas a los que hablamos normalmente, como son el lenguaje, la religión, la propiedad, la arquitectura, la metalurgia, la agricultura, etcétera. Cada uno de tales sistemas, aprendiéndose y transmitiéndose independientemente o semiindependientemente de todos los demás, constituye una *tradición* distinta. La cultura de una sociedad no sólo incluye aquellas tradiciones que son conocidas por todos sus miembros y que funcionan como universales en la cultura pública global, sino que también incluye las tradiciones que sirven de culturas públicas a sólo algunos subgrupos comprendidos en ella, sean como especialidades o bien como culturas o subculturas de grupos específicos. La Cultura de una sociedad (la escribiremos de aquí en adelante con C mayúscula) es, pues, una orga-

nización compleja de tradiciones separadas y de sus partes constitutivas.

La complicada relación de la cultura y la sociedad que hemos estado considerando nos ha llevado ahora a distinguir distintos sentidos del término «cultura». Cada sentido es útil para una teoría social y cultural, y cada uno de ellos se relaciona de forma sistemática con todos los demás. Concluiremos esta sección revisándolos como sigue:

1. Cultura en el sentido general del sistema de normas para contener varias de estas culturas. Tratamos de este sentido del término cuando consideramos el contenido de la cultura y su relación con la constitución biológica, psicológica y de comportamiento del hombre, y cuando hablamos de la cultura como un atributo de todos los hombres.

2. La cultura de un grupo, considerada subjetivamente como el sistema o sistemas de normas que una persona atribuye al conjunto de las otras personas. El propiospecto de una persona puede contener varias de estas culturas. Tratamos de este sentido del término cuando consideramos las culturas concretas como productos del aprendizaje humano y cuando tratamos de describir culturas concretas en etnografía, siendo tales descripciones resultados del aprendizaje del etnógrafo.

3. La cultura operativa de una persona, siendo el concreto sistema de normas de su propiospecto que utiliza para interpretar el comportamiento de los demás o para guiar su propio comportamiento en una ocasión dada. Tratamos de este sentido del término cuando intentamos comprender el rol de la cultura en la interacción social y en los procesos mediante los cuales puede decirse que la gente llega a compartir una cultura.

4. La cultura pública de un grupo, que consta de todas las versiones individuales del sistema o los sistemas de normas que los miembros de un grupo esperan que los demás utilicen como sus culturas operativas en las distintas actividades en que se tratan mutuamente. La versión propia de cada individuo de la cultura pública corresponde al segundo sentido del término cultura antes mencionado. Considerada objetivamente, la cultura pública es una categoría o clase que consta de todas sus versiones individuales, estando contenidas las variaciones dentro de los límites de estas versiones, gracias al proceso que hemos denominado de selección normativa. Una cultura pública puede constar de varios sistemas separados de normas, constituyendo cada uno una tradición distinta dentro de ella. Este sentido del término cultura resulta aplicable cuando consideramos la cultura como la propiedad de un grupo social y cuando nos ocupamos del mantenimiento de las tradiciones a lo largo del tiempo relacionándolo con los grupos.

5. La cultura como un nivel concreto de la jerarquía taxonómica de culturas públicas. Consiste en el conjunto de culturas públicas que son funcionalmente equivalentes y mutuamente comprensibles. Cada cultura pública del conjunto es una subcultura, estando la cultura en una relación con la subcultura idéntica a la de la lengua con el dialecto. Así utilizado, el término cultura, junto con el de subcultura, pertenece a la clasificación de los grupos según el grado de similitud y diferencia de sus distintas culturas públicas (o de sus concretas tradiciones dentro de ellas).

6. La Cultura de una sociedad (con C mayúscula), es el sistema global de culturas públicas mutuamente ordenadas pertenecientes a todas las actividades que se desarrollan dentro de la sociedad. Aquí nos ocupamos de la cultura en cuanto relacionada con la organización de las sociedades humanas en toda su complejidad.

7. El pool de culturas de una sociedad, consiste en la suma de los contenidos de todos los propiospectos de todos los miembros de la sociedad, incluyendo todos los sistemas de normas de que puedan tener conocimiento los miembros. Este sentido del término pertenece a la cultura en cuanto depósito de fuentes de conocimiento y habilidades que transportan los miembros de una sociedad. Es especialmente importante para comprender los procesos de cambio de la Cultura de una sociedad (véase anteriormente 6).

El pool de culturas

Hemos distinguido entre la Cultura de una sociedad (con C mayúscula) y su pool de culturas. Su pool de culturas consiste en todos los valores, ideas, creencias, recetas y tradiciones que conocen uno o más miembros de una sociedad; en otras palabras, todo lo contenido en todos los propiospectos de todos sus miembros. La Cultura consiste en la parte del pool de culturas que constituye un sistema de tradiciones que funciona como un conjunto de culturas públicas para los miembros de la sociedad. La figura 1 representa de forma esquemática el pool de culturas de una sociedad, incluyendo su Cultura con sus distintas tradiciones componentes.

Como allí se ejemplifica, los miembros de la sociedad se representan por números. Cada individuo tiene su propia versión de la Cultura de su sociedad (representada por la letra A) y de sus distintas tradiciones (representadas por las letras pequeñas a, b, c, d y e). El individuo 1 es competente en las tradiciones a y b y d; el individuo 2 es competente en las tradiciones a, b y c; y así sucesivamente. Las letras K, L y M representan las Culturas de otras sociedades en las que tienen alguna competencia algunos individuos de la sociedad de Cultura A. De este modo, el propiospecto del individuo 1 (p₁) incluye una concepción en funcionamiento de la Cultura K (o de algunas de sus tradiciones) así como una compren-

sión de las tradiciones *a*, *b*, y *d* de la Cultura A y sus puntos de vista y comprensiones personales (x_1) que no atribuye a ninguna otra persona.

Todos los miembros de la sociedad son competentes en las tradiciones *a* y *b* de la Cultura A (debiendo ser éstas tradiciones como la lengua, las normas o reglas que controlan la interacción social, los cánones del vestuario). Estas tradiciones son universales culturales de la sociedad. Casi todo el mundo es competente en las tradiciones *c* y *d*, pero nadie es competente en ambas (como suele ocurrir en el caso de las actividades en que participa sólo uno u otro sexo). Sólo unos pocos individuos son competentes en la tradición *e*, que es especialmente restringida. Los individuos difieren en el número de tradiciones en que son competentes. El individuo 9 tiene un abanico de competencias más limitado, mientras que el 4 es competente en más tradiciones de la Cultura A que ningún otro, excepto el individuo 8, y también es competente en dos culturas extranjeras. Evidentemente, es en potencia una importante fuente de cultura dentro de su sociedad.

$$\begin{aligned}
 1. p_1 &= (A_1: a_1, b_1, -, d_1, -, \dots) + (K_1, -, -, \dots) + x_1 \\
 2. p_2 &= (A_2: a_2, b_2, c_2, -, -, \dots) + (-, -, -, \dots) + x_2 \\
 3. p_3 &= (A_3: a_3, b_3, c_3, -, -, \dots) + (-, L_3, -, \dots) + x_3 \\
 4. p_4 &= (A_4: a_4, b_4, -, d_4, e_4, \dots) + (K_4, L_4, -, \dots) + x_4 \\
 5. p_5 &= (A_5: a_5, b_5, -, d_5, -, \dots) + (-, -, M_5, \dots) + x_5 \\
 6. p_6 &= (A_6: a_6, b_6, c_6, -, -, \dots) + (-, -, -, \dots) + x_6 \\
 7. p_7 &= (A_7: a_7, b_7, -, d_7, -, \dots) + (K_7, -, -, \dots) + x_7 \\
 8. p_8 &= (A_8: a_8, b_8, c_8, -, e_8, \dots) + (K_8, -, -, \dots) + x_8 \\
 9. p_9 &= (A_9: a_9, b_9, -, -, -, \dots) + (-, -, -, \dots) + x_9 \\
 &\vdots \\
 n. p_n &= (A_n: a_n, b_n, \dots) + (\dots) + x_n
 \end{aligned}$$

Fig. 1. Modelo del pool de culturas de una sociedad.

Los números 1, 2, etc., representan los individuos de una sociedad de Cultura A. Detrás de cada número hay una representación de los contenidos de ese prospecto individual (*p*). Dentro del primer paréntesis van las versiones individuales de la Cultura A y de las distintas tradiciones de la Cultura A que conoce (*a*, *b*, *c*, *d*, *e*). Dentro del segundo paréntesis van las versiones del individuo de las Culturas de otras sociedades (*K*, *L*, *M*) con las que está familiarizado. Sería más exacto, si el espacio lo permitiera, dividir las Culturas *K*, *L* y *M* en sus tradiciones componentes (K_a , K_b , K_c , etc.). La letra *x* representa lo que pueda haber en el prospecto del individuo producto de su experiencia privada, distinta de la de las demás personas y que él no atribuye a ninguna otra persona.

Si concentramos nuestra atención en la columna de la tradición *a* de la fig. 1, podemos visualizar varias cosas sobre ella. En primer lugar, la variación entre las versiones individuales ($a_1, a_2, \dots, a_n$) deben ser tales que los individuos se vean unos a otros operando con la misma tradición. Este será el caso si la variación de las ver-

siones individuales es unimodal en su distribución o si se atribuye a diferencias de competencia más bien que a diferencias en subculturas o estilos socialmente reconocidos. No obstante, la variación puede ser bimodal o incluso multimodal, como cuando grupos distintos dentro de la sociedad tienen sus propias versiones subculturales de lo que todavía perciben como la «misma» tradición. Conforme cambia la proporción y la clase de interacción entre los individuos y los grupos dentro de la sociedad, el grado de variación individual y de diferencia subcultural tenderá a aumentar o a disminuir, según sea el caso.

Conforme los miembros de cada nueva generación maduran, se miran cada vez más unos a otros y cada vez menos a sus mayores para confirmar su competencia. A lo largo del tiempo, por tanto, la modalidad a cuyo alrededor se conglera la variación individual tenderá a cambiar, haciéndolo de forma considerable a lo largo de los siglos sin que nadie se dé cuenta de que se está produciendo el cambio. Tal cambio ha sido denominado *cultural drift* (dirección cultural) (Eggan, 1941: 13), en concordancia con la expresión lingüística ya establecida «*linguistic drift*» para el mismo fenómeno del lenguaje (Sapir, 1921: 165 ss.). Evidentemente, la dirección cultural y lingüística no son igualables al concepto biológico de dirección genética. Este último se refiere a la pérdida de alelos en el pool genético de una pequeña población, o al cambio de la frecuencia con que están representados en tal pool genético, en virtud de factores casuales o azarosos en cuanto distintos de las presiones selectivas del medio ambiente. El equivalente cultural es la pérdida de una tradición o una forma variante de una tradición en el pool de culturas de una pequeña población debido a que los pocos individuos que son competentes en ella mueren antes de tener oportunidad de traspasar sus conocimientos. Como señaló Sapir, por otra parte, la estructura dada de una lengua en cuanto sistema de normas organizado y la necesidad que tiene la lengua de continuar como sistema organizado, incluso mientras cambia, impone importantes presiones selectivas que limitan las formas en que puede cambiar con facilidad manteniéndose funcionalmente viable como lengua. De este modo, en la dirección lingüística operan más bien procesos selectivos que no fortuitos. Sapir llamó la atención sobre los sorprendentes paralelismos entre los cambios fonológicos que se producen independientemente en inglés y alemán a lo largo de varios siglos para ilustrar cómo la estructura fonológica de una lengua madre común limita las posibilidades de cambio fonológico en sus lenguas hijas.

Si los miembros de la sociedad ejemplificada en la fig. 1 se dividen en dos sociedades, el bajo índice o la total ausencia de interacción entre los miembros de estos grupos ahora distintos permitirá que la dirección cultural se produzca con independencia en cada uno de ellos y sigan cursos gradualmente divergentes. La tradición *a* de cada sociedad hija se convertirá finalmente en dos tradiciones distintas (como sucederá con otras tradiciones derivadas

de la Cultura de la sociedad madre). Sin embargo, estas tradiciones ahora distintas estarán «genéticamente» emparentadas en el sentido de que ambas han derivado mediante cadenas sin ruptura de enseñanza-aprendizaje de lo que la gente del pasado había percibido como la misma tradición compartida por los miembros de una sociedad.³³ Dependiendo de la profundidad temporal y del grado de diferenciación implicado, tales tradiciones emparentadas pueden ordenarse teóricamente en categorías genéticas análogas a las familias troncos y phila lingüísticos o bien a los géneros, familias y órdenes biológicos. Pero tal como están ahora las cosas, un método comparativo riguroso mediante el cual, a falta de una historia recogida, se establezcan relaciones genéticas —comparable al desarrollado por los lingüistas—, no ha sido todavía creado para la mayor parte de los aspectos de la cultura. Los antropólogos han dedicado mucha atención a trazar el origen y la expansión (técnicamente llamada «difusión») de las tradiciones concretas (o conjuntos de tradiciones presumiblemente emparentadas) de la historia humana; pero hasta el momento, nuestra comprensión de la naturaleza de la cultura y de los procesos culturales no ha sido suficiente para resolver los problemas metodológicos de identificar las tradiciones emparentadas, situación que plantea un importante desafío a las futuras inventiva e investigación.³⁴ Lo que debe resaltarse aquí es que la relación genética de la cultura se aplica más fácilmente a las tradiciones separadas que a las distintas tradiciones articuladas que juntas constituyen la Cultura de una sociedad.

El proceso de dirección cultural es por sí solo suficiente para producir cambios en la Cultura de una sociedad en el curso del tiempo, pero es evidente que hay otros procesos dentro del pool de culturas que afectan su contenido. Mientras que la dirección cultural supone cambios sin discontinuidad de la tradición, otros procesos producen cambios con clara discontinuidad de alguna clase. Podemos ejemplificarlo con referencia, una vez más, a la fig. 1.

Supongamos que la tradición *e*, en la que sólo son competentes los individuos 4 y 8, es un cuerpo de conocimientos para el diagnóstico y la cura de las enfermedades, y que los individuos 4 y 8 son los curanderos de la sociedad. Si ambos murieran sin haber traspasado sus conocimientos de *e*, esta tradición desaparecería del pool de culturas y no podría disponer de ella ninguno de los miembros de la sociedad cuando se encuentren enfermos.

Evidentemente, es más probable una pérdida cultural de este tipo cuando son pocos los individuos competentes en una determinada tradición. También es más probable conforme las circuns-

33. Tales tradiciones emparentadas, especialmente en áreas geográficamente contiguas, se denominan comúnmente "contradicciones" en la arqueología americana (Rouse, 1954, 1957).

34. Los antropólogos de la escuela austrogermana de la *Kulturkreislehre*, especialmente Graebner (1911), se refirieron a estos problemas metodológicos (véase las revisiones de Kluckhohn, 1936, y de Heine-Geldern, 1964). En los Estados Unidos, Sapir hizo una notable contribución (1916).

tancias reducen las motivaciones de la gente para adquirir competencia en esta tradición. Por regla general, existen altas motivaciones para aprender aquellas tradiciones del pool de culturas que funcionan como culturas públicas para los miembros de la sociedad y que se reconocen como parte de la Cultura societal. Y por regla general existen pocas motivaciones para aprender las tradiciones de las culturas ajenas a partir de los pocos individuos locales que son competentes en ellas. Por tanto, en circunstancias normales, esperaríamos que los conocimientos de las tradiciones de la Cultura extranjera *M* que tiene el individuo 5 desaparezcan del pool de culturas de la sociedad a su muerte, a menos que algunos individuos tengan la oportunidad de ir a vivir en la sociedad donde la Cultura *M* está asociada e independientemente se hagan competentes en sus tradiciones.

No obstante, supongamos que la competencia del individuo 5 en la Cultura *M* incluya el conocimiento de una tradición para diagnosticar y curar enfermedades distinta de la tradición *e*. El fallecimiento de los individuos 4 y 8 sin haber traspasado los conocimientos de *e* crearían probablemente la demanda de que el individuo 5 practicara la tradición médica extranjera que había aprendido. De este modo una tradición extranjera puede conseguir el reconocimiento en el pool de culturas como una tradición pública y pasar a formar parte de la Cultura societal *A*. El individuo 5 puede encontrar clientes incluso mientras estén vivos los individuos 4 y 8, y luego *e* y la tradición introducida de la Cultura *M* se convertirían en tradiciones en competencia dentro de la Cultura *A*. Tal competencia puede resolverse de distintas formas: una tradición puede desplazar en último término por completo a la otra; pueden seguir ambas, una como preferida y la otra como alternativa de recambio; o bien pueden llegar a considerarse adecuadas para distintas circunstancias y convertirse en complementarias más bien que en competidoras.

Como implica lo anteriormente dicho, la gente cambia sus valoraciones de lo que considera tradiciones propias y ajenas. A través de sus invenciones y descubrimientos privados, las personas añaden continuamente al componente *x* del pool de culturas (Barnett, 1953). A partir del contacto con miembros de otras sociedades, alimentan también constantemente con nuevos elementos el pool de culturas. Estas adiciones pueden consistir en conceptos aislados, proposiciones, actitudes de valor, habilidades, o bien en recetas; o pueden consistir en sistemas enteros de normas, en tradiciones completas. Estas adiciones proporcionan referencias para revalorar las ideas, creencias, recetas, habilidades y tradiciones ya establecidas en la Cultura societal. Tales revalorizaciones pueden reforzar el compromiso con los principios existentes para dirigir los asuntos de la vida o pueden debilitar tal compromiso. Así, el rol, si existe, que juega un elemento dentro del pool de culturas en la dirección de las actividades —así como en su posibilidad de continuar formando parte del pool— está condenado a cambiar conforme los miembros

de la sociedad hagan diferentes elecciones entre tales elementos como forma de pensar y actuar que les parezcan adecuadas para realizar sus propósitos y gratificar sus deseos. Tales cambios se producen a todos los niveles de la organización cultural, desde la sustitución de un elemento por otro dentro de una receta a la sustitución de toda una receta por otra, o bien a la sustitución de toda una tradición por otra.

Las sustituciones de menor importancia suelen hacerse sobre bases individuales, como cuando un granjero decide ensayar un nuevo cultivo. Pero cuando se ven afectadas las expectativas de los demás, y especialmente sus derechos, por la sustitución, lo probable es que se produzca una crisis en las relaciones de las personas. Cuando se trata de un cambio de las reglas de la cultura pública, debe llegarse a una decisión a la que debe someterse todo, ya sea mediante algún procedimiento ordenado de la cultura pública o bien mediante el resultado de un conflicto social y la utilización de fuerza coactiva. Si todo lo demás se mantiene fijo, tales decisiones son más fáciles de adoptar en los pequeños grupos, como las familias, que en los grandes. Son más fáciles de alcanzar cuando existe un alto grado de compromiso de los miembros al grupo que no cuando el compromiso de los miembros al grupo bajo. Fáciles o difíciles, tales decisiones se adoptan continuamente en toda clase de grupos, grandes o pequeños. Así, en el año 1.000 de nuestra era, la *althing* (asamblea nacional) de Islandia votó la adopción del cristianismo como la tradición religiosa con que ocuparían públicamente los islandeses desde aquel momento. Tal sustitución de una tradición religiosa por otra a nivel de la cultura pública ha ocurrido en otros muchos momentos y lugares, a veces con disputas y a veces sin. Asimismo, las distintas tecnologías y las distintas etiquetas sociales están siendo constantemente seleccionadas, entre las alternativas incluidas en los polos de cultura para sustituir a las antiguas (o coexistir con las antiguas en una determinada relación ordenada) como partes de las Culturas sociales.

Los verdaderos procesos mediante los cuales se llevan a cabo tales cambios y las condiciones que los disparan y determinan las formas que adoptan exceden los límites de este ensayo. No obstante, debemos señalar que suelen implicar movimientos de reforma visionarios con carga emocional que son «utópicos» de concepción y «totalitarios» en la acción.³⁵ Implique lo que implique el modelo de un pool de culturas, como se presentó de forma muy simplificada en la fig. 1, proporciona un entramado de referencias para examinar los procesos del cambio cultural y la evolución y para considerar los roles de la ecología, la demografía, las estructuras institucionales existentes, y la psicología y biología humanas en estos procesos.

Pues parece claro que cuando hablamos de la evolución cultural de las sociedades, sean simples o complejas, hablamos de los pro-

35. Véase el análisis de tales movimientos y sus distintas interpretaciones por Linton (1943), Wallace (1956), Worsely (1957), Burrige (1969) y Gerlach (1970). Véase también Hopper (1950) y Turner y Killian (1957, págs. 307-529).

cesos que determinan el contenido de los pools de culturas y determinan el uso selectivo que hace la gente de los contenidos del pool de culturas de su propia sociedad. Todas las consideraciones relevantes, cuales quiera que sean, pasan necesariamente por el embudo, en sus consecuencias, de las decisiones que adopta la gente de manera individual y colectiva. La influencia de las circunstancias ambientales sobre sus decisiones se ve necesariamente afectada por lo que la gente quiere, tanto inconsciente como conscientemente, para ellos mismos y para la sociedad; y tanto las circunstancias como los deseos están mediatizados por las limitaciones de sus propios espectos personales, que incluyen las distintas culturas, tradiciones, recetas, etcétera, de que tienen conocimiento personal, y que representan lo que ellos han hecho individualmente de su experiencia anterior. Los efectos pretendidos y no pretendidos de sus decisiones sobre el futuro contenido del pool de culturas, sobre el medio ambiente y sobre la estructura de las instituciones —en la medida en que las personas se dan cuenta de estos efectos— influyen en el *feedback* sobre las definiciones de sus propósitos en el futuro y sobre sus percepciones de las elecciones entonces disponibles para llevar a la práctica sus propósitos.

Con esto concluimos este ensayo. Comenzamos con la cuestión planteada por el pluralismo lingüístico y cultural de una sociedad india del noroeste del Amazonas. Tomando como punto de partida los fenómenos familiares del lenguaje, tratamos luego de presentar una forma de ver la cultura y la sociedad que nos permita considerar su existencia como una consecuencia de cómo operan los seres humanos en cuanto individuos dirigidos por propósitos.³⁶ En la medida en que hayamos podido hacer esto, también hemos descubierto que no sólo es posible clarificar las complejidades de la relación de la cultura con la sociedad, sino también delinear un modelo conceptual que puede tener utilidad para una teoría general de la estabilidad y del cambio cultural.

36. Aproximaciones similares son evidentes en los escritos de Bailey (1969), Barth (1966), Homans (1967), Tanner (1970) y Wallace (1961). Homans establece inequívocamente (pág. 106) que "el problema central de las ciencias sociales sigue siendo el planteado, en su propio lenguaje y en su propia época, por Hommes. ¿Cómo el comportamiento del individuo crea las características de los grupos?" Véase también la similar aproximación al lenguaje de Weinreich, Labov y Herzog (1968).

REFERENCIAS

- BAILEY, F. G., 1969, *Stratagems and Spoils*. Nueva York: Schoken Books.
- BARNETT, HOMER G., 1953, *Innovation*, Nueva York, McGraw-Hill.
- BARTH, FREDRIK, 1966, *Models of Social Organization*. Londres: Royal Anthropological Institute, Occasional Paper 23.
- BARTH, FREDRIK (ed.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little Brown.
- BATESON, GREGORY, 1958, *Naven*, 2.^a ed. Stanford: Stanford University Press.
- BENEDICT, RUTH, 1934, *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- BERLIN, BRENT, DENNIS EL BREEDLOVE Y PETER H. RAVEN, 1968, "Covert Categories and Folk Taxonomies". *American Anthropologist*, 70, pp. 290-299.
- BERLIN, BRENT Y PAUL KAY, 1969, *Basic Color Terms*. Berkeley: University of California Press.
- BIRNBE, ERIC, 1964, *Games People Plays*. Nueva York: Grove Press.
- BIRDWHISTELL, RAY L., 1953, *Introduction to Kinesics*. Louisville: University of Louisville Press.
- BIRDWHISTELL, RAY L., 1970, *Kinesics and Context*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- BROWN, ROGER Y URSULA BELLUGI, 1964, "Three Processes in the Child's Acquisition of Syntax", en E. H. Lenneberg (ed.), *New Directions in the Study of Language*, pp. 131-161. Cambridge, Mass.: M. I. T. Press.
- BUCHHEIM, IRA R. Y HERNRY A. SELEY, 1968, *Kinship and Social Organization*. Nueva York: Macmillan.
- BURLING, ROBBINS, 1970, *Man's Many Voices*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- BURRIDGE, KENNETH, 1969, *New Heaven, New Earth*. Nueva York: Schocken Books.
- CHOMSKY, NOAM, 1959, "Verbal Behavior by B. F. Skinner". *Language*, 35, pp. 26-58.
- CONKLIN, HAROLD C., 1955, "Hanunóo Color Categories". *Southwestern Journal of Anthropology*, 11, pp. 339-344.
- CONN, CARLTON S., 1962, *The Story of Man*, 2.^a ed. Nueva York: Knopf.
- DATENDORF, RALPH, 1958, "Out of Utopia". *American Journal of Sociology*, 64, pp. 115-127.
- DYIN, ISIDORE, 1949, "On the History of the Trukese Vowels". *Language*, 25, pp. 420-436.
- EGGAN, FRED, 1941, "Some Aspects of Culture Change in the Northern Philippines". *American Anthropologist*, 43, pp. 11-18.
- ERVIN, SUSAN M., 1964, "Imitation and Structural Change in Children's Language", en E. H. Lenneberg (ed.), *New Directions in the Study of Language*, pp. 163-189. Cambridge, Mass.: M. I. T. Press.
- FERGUSON, CHARLES A., 1959, "Diglossia". *Word*, 15, pp. 325-340.
- FERGUSON, CHARLES A., 1966, "Assumptions about Nasals: a Sample Study in Phenomenological Universals", en J. H. Greenberg (ed.), *Universals of Language*, 2.^a ed., pp. 53-60. Cambridge, Mass.: M. I. T. Press.
- FESTINGER, LEON, 1957, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Evanston, Ill.: Row, Peterson.
- FIRTH, RAYMOND, 1955, "Function", en W. L. Thomas Jr. ed., *Yearbook of Anthropology 1955*, pp. 237-258. Nueva York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- FRAKE, CHARLES O., 1964, "A Structural Description of Subanon 'Religious Behavior'", en W. H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology*, pp. 111-129. Nueva York: McGraw-Hill.
- GERLACH, LUTHER P. Y VIRGINIA H. HINE, 1970, *People, Power, Change*. Indianápolis: Bobbs-Merrill.
- GIRSCHNER, M. 1913, "Die Karolineninsel Namoluk und ihre Bewohner". *Baessler-Archiv*, 2, pp. 123-215.
- GOODENOUGH, ERWIN R., 1965 *The Psychology of Religious Experience*. Nueva York: Basic Books.
- GOODENOUGH, WARD H., 1963, *Cooperation in Change*. Nueva York: Russell Sage Foundations.
- GOODENOUGH, WARD H., 1965, "Rethinking 'Status' and 'Role'", en M. Banton (ed.),

- The Relevance of Models for Social Anthropology*, pp. 1-14. Londres: Tavistock.
- GOODENOUGH, WARD H., 1966, "Human Purpose in Life". *Zygon*, 1, pp. 217-229.
- GOODENOUGH, WARD H., 1970, *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Chicago: Aldine.
- GRAEBNER, FRITZ, 1911, *Methode der Ethnologie*. Heidelberg: Carl Winter.
- GREENBERG, JOSEPH H., 1957, *Essays in Linguistics*, Viking Fund Publications in Anthropology, n.º 24. Nueva York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- GUMPERZ, JOHN J., 1969, "Communication in Multilingual Communities", en S. Tyler (ed.), *Cognitive Anthropology*, pp. 435-449. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- GUMPERZ, JOHN J., 1962, "Types of Linguistic Communities", *Anthropological Linguistics*, 4 (1), pp. 28-40.
- GUMPERZ, JOHN J. y ROBERT WILSON, 1971, "Convergence and Creolization", en D. Hymes (ed.), *Pidginization and Creolization of Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HALL, EDWARD T., 1959, *The Silent Language*. Garden City, Nueva York: Doubleday.
- HAMMEL, E. A., 1965, *Formal Semantic Analysis*, Special Publication. *American Anthropologist*, 67 (5), Part 2.
- HAMMEL, E. A. (ed.), 1970, "The Ethnographer's Dilemma: Alternative Models of Occupational Prestige in Belgrade". *Man*, 5 (s. n.), pp. 652-670.
- HARRIS, MARVIN, 1964, *The Nature of Cultural Things*. Nueva York: Random House.
- HARRIS, MARVIN, 1968, *The Rise of Anthropological Theory*. Nueva York: Thomas Y. Crowell.
- HEINE-GELDERN, ROBERT, 1964, "One Hundred Years of Ethnological Theory in German-Speaking Countries: Some Milestones". *Current Anthropology*, 5, pp. 407-418.
- HOCKETT, CHARLES F., 1955, *A Manual of Phonology*, Memoir 11 del *International Journal of American Linguistics*, 21 (I), Part. 1.
- HOCKETT, CHARLES F., 1958, *A Course in Modern Linguistics*. Nueva York: Macmillan.
- HOCKETT, CHARLES F., 1966, "The Problem of Universals in Languages", en J. H. Greenberg (ed.), *Universals of Language*, 2.ª ed., pp. 1-29. Cambridge, Mass.: M. I. T. Press.
- HOENIGSWALD, HENRY M., 1960, *Language Change and Linguistic Reconstruction*. Chicago: University of Chicago Press.
- HOHFELD, WESLEY, 1919, *Fundamental Legal Concepts*. New Haven: Yale University Press.
- HOMANS, GEORGE C., 1967, *The Nature of Social Science*. Nueva York: Harcourt, Brace and World.
- HOPPER, REX D., 1950, "The Revolutionary Process". *Social Forces*, 28, pp. 270-279.
- HOUSEHOLDER, FRED W. y SOL SAPORTA (eds.), 1962, *Problems in Lexicography*. Bloomington: Indiana Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics, Publication 21.
- HYMAN, HERBERT H., 1968, "Reference Groups", en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 13, pp. 353-361. Nueva York: Macmillan and Free Press.
- HYMES, DELL H., 1962, "The Ethnography of Speaking", en T. Gladwin y W. C. Sturtevant (eds.), *Anthropology and Human Behavior*, pp. 13-53 Washington D. C.: Anthropological Society of Washington.
- HYMES, DELL H., 1961, "The Functions of Speech: an Evolutionary Approach", en F. C. Gruber (ed.), *Anthropology and Education*, pp. 53-83. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- KEESING, ROBERT M., 1970a, "Kwaio Fosterage". *American Anthropologist*, 72, pp. 991-1019.
- KEESING, ROBERT M., 1970b, "Toward a Model of Role Analysis", en R. Naroll y R. Cohen (eds.), *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, pp. 423-453. Nueva York: Natural History Press.

- KENDALL, WILLMOORE, 1968, "Social Contract", en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 14, pp. 376-381. Nueva York: Macmillan and Free Press.
- KLUCKHOFF, CLYDE, 1936, "Some Reflections on the Method and Theory of the Kulturkreislehre". *American Anthropologist*, 38, pp. 157-196.
- KLUCKHOFF, CLYDE, 1951, "Values and Value-Orientations in the Theory of Action" en T. Parsons y E. A. Shils (eds.), *Toward a Theory of Action*, pp. 388-433. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- KRYTOFF, IGOR, 1971, "Ancestors as Elders". *Africa* (en prensa).
- KROEBER, A. L., 1948a, *Anthropology*, ed. revisada. Nueva York: Harcourt, Brace. (Tr. esp. *Antropología*. México: F. C. E.).
- KROEBER, A. L., 1948b, "White's View of Culture". *American Anthropologist*, 50, pp. 405-414.
- KROEBER, A. L., y CLYDE KLUCKHOFF, 1952, "Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions". *Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, 47 (1).
- LINTON, RALPH, 1936, *The Study of Man*. Nueva York: Appleton-Century-Crofts. (Tr. esp. *El estudio del hombre*. México: F. C. E.).
- LINTON, RALPH, 1943, "Nativistic Movements". *American Anthropologist*, 45, pp. 230-240.
- MALINOWSKI, BRONISLAW, 1925, "Magic, Science, and Religion", en J. Needham ed., *Science, Religion, and Reality*, pp. 19-84. Nueva York: Macmillan. (Reeditado en *Magic, Science, and Religion and Other Essays*, Garden City, N. Y., Doubleday, 1954.) (Tr. esp. Buenos Aires: Paidós).
- MALINOWSKI, BRONISLAW, 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill, University of North Carolina Press. (Tr. esp. *Una teoría científica de la cultura*, Barcelona: E.D.H.A.S.A.).
- MAYHEW, LEON H., 1968, "Society", en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 14, pp. 577-586. Nueva York: Macmillan and Free Press.
- MAYR, ERNST, 1963, *Animal Species and Evolution*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- MERD, G. H., 1934, *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- MERTON, ROBERT K., 1957, *Social Theory and Social Structure*. Nueva York: Free Press. (Tr. esp. *Teoría social y estructura social*, México, F. C. E.).
- MEITZER, DUANE y GERALD E. Williams, 1963, "A Formal Ethnographic Analysis of Tenejapa Ladino Weddings". *American Anthropologist*, (Tr. esp. *La sociedad primitiva*. Madrid: Ayuso). 65, pp. 1076-1101.
- MORGAN, LEWIS H., 1878, *Ancient Society*. Nueva York: Holt. (Tr. esp. *La sociedad primitiva*. Madrid: Ayuso).
- OPLER, MORRIS E., 1945, "Themes as Dynamics Forces in Culture". *American Journal of Sociology*, 51, pp. 198-206.
- PARSONS, TALCOTT, 1951, *The Social System*. Nueva York: Free Press. (Tr. esp. *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente).
- PAUL, BENJAMIN, D. (ed.), 1955, *Health, Culture, and Community*. Nueva York: Russell Sage Foundation.
- PIKE, KENNETH L., 1943, *Phonetics*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- PIKE, KENNETH L., 1954, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior, Part I*, Summer Institute of Linguistics (2.ª ed. rev. por Gravenhage, Mouton, 1967.)
- RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1935, "On the Concept of Function in Social Sciences". *American Anthropologist*, 37, pp. 394-402.
- ROBERTS, JOHN M., 1961, "Three Navaho Households". *Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, 40 (3).
- ROBERTS, JOHN M. y BRIAN SUTTON SMITH, 1962, "Child Training and Game Involvement". *Ethnology*, 1, pp. 166-185.
- ROMNEY, A. K. y R. G. D'ANDRADE (eds.), 1964, *Transcultural Studies in Cognition*, Publicación especial. *American Anthropologist*, 66 (3), Part. 2.
- ROUSE, IRVING, 1954, "On the Use of the Concept of Area Co-Tradition". *American Antiquity*, 21, pp. 221-225.
- ROUSE, IRVING, 1957, "Culture Area and Co-Tradition". *Southwestern Journal of Anthropology*, 13, pp. 123-133.

- RUBIN, JOAN, 1962, "Bilingualism in Paraguay". *Anthropological Linguistics*, 4 (1), pp. 52-58.
- SAPIR, EDWARD, 1916, *Time Perspective in Aboriginal American Culture*, Canada Department of Mines, Geological Survey, Memoir 90, Anthropological Series, n.º 13. (Reeditado en D. G. Mandelbaum ed., *Selected Writings of Edward Sapir*. Berkeley: University of California Press, 1949.)
- SAPIR, EDWARD, 1921, *Language*. Nueva York: Harcourt, Brace. (Tr. esp., *El lenguaje*, México: F. C. E.).
- SAPIR, EDWARD, 1927, "The Unconscious Patterning of Behavior in Society", en E. S. Dummer (ed.), *The Unconscious: a Symposium*, pp. 114-142. Nueva York: Knopf.
- SAPIR, EDWARD, 1929, "The Status of Linguistics as a Science". *Language*, 5, pp. 207-214.
- SHERZER, JOEL, 1970, "Talking Backwards in Cuna: the Sociological Reality of Phonological Description". *Southwestern Journal of Anthropology*, 25, pp. 343-353.
- SMALLEY, WILLIAM A., 1968, *Manual of Articulatory Phonetics*, ed. rev. Hartford, Practical Anthropology.
- SORENSEN, ARTHUR P., 1967, "Multilingualism in the Northwest Amazon". *American Anthropologist*, 69, pp. 670-684.
- SPICER, EDWARD H. (ed.) 1952, *Human Problems in Technological Change*. Nueva York: Russell Sage Foundation.
- SPIRO, MELFORD E., 1968, "Religion: Problems in Definition and Explanation", en M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, pp. 85-126. Londres: Tavistock.
- SPIRO, MELFORD E., 1967, *Burmese Supernaturalism*. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall.
- STEWART, JULIAN H. y LOUIS C. FARON, 1959, *Native Peoples of South America*. Nueva York: McGraw-Hill.
- STOCKING, GEORGE W., Jf., 1966, "Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective". *American Anthropologist*, 68, pp. 867-882.
- SUMNER, WILLIAM G., 1907, *Folkways*. Nueva York: Atheneum.
- TANNER, NANCY, 1970, "Disputing and the Genesis of Legal Principles: Examples from Minangkabau". *Southwestern Journal of Anthropology*, 26, pp. 375-401.
- TURNER, RALP H. y LEWIS M. KILLIAN, 1957, *Collective Behavior*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- TURNER, VICTOR W., 1967, *The Forest of Symbols*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- TYLER, STEPHEN A., (ed.), 1969, *Cognitive Anthropology*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- TYLOR, EDWARDS B., 1903, *Primitive Culture*, 4.ª ed. rev. John Murray. (Primera edición, 1871.).
- WALLACE, ANTHONY F. C., 1956, "Revitalization Movements". *American Anthropologist*, 58, pp. 264-281.
- WALLACE, ANTHONY F. C., 1961, *Culture and Personality*. Nueva York. Random House.
- WEINREICH, URIEL, WILLIAM LABOV y MARVIN I. HERZOG, 1968, "Empirical Foundations for a Theory of Language Change", en *Directions of Historical Linguistics: a Symposium*, pp. 97-195. Austin: University of Texas Press.
- WHITE, LESLIE, 1949, *The Science of Culture*. Nueva York: Farrar, Straus. (Tr. esp. *La ciencia de la cultura*. Buenos Aires: Paidós).
- WHITING, JOHN W. M. e IRVING L. CHILD, 1953, *Child Training and Personality*. New Haven: Yale University Press.
- WITHERSPOON, GARY J., 1971, "Navajo Categories of Objects at Rest". *American Anthropologist*, 73, pp. 110-127.
- WORSLEY, PETER, 1957, *The Trumpet Shall Sound*. Londres: MacGibbon and Kee.

FUENTES

- TYLOR, E. B., 1871, *Primitive culture* (cap. I). Londres: John Murray and Co.
- KROEMER, A. L., 1917, «The Superorganic», *American Anthropologist*. Washington D.C.
- MALINOWSKI, B., 1931, «Culture» en *Encyclopedie of the Social Sciences*, vol. VI, Nueva York.
- WHITE, L. A., 1959, «The Concept of Culture», *American Anthropologist*. Washington D.C.
- GOODENOUGH, W. A., 1971, «Culture, Language and Society», *American Anthropologist*. Washington D.C.

BIBLIOTECA DE ANTROPOLOGÍA

Dirigida por José R. Llobera

1 Adam Kuper

Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972

2 José R. Llobera (ed.)

La antropología como ciencia

Textos de Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Goodenough, Kaplan, Manners, Pannoff, Rivers, Malinowski, Lewis, Gluckman, Conklin, Leach, Eggan, Murdock, McEwen, Jarvie, Beattie, Tylor, Ipola y Nutini, compilados y prologados por José R. Llobera.

3 J. S. Kahn (ed.)

El concepto de cultura: textos fundamentales

Textos de Tylor, Kroeber, Malinowski, White y Goodenough, compilados y prologados por J. S. Kahn.

En preparación:

A. R. Radcliffe-Brown

El método de la antropología social

Louis Dumont

Introducción a dos teorías de la antropología social

E. R. Leach

Sistemas políticos de las tierras altas de Birmania

M. G. Smith (ed.)

Antropología política

Maurice Goddell (ed.)

Antropología y economía

A. R. Radcliffe Brown y Daryl Forde (eds.)

Sistemas africanos de parentesco y matrimonio

E. E. Evans-Pritchard

Brujería, oráculos y magia entre los azande

E. E. Evans-Pritchard

Los nuer

Antropología y sociología en otras colecciones

Colección Argumentos

Barrington Moore Jr.

Poder político y teoría social

Paolo Caruso

Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan

Claude Lévi-Strauss, Pierre Bordieu y otros

La teoría

Timothy Ralson (ed.)

Los padres fundadores de la ciencia social

Raymond Bellour

El libro de los otros

(Conversaciones con Lévi-Strauss y otros)

E. R. Leach

Un mundo en explosión

Guías alfabéticas

Jean Duvignaud

La sociología

Ediciones de Bolsillo

Cathérine Backès-Clément

Lévi-Strauss. Presentación y antología de textos

Cuadernos Anagrama

E. R. Leach, *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*; Claude Lévi-Strauss, *El oso y el barbero*

Claude Lévi-Strauss, *El futuro de los estudios del parentesco*

Oscar Lewis, *La cultura de la pobreza*; Oscar Lewis, K. S. Karol y Carlos Fuentes, *Pobreza, burguesía y revolución*

Jean-Marie Vincent, *La metodología de Max Weber*; Max Weber, *Fundamentos metodológicos de la sociología*

Julian Pitt-Rivers, *Tres ensayos de antropología estructural*

Marco Ingrosso, *Modelos socioeconómicos de interpretación de la realidad latinoamericana: de Mariátegui a Gunder Frank*

Rodolfo Stavenhagen, Ernesto Laclau, Ruy Mauro Marini, *Tres ensayos sobre América Latina*

Claude Lévi-Strauss, Melford E. Spiro, Kathleen Gough, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*

Claude Lévi-Strauss, *Estructuralismo y ecología*

Bruce G. Trigger, Friedrich Engels, *Sobre el origen del hombre*

Luc de Heusch, *El estructuralismo heterodoxo de Mary Douglas*; Mary Douglas, *Sobre la naturaleza de las cosas*.