

ANTROPOLOGÍA SOCIAL. SEGUNDO PARCIAL

1	TEMA VIII. La escuela Francesa de Antropología: E. Durkheim y Marcel Mauss.....	3
1.1	EMILE DURKHEIM (1858-1917).....	3
1.2	Las fuentes de información que utilizó Èmile Durkheim para sustentar la teoría de la función social	5
1.2.1	INTRODUCCION.....	5
1.2.2	EL TOTEMISMO COMO LA RELIGIÓN MÁS ANTIGUA.....	6
1.2.3	LAS SOCIEDADES HOMOGÉNEAS DE DURKHEIM.....	7
1.2.4	LAS FUENTES DE SU INFORMACIÓN.....	8
1.2.5	LAS COSAS SAGRADAS.....	10
1.2.6	LA SOCIEDAD COMO LA FUERZA DEL CLAN.....	11
1.2.7	CONCLUSIONES.....	13
1.3	MARCEL MAUSS (1872-1950).....	14
1.3.1	INTRODUCCIÓN.....	14
1.3.2	SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA.....	14
2	TEMA IX. La Antropología Norteamericana I: Franz Boas, Kroeber y Lowie:	17
2.1	Franz Boas (1858 - 1942).....	17
2.2	EL PARTICULARISMO HISTÓRICO DE BOAS.....	17
2.2.1	CRÍTICA DEL MÉTODO COMPARATIVO.....	18
2.2.2	¿FUE BOAS ANTIEVOLUCIONISTA?.....	18
2.2.3	PURITANISMO METODOLÓGICO.....	19
2.2.4	RECHAZO DEL FISCALISMO.....	19
2.2.5	RECHAZO DEL MATERIALISMO.....	19
2.2.6	COMBINACIÓN DE LOS INTERESES GEOGRÁFICOS Y PSICOLÓGICOS. RECHAZO DEL DETERMINISMO GEOGRÁFICO.....	19
2.2.7	INFLUENCIA DEL MOVIMIENTO NEOKANTIANO.....	19
2.2.8	WILHELM DILTHEY.....	20
2.2.9	MODERACIÓN DE LA POSICIÓN DE BOAS.....	20
2.2.10	SEGUNDA FASE.....	20
2.2.11	TERCERA FASE.....	20
2.2.12	LAS GENERALIZACIONES DE BOAS.....	20
2.2.13	BOA DETERMINISTA.....	20
2.2.14	ECLECTICISMO.....	21
2.2.15	EL RECHAZO DE LA SISTEMATIZACIÓN.....	21
2.2.16	ERRORES FILOSÓFICOS BÁSICOS.....	21
2.3	OJO QUE TENGO 3 TEMAS SIN NADA SUBRAYADO!!!!!!QUE MORRO.....	21
3	TEMA X. La Antropología Norteamericana II. Cultura y Personalidad	22
3.1	CULTURA Y PERSONALIDAD: LA FASE PREFREUDIANA.....	22
3.2	CULTURA Y PERSONALIDAD: LA FASE FREUDIANA.....	23
3.3	CULTURA Y PERSONALIDAD: NUEVAS TENDENCIAS.....	25

<u>4 TEMA XI. La Antropología Social Británica: (Se preparará por los capítulos III, IV, V, VI, VII, VIII de Antropología y antropólogos: la escuela británica 19221972, de ADAM KUPER. Ed. Anagrama, Barcelona 1973).</u>	<u>26</u>
<u>5 TEMA XII. La Antropología Social Francesa:: (Se preparará por los capítulos I, II, III, VI, VIII, IX, XIV, XV, XVI, XVII y XVIII de la obra Antropología Estructural Mito. Sociedad. Humanidad, de C. LÉVISTRAUSS, publicada por Siglo XXI Ed., Madrid 1979).</u>	<u>26</u>
<u>6 TEMA XIII. La Nueva Etnografía.....</u>	<u>27</u>
<u>7 TEMA XIV-XV. Materialismo cultural I y II</u>	<u>29</u>

1 TEMA VIII. La escuela Francesa de Antropología: E.

Durkheim y Marcel Mauss

1.1 EMILE DURKHEIM (1858-1917)

E. Durkheim fue el fundador de la escuela francesa de sociología, es uno de los pocos clásicos de la Sociología y de las Ciencias Humanas que no han cesado de ser citados y criticados copiosamente. Su espíritu polivalente se interesa por las innumerables facetas de la complejidad de los grupos, instituciones y sociedades que obran a lo largo de la historia. Positivista, afirmaba que la sociología debía estudiar la sociedad como realidad espiritual singular, cuyas leyes son distintas de las leyes de la psique del individuo. Toda sociedad, según él, se basa en representaciones colectivas de valor general; el hombre de ciencia se ocupa de hechos sociales y representaciones colectivas (derecho, moral, religión, sentimientos, costumbres, &c.) impuestas con carácter forzoso a la conciencia humana por el medio social. Durkheim explicaba el desarrollo de la sociedad por tres factores: densidad de población, desarrollo de las vías de comunicación y conciencia colectiva.

Toda sociedad se caracteriza por la solidaridad social.

- En la sociedad primitiva, la solidaridad era «mecánica» y se basaba en el parentesco de sangre.
- En el mundo moderno, la solidaridad es «orgánica» y se basa en la división del trabajo, es decir, en la colaboración de clases en pro de la obtención de los medios de existencia.

Durkheim consideraba que uno de los aspectos importantes de la vida social es la religión. Cambiando sus formas en función del desarrollo de la sociedad, la religión existirá mientras exista el hombre, pues en ella la sociedad se diviniza a sí misma.

Sus estudios rigurosos sobre los problemas que afectan a los seres humanos, presentan siempre un esfuerzo teórico aliado a la búsqueda de soluciones prácticas, en un empeño fundamental por integrar dos grandes objetivos: - Considerar los hechos sociales como cosas, estudiarlos de manera positiva, como se tratan las cuestiones técnicas, biológicas o médicas. Estudiar la vida social de manera normativa, como se tratan las cuestiones filosóficas, morales y religiosas. Las ciencias del hombre que trata de desarrollar Durkheim tiene por misión revelar toda la realidad del ser humano, una realidad constituida por hechos materiales pero que no puede existir sin una relación constante a un ideal moral y a una fundamentación trascendente. Este empeño por integrar ambas perspectivas, constituye sin ninguna duda la principal fuerza de la obra durkheimiana, así como el principal obstáculo que ha impedido a sus discípulos continuar su obra y el principal blanco de sus numerosísimos comentadores críticos.

Durkheim tuvo la originalidad de rodearse de colaboradores de talento en un plano multidisciplinar. La obra durkheimiana comprende un conjunto de trabajos que cabría resumir en siete puntos básicos:

1. La solidaridad social. El primer trabajo importante, comenzado en 1884 y defendido como tesis doctoral, fue publicado con el título de La división del trabajo social (1893). Se

trata de uno de los libros considerados entre los más importantes de la historia de la sociología. Su objetivo central es doble:

- a. Explicar el nacimiento del mundo moderno por medio de los conceptos de división del trabajo y de derecho represivo o retributivo,
- b. Criticar su viabilidad estableciendo la relación deseable y necesaria entre conocimiento positivo y juicio normativo.

2. El afincamiento de la sociología. En sus escritos de juventud, Durkheim estudia críticamente los precursores de la sociología (Montesquieu y Rousseau, Saint-Simon y Comte, Spencer y Espinas) y concentra sus análisis sistemáticos sobre la sociología de la familia. Junto a la división del trabajo, dos grandes obras lanzan definitivamente la sociología durkheimiana.

- a. Las reglas del método sociológico (1895), un nuevo discurso del método que define los principios epistemológicos de una ciencia positiva destinada a sobrepasar los estudios abstractos de los precursores y a abordar el conocimiento concreto de las sociedades humanas, "sea para exponer hechos, sea para orientar su curso".
- b. El suicidio (1897), un estudio sociológico eminentemente estratégico destinado a probar que un fenómeno tenido por puramente individual puede explicarse como hecho social profundamente dependiente del grado de integración de las instituciones sociales (religión, economía, familia).

3. La educación y la pedagogía. Hablando siempre como sociólogo, Durkheim enseñó toda su vida la pedagogía, "cosa eminentemente social". Sus cursos sobre la Historia de las teorías de la educación y la educación intelectual en la escuela primaria han sido conservados solamente en parte. Su artículo "Educación", publicado en el Nuevo Diccionario de Pedagogía y de Instrucción Primaria (1911), constituye un resumen de su teoría de la educación. Sus grandes cursos de Burdeos y de París sobre la educación moral y sobre la Evolución de la pedagogía en Francia (de los orígenes al renacimiento y de éste a nuestros días), fueron publicados en 1925 y en 1938 respectivamente. El arte y la ciencia y de la pedagogía tienen para Durkheim unos objetivos muy precisos: "ejercitarse a pensar distintamente, sentir la infinita riqueza de la realidad, desarrollar un verdadero espíritu humanista".

4. La economía, la política y el derecho. Dos grandes trabajos concentran la atención de Durkheim sobre estos importantes elementos de la vida social. El socialismo (1828, póstumo) comprende su curso sobre la historia del socialismo y del comunismo, que partiendo de la filosofía económica, jurídica y política del s.XVIII y estudiando en particular la obra saint-simoniana, lleva a una posición eminentemente crítica: "no hay en la historia una crisis tan grave como la que atraviesan actualmente las sociedades europeas". Las lecciones de sociología. Física de las costumbres y del derecho (1950, póstumo) recoge diversos fragmentos de sus cursos divididos en dos partes: las solidaridades de grupo (la moral profesional y la moral cívica) y las solidaridades universales (El respeto de la vida y el derecho de propiedad). Estos estudios son una invitación a comprender los mecanismos que rigen la vida social para poder tratar los problemas humanos de la sociedad contemporánea.

5. La moral. Un tema constante y una evidente frustración. Desde los comienzos, la conclusión de La división del trabajo social daba el tono claramente: "En una palabra,

nuestro primer deber, hoy, es construir una moral". Aparte de diversas consideraciones de circunstancia como *La ciencia de la moral en Alemania* (1887), *La determinación del hecho moral* (1906), *Juicios de valor y juicios de realidad* (1911), Durkheim no pudo producir la gran obra que preveía su "Introducción a la moral" escrita justo antes de su muerte. Esta última indicaba tres grandes temas, el concepto de moral, el papel del moralista y, sobretodo, la concepción y el desarrollo del método propio a una ciencia de la moral para nuestro tiempo.

6. La filosofía. A diferencia de M. Weber, cuya formación de base son la historia y el derecho, y al igual que Marx, Durkheim comienza su vida intelectual con el estudio de la filosofía (en particular Kant y los clásicos del humanismo francés). Es más, buena parte de sus artículos serán publicados en revistas especializadas en esta disciplina, como "Representaciones individuales y colectivas" (*Revista de metafísica y moral*, 1898). Este trabajo, que prelude justamente su principal aporte filosófico sobre los fundamentos de una teoría sociológica del conocimiento, será desarrollado en su obra de madurez *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) del cual desarrollaré el *Análisis del fenómeno religioso: Origen, vivencia y transformación*.

7. La Religión. Profundamente influido por su educación en la tradición judía y por su constante en "la religión de la humanidad" (Saint-Simon, Comte), el autor *De las formas elementales de la vida religiosa* presenta un monumento intelectual destinado a probar la función decisiva del sentimiento religioso. "La religión consiste en creencias y en prácticas relativas a las cosas sagradas". Comprender la religión como relación con lo sagrado, sin relación necesaria con los conceptos de divinidad y de más allá, tiene una importancia extrema para la ciencia del hombre: saber, en efecto, que la experiencia religiosa no es un fenómeno especializado vivido solamente por determinados individuos y culturas, sino un fenómeno universal. ¿Por qué universal? Porque en toda ocasión, en todo tiempo, en toda civilización y en toda cultura, tradicional o moderna, los seres humanos necesitan una orientación trascendente, una relación con una realidad absoluta o sagrada que les permita fundar y desarrollar su búsqueda de identidad personal y colectiva. La religión es en fin de cuentas una experiencia en sí respetable; una experiencia real y no el fruto de un puro acto imaginativo; una experiencia cuyo objeto de culto no tiene un carácter hipotético, sino sustantivo, puesto que la causa objetiva, universal y eterna de la religión es la humanidad. Así, una tarea clave de la ciencia del hombre es descubrir concreta y críticamente cómo los diferentes grupos humanos sacralizan las dimensiones individuales y colectivas que les constituyen.

1.2 Las fuentes de información que utilizó Émile Durkheim para

sustentar la teoría de la función social

1.2.1 INTRODUCCION.

Los estudiosos de las Ciencias Sociales encuentran en las teorías de Émile Durkheim los fundamentos más firmes de la Sociología (disciplina que el mismo Durkheim nombra como Sociología Comparada). Estas ideas sobre la función y estructura dentro de las

sociedades, ideas que las escuelas funcionalistas actuales todavía manejan, las desarrolla Émile Durkheim teorizando sobre la información que ha sido previamente recopilada por varios observadores de las tradiciones australianas.

Se realiza un análisis de las ideas principales que Durkheim ha creado en base de esos observadores, profundizando en las fuentes de la información y en el uso que el mismo Durkheim hace de ellas para lograr sus planteamientos finales.

Émile Durkheim, en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa*, se propone estudiar la religión más primitiva y más simple que se conoce para entender la naturaleza religiosa del hombre. Al hablar Durkheim de religión, infiere que todo ser humano tiene religión, y propone que ha habido una evolución en la religión donde se modifican las estructuras pero quedan intactas las funciones, porque "todas las religiones responden a las mismas necesidades, desempeñan el mismo papel, dependen de las mismas causas." Por eso, dice, "todas las religiones son comparables, y ya que son todas especies de un mismo género, hay necesariamente elementos esenciales que les son comunes, y estos elementos permanentes son los que constituyen lo que hay de eterno y de humano en la religión." Con estas ideas de que la religión cumple una función social, de que es verdadera, y de que debe existir la misma función en todas las religiones, Durkheim está yendo en contra del pensamiento de la época.

Durkheim se basa en el supuesto de que "los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho de sí mismo y del mundo son de origen religioso." Entonces, "si estas categorías son de origen religioso, deben participar de la naturaleza común a todos los hechos religiosos, y deben ser, como cosas sociales, productos del pensamiento colectivo. Para poder interpretarlas, debe tomarse en cuenta que la sociedad, como una realidad, es un reino natural, pero mucho más complejo, y que el ser humano ha forjado esas categorías acumulando lo mejor de su capital intelectual, resumiendo en ellas toda una parte de la historia de la humanidad."

Para Durkheim, "los fenómenos religiosos se ubican naturalmente en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan un mismo carácter común y suponen una clasificación de las cosas en: 1) Profano y; 2) Sagrado." De esta clasificación Durkheim va a resolver un problema filosófico, que es el origen de las categorías abstractas, y va a preguntarse cómo el hombre ha podido clasificar el mundo en profano y sagrado, respondiendo que empieza con la experiencia religiosa, donde el grupo es más fuerte que el individuo. En esta experiencia religiosa los individuos que lo componen se sienten ligados unos a otros por el solo hecho de tener una fe en común, teniendo como substrato un grupo definido.

Pero para encontrar estas funciones inherentes a toda religión, Durkheim va a buscar el sistema religioso más remoto y más simple, porque las "civilizaciones primitivas constituyen casos privilegiados por ser casos simples, donde hay una reducción de diferencias y variaciones en una uniformidad intelectual y moral."

1.2.2 EL TOTEMISMO COMO LA RELIGIÓN MÁS ANTIGUA.

Analizando las teorías religiosas que se creían más antiguas, examina primeramente que en el animismo, "la idea del alma habría sido sugerida al hombre por el espectáculo de la doble vida que lleva normalmente en estado de vigilia, por una parte, y durante el sueño por la otra, relacionando la muerte a una especie de sueño prolongado. Ya que el culto a los

mueritos no es primitivo, el animismo carece de base," debate Durkheim, "pues la religión, entonces, no sería más que un sueño sistematizado y vivido, pero sin fundamento en lo real."

Luego pasa a analizar que en el naturismo, "los variados espectáculos que la naturaleza ofrece al hombre le parecen cumplir todas las condiciones necesarias para despertar inmediatamente en los espíritus la idea religiosa. El curso de la naturaleza es tan uniforme," argumenta Durkheim, "que no podría producir fuertes emociones, y que de ninguna manera podría haber creado en el hombre las categorías de lo sagrado y lo profano." Por último, debate Durkheim, "las grandes potencias naturales han sido divinizadas tardíamente, pues los primeros seres a quienes se dirigió el culto, fueron humildes vegetales o animales."

Ni naturistas ni animistas explican la gran oposición entre lo profano y lo sagrado. Estos dos cultos, para Durkheim, son formas derivadas de uno más fundamental y más primitivo: el Totemismo, proponiéndolo como la primera etapa de la sociedad. El totemismo, dice Durkheim, presenta una gran difusión geográfica, y tiene que ver con los sistemas de parentesco más primitivos y que se reúnen alrededor de un tótem: el clan.

Las sociedades de donde va a partir su análisis, por considerarlas las más primitivas y homogéneas, son las tribus australianas. Durkheim considera que "las sociedades australianas son perfectamente homogéneas, porque los cuadros de la organización social son los mismos y designados, a veces, con nombres idénticos." Aunque las tribus indígenas de América del Norte también tienen esa homogeneidad," dice Durkheim, "que es la organización basada en clanes, considera que son variedades de un mismo tipo en momentos sucesivos de una misma evolución," aunque sitúa en una fase más adelantada las tribus de América del Norte, dice que "para comprender bien una institución, a veces su significación verdadera aparece con mayor nitidez cuando está plenamente desarrollada. Permite también ligar al totemismo con las formas religiosas que se han seguido y marcar su lugar en el desarrollo histórico."

Debemos detenernos y analizar un poco este punto sobre la organización social y su homogeneidad, pues es de donde Durkheim va a partir y va a sustentar todo su análisis. Durkheim debate a Frazer cuando este último realiza un compendio donde compara todos los ritos totémicos en diversas partes del mundo, "porque una comparación necesita que las sociedades se asemejen," dice Durkheim, "que sean variedades de una misma especie. Sólo puede haber comparación cuando se trata de un mismo tipo social." Cabe preguntarse, entonces, si realmente las sociedades australianas y las de América del Norte son un mismo tipo de organización.

1.2.3 LAS SOCIEDADES HOMOGÉNEAS DE DURKHEIM.

Los aspectos que Durkheim utiliza para decir que hay homogeneidad son: 1) Los cuadros de la organización, constituidos por dos fratrías que comenzaron por ser dicotómicas y; 2) La estructura social basada en clanes, siendo el clan esencialmente una reunión de individuos que llevan el mismo nombre y que se reúnen alrededor de un mismo signo o emblema. El clan se caracteriza por dos rasgos esenciales: 1) "Los individuos que lo componen se consideran unidos por un vínculo de parentesco no necesariamente consanguíneo, dado este parentesco por un nombre, pero reconociéndose deberes que incumben a los parientes;" 2) "El nombre está dado por una especie determinada de cosas materiales con las cuales cree mantener relaciones muy particulares, llamada tótem."

De entre todos los autores en que Durkheim se basa para conjeturar la homogeneidad de las sociedades australianas, resaltan Spencer y Gillen, Strehlow y Howitt. Howitt y Strehlow concuerdan con Durkheim, pero no Spencer y Gillen, que en su "Native Tribes of Central Australia" se oponen a considerar una homogeneidad en las sociedades australianas. Dos aspectos son importantes a este respecto: 1) La homogeneidad de las sociedades australianas desde los parámetros de Durkheim y 2) La credibilidad de los autores en los que se basa Durkheim.

El primer punto, la homogeneidad que no concuerda con lo que Spencer y Gillen observaron, se puede deber a un simple sistema de clasificación, como lo supone Rodney Needham al comentar a Durkheim en su "Primitive Classification", que la terminología de fratría o de clase no es adoptada por todos los autores, y que algunos utilizan el término clase, como lo dicen abiertamente Spencer y Gillen (S&G pág 59) en vez de fratría o mitad (moietie), y aunque Durkheim no dice que prefiere el de fratría para distinguirlo del término clase matrimonial en "Las Formas Elementales de la Vida Religiosa", sí lo hace en su "Primitive Classification."

De todos modos, si se acepta la idea de homogeneidad en Australia, estos aspectos se están refiriendo solamente a las sociedades australianas, y hay que indagar si de todos modos los cuadros de la organización y la estructura social basada en clanes sirven para comparar a las sociedades de América del Norte, a las que Durkheim considera en una etapa evolutiva más desarrollada. Otro punto resaltante que pone en duda el tipo de comparaciones entre sociedades, es que a lo largo de todo el libro "Las Formas Elementales de la Vida Religiosa", Durkheim hace también comparaciones con su propia cultura europea que lo hacen caer, como ya lo notó Silvia G A Sánchez, en interpretaciones influenciadas por su propio contexto. Como se ve, Durkheim no escapa de la feroz crítica que él mismo hace al compendio de comparaciones de Frazer, sino que compara sociedades que no son del todo homogéneas ni aptas para una comparación, y esto nos lleva al siguiente punto, relacionado con la credibilidad de la información en la que Durkheim se basa para hacer sus especulaciones.

1.2.4 LAS FUENTES DE SU INFORMACIÓN.

Durkheim va a recopilar su información de varios autores, pero con mayor énfasis, para hacer una comparación de las sociedades australianas, se va a basar en Howitt, en Strehlow y en Spencer y Gillen, y hay que resaltar en este punto que los autores van a discrepar en cuanto a la información recopilada. Ante tal disyuntiva, Durkheim va a seleccionar la información que tenga mayor credibilidad o que se amolde a las ideas que quiere comprobar. Esta selección e interpretación se deja ver a lo largo de su libro en el uso de sus fuentes y más abiertamente cuando Durkheim mismo da su opinión acerca de los autores que va a utilizar.

Primeramente de Howitt, de quien dice "da un cuadro de la organización social de los pueblos y empieza a estudiar el totemismo, dándolo como solidario de una organización social determinada: la que tiene como base la división de la sociedad en clanes. Howitt y

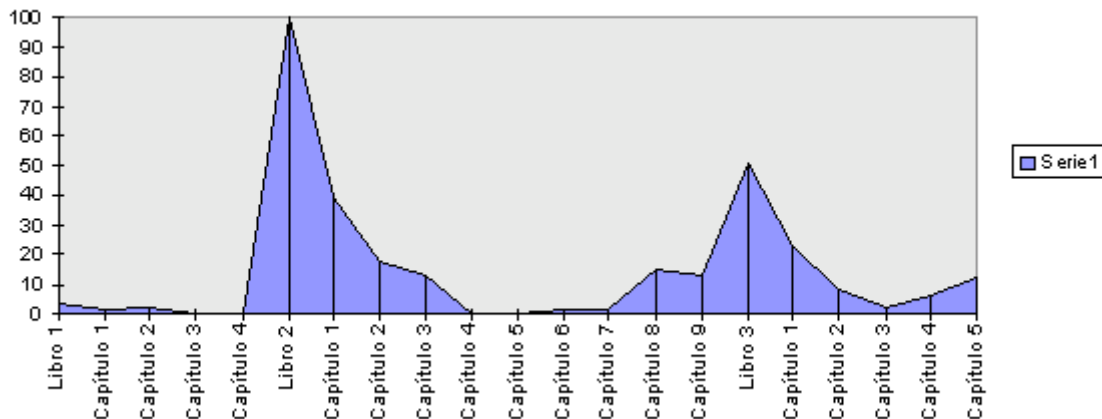
Fison comprueban la existencia del mismo sistema social en Australia que Morgan, en 1877 hacía ver en las tribus indígenas americanas."

De Strehlow, dice Durkehim, "hablante de la lengua de esos pueblos, aporta gran número de mitos totémicos y cantos religiosos brindados en su texto original muchas veces, y a pesar de que diverge en detalles con Spencer y Gillen, no hay que exagerar su importancia en divergencias, pues completan, rectifican y precisan las observaciones de Spencer y Gillen."

Por último, dice de Spencer y Gillen que "descubrieron, en parte, un número bastante considerable de tribus donde han visto practicar un sistema religioso completo donde las creencias totémicas forman la base y constituyen la unidad, llenando un vacío porque no se había visto todavía funcionar en su integridad una religión totémica. Estimulan, por otra parte, la especulación. Sus datos están presentados en forma sistemática útil, pero sus resultados fueron comentados, discutidos e interpretados de todos modos."

Nos ocuparemos del libro "The Native Tribes of Central Australia" de Spencer y Gillen y del uso que Durkheim hace de ellos a lo largo de su obra porque constituyen el único material disponible para este análisis.

En un análisis sistemático, Durkheim utiliza un aproximado de 155 citas de Spencer y Gillen distribuidas, como lo muestra el gráfico, a través de sus tres libros de la manera siguiente: 3 citas para el libro primero, 100 citas para el libro segundo y 53 citas para el libro tercero.



Analizando 42 citas del libro segundo para comprobar el uso que Durkheim hizo de ellas, se encontró con que el 52 % de las citas no concordaban o concordaban dudosamente con las ideas que Durkheim proponía dentro de su libro. Y más de la mitad de citas utilizadas errónea o discordantemente es una cantidad que hace pensar seriamente en la credibilidad del autor.



Para Silvia G. A. Sánchez, una de las razones principales de esta incongruencia se debe a los prejuicios de la propia sociedad de Durkheim que le hizo interpretar de acuerdo a sus propias concepciones lo que leía de Spencer y Gillen. Esta idea que propone Silvia G. A. Sánchez es cierta y está visible a lo largo de todo el libro de Durkheim y se puede verificar en las interpretaciones que hace Durkheim de las diferentes citas de Spencer y Gillen.

Ahora bien, otro factor se hace evidente a lo largo del libro y tiene que ver también con la interpretación que hace Durkheim del material de Spencer y Gillen, y es la credibilidad que hay en su información. Para el caso de la homogeneidad de las tribus australianas, por ejemplo, el esquema de Durkheim está sustentado en:

- Clase Matrimonial A Clan A
- Fratría I Clan B
- Clase Matrimonial B Clan C, etc.
- Clase Matrimonial A Clan D
- Fratría II Clan E
- Clase Matrimonial B Clan F, etc.

La manera en como se adquiere el tótem puede ser por tres reglas diferentes, basándose Durkheim para los casos 1 y 2 en Howitt y para el caso 3 en Spencer y Gillen: 1) Por derecho de nacimiento se le da al niño el tótem de su madre; 2) En otras partes se da por línea paterna y; 3) El de un antepasado mítico.

Se puede apreciar que está dando más credibilidad a Howitt para su clasificación social, aunque reconoce otros aspectos que pudieron escapársele cotejándolos con Spencer y Gillen. Además, Durkheim va a decir que los procedimientos son relatados de forma distinta por los observadores, y esto nos lleva a cuestionar no solamente el uso que Durkheim hace de la información, sino la información misma de la que está tomando los datos para especular sobre ella.

Durkheim propone que el tótem del clan es una especie derivada del tótem de la fratría, el cual es como un género, y que la fratría es "un grupo de clanes que están unidos entre sí por vínculos particulares de fraternidad y donde se llega a ver en la fratría un antiguo clan desmembrado, siendo los clanes actuales producto de ese desmembramiento." De esto dice Durkheim que los clanes se derivan de una sola fratría y excepcionalmente de dos, utilizando a Spencer y Gillen como esa excepción de que los clanes se derivan de dos fraternías, y una vez más volvemos a encontrar discrepancias entre los autores.

Las clases matrimoniales son otro grupo secundario colectivo con el que se designan subdivisiones de la fratría, regulado su funcionamiento por las siguientes reglas: 1) En cada fratría, cada generación pertenece a una clase distinta que la generación inmediatamente precedente y; 2) Los miembros de una clase no pueden contraer matrimonio más que con

una sola de las clases de la otra fraternidad, pero como no tienen emblemas, Durkheim no los considera como tótems, basándose para esta información en Roth y Palmer.

Este uso de información es de gran importancia, porque Durkheim no solamente va a ver en la organización social primitiva los orígenes de las religiones primitivas (entendiendo orígenes como el estado social más simple que se conoce actualmente), sino que de esta organización social, va a derivar la fuerza que da vida al sentimiento religioso. Como ya se vio, y se seguirá mostrando, Spencer y Gillen tienen mayor credibilidad en cuanto a que observan y describen rituales detalladamente. No obstante Durkheim va a darle prioridad a Howitt en cuanto a situaciones de organización social.

1.2.5 LAS COSAS SAGRADAS.

Para Durkheim, entonces, tres categorías de cosas se reconocen como sagradas: 1) El emblema totémico; 2) La planta o el animal cuyo aspecto reproduce el emblema y; 3) Los miembros del clan.

Para el emblema totémico se apoya en Fison y Howitt, confirmado por Swanton y Boas en África, que sostienen que el tótem es el blasón de un grupo, impreso de muchas maneras y en muchos objetos, del mismo modo impreso en la carne, siendo este último modo de representación el más importante, donde el indígena mismo tiene conciencia de que las deformaciones tienen por objeto darle, al menos convencionalmente, el aspecto de su tótem. Confirmando esta información en Spencer y Gillen, se va a dar cuenta de que estos dibujos totémicos utilizados en ocasiones mucho muy especiales son representativos del tótem, pues son abstracciones del mismo y denotan un orden muy alto de sacralización. Para él, estas decoraciones totémicas le permiten inferir que ellas mismas son el tótem en ceremonias religiosas, que son una etiqueta colectiva y que en relación con esto las cosas se clasifican en sagradas y profanas. Como se ve, la comparación ya se extendió no solamente a los indígenas de América del Norte, sino también a datos recogidos en África.

Va a analizar los objetos que llevan impreso este emblema para confirmar su conjetura de que el emblema los vuelve sagrados, tomando la información de los rituales de Spencer y Gillen y comparándola con Strehlow y Howitt, estudiando tres objetos principales: 1) Los instrumentos llamados churingas (Spencer y Gillen) o tjurungas (Strehlow); 2) El nurtunja y; 3) El waninga, que deben los tres su naturaleza religiosa al hecho de que llevan sobre sí el emblema totémico.

Y ya que los dibujos que representan al tótem despiertan sentimientos religiosos, pasamos al segundo punto de cosas sagradas: la fuente de inspiración de estos dibujos, que tienen la misma propiedad de despertar sentimientos religiosos, y que en su mayoría son plantas y animales que, como sirven para la alimentación, en su carácter totémico se prohíbe comerlas, y a la interdicción de comer, se agregan otras más, como la de matar, de cortar si se trata de una planta y, en raros casos donde el totemismo está alejado de su forma original, hasta de tener contacto con el tótem, aunque, por las descripciones de los rituales de Spencer y Gillen, Durkheim se percata de que estas prohibiciones alimenticias nunca han sido absolutas, reguladas por casos de necesidad, pueden romperse de vez en cuando, por lo que va a inferir que las figuras de todo tipo que representan al tótem están rodeadas de un respeto sensiblemente superior al que inspira el mismo ser cuya forma reproducen esas figuraciones: las imágenes del ser totémico son más sagradas que el ser totémico mismo.

La tercera y última categoría de lo sagrado está representada por el miembro del clan. Basándose en Spencer y Gillen y en Strehlow, Durkheim ve en la construcción de los mitos la manera de establecer entre el hombre y el animal totémico relaciones genealógicas que hagan al hombre pariente de su tótem. Y por esta comunidad de origen, representada de diferentes maneras dependiendo de los mitos recogidos de cada autor, se cree explicar su naturaleza, aunque hay excepciones donde, de cualquier manera, el hombre participa de la naturaleza del animal.

Esta información le va a llevar a Durkheim a suponer que el hombre tiene también algo de sagrado, difundido por todo su organismo, sobretudo en la sangre y en el cabello, como lo hacen ver Spencer y Gillen. "Este principio no difiere específicamente de aquel que hace al carácter religioso del tótem" dice Durkheim, apoyado en los mismos autores, sin embargo, hay una jerarquización en la dignidad religiosa del individuo.

1.2.6 LA SOCIEDAD COMO LA FUERZA DEL CLAN.

Las creencias que se acaban de examinar son de una naturaleza manifiestamente religiosa, ya que implican una clasificación de las cosas en sagradas y profanas. Se ha visto también que en cuanto a ritos y descripción de rituales y de objetos rituales, se apoya fuertemente en Spencer y Gillen. Además, va a enfatizar Durkheim, "es la religión más primitiva que se pueda observar actualmente, y que haya existido jamás. Inseparable de la organización social basada en clanes, que es la más simple que se conoce. Su unidad resulta de que tienen un mismo nombre y un mismo emblema, de que comulgan con el mismo culto totémico."

No obstante, el riesgo nuevamente dentro de este análisis es que las categorías esenciales del pensamiento, afirma Durkheim, "son el producto de factores sociales. Hay incluso casos donde se ve esta inspiración dicotómica: las dos fraternidades, por ejemplo. Esta oposición se ha extendido a las personas y el contraste lógico ha derivado en una suerte de conflicto social. Y para formar estas clasificaciones se ha reunido junto con el animal totémico, lo más relacionado con él." Durkheim propone entonces, que la construcción de este modelo en las sociedades australianas surgió "de la asociación de los hombres mismos, pues en la sociedad misma existen superiores, inferiores e iguales. Se han tomado de la sociedad y se han proyectado a la misma representación del mundo."

Ahora bien, más implicaciones en relación con la organización social son visibles cuando Durkheim nos dice que "el culto de cada tótem tiene su centro en el clan, pero los diferentes cultos totémicos de otros clanes dentro de una misma tribu se implican mutuamente: son las partes de un mismo todo, los elementos de una misma religión. Para formarse una idea adecuada del totemismo, hay que considerar a la tribu en su totalidad."

Hasta ahora, para Durkheim "el totemismo pone en primera fila las representaciones figuradas del tótem, luego vienen los animales o los vegetales, y por último los miembros del clan. Ya que todas tienen el mismo título de sagradas, su carácter religioso no depende de ningún atributo particular que las distingue de las otras." No se puede deslindar del análisis que hace Durkheim a cada autor que maneja, pero sí se puede sentir cierta tendencia,

dentro de los debates que se manejan entre autores, a distinguir y jerarquizar la información de acuerdo con la credibilidad que hace de cada uno.

De las ideas anteriores va a desprenderse la argumentación final donde el dios del clan es la misma sociedad, generado por ella misma y perpetuado por el ritual, donde la existencia eterna del dios se da por la continuidad de la vida social. La manera en como Durkheim va a presentar sus especulaciones marcan una fuerte tendencia a comparar la información australiana con las ideas de su propia sociedad.

De modo que ya que no se puede descender más allá del totemismo, dice Durkheim, "se encuentra la noción inicial de la que se deriva la idea de principio totémico, que es la primera forma de la noción de fuerza. El culto se dirige, en realidad, a un principio común, que es una especie de fuerza anónima e impersonal que se encuentra en cada uno de los seres sin confundirse con ninguno de ellos. El australiano no se representa esta fuerza personal bajo su forma abstracta, sino que por varias causas la concibe bajo la especie de un animal o de un vegetal. El término fuerza no es metafórico, sino una fuerza material que engendra mecánicamente efectos físicos. El principio totémico es, al mismo tiempo, una fuerza material y una potencia moral, transformada con facilidad en una divinidad."

No es, pues, la naturaleza intrínseca del clan la que destinaría a llegar a un objeto de culto. Porque el tótem es un símbolo, una expresión material de dos cosas diferentes: 1) La forma exterior de lo que hemos llamado el principio o el dios totémico y; 2) Es el símbolo de esa sociedad determinada que se llama el clan. Y si es a la vez símbolo del dios y de la sociedad, es porque los dos son uno solo. El dios del clan, el principio totémico, no puede ser, pues, otra cosa que el clan mismo, pero hipostasiado y representado a la imaginación bajo las especies sensibles del vegetal o del animal que sirve de tótem.

Durkheim infiere que esta apoteosis surgió, de una manera general, dentro de la sociedad, porque, dice "no hay duda de que una sociedad tiene todo lo que necesita para despertar en los espíritus por la sola acción que ejerce sobre ellos, la sensación de lo divino; pues ella es a sus miembros lo que un dios a sus fieles. Pues la sociedad, también, mantiene en nosotros la sensación de una perpetua dependencia, porque nos sujeta a reglas de conducta y de pensamiento., pero esto no nos determina, sino el modo con que nos representamos a aquel que nos la recomienda o prescribe."

La vida de las sociedades australianas pasa alternativamente por dos fases diferentes: 1) Cada familia vive entonces por su lado, sobreviviendo y; 2) En una fiesta o corrobóri. Es decir, se pasa de lo profano a lo sagrado. El primero es aquel donde arrastra languideciente su vida cotidiana, el otro, donde llega a un estado de exaltación en que ya no se reconoce más.

Ya que la fuerza religiosa no es otra cosa que la fuerza colectiva y anónima del clan, y ya que ésta sólo es representable a los espíritus bajo la forma del tótem, el emblema totémico es como el cuerpo visible del dios.

Pero el clan, como todo tipo de sociedad, sólo puede vivir en y por las conciencias individuales que lo componen, sólo puede realizarse en ellos y por ellos; en este sentido, el emblema es inmanente a los individuos y ellos se la representan necesariamente como tal.

Pero si el principio totémico tiene su sede en una especie animal o vegetal determinada, no podía quedar localizado allí. El carácter sagrado es, en sumo grado contagioso, se extiende del ser totémico a todo lo que pertenece a él de cerca o de lejos hasta que el mundo entero se encontró repartido entre los principios totémicos de la misma tribu.

Finalmente el hombre, en cambio, ve la perpetuidad de la vida del grupo en la noción de alma. Los individuos mueren, pero el clan sobrevive. Las fuerzas que constituyen su vida deben tener, pues, la misma perpetuidad. Pues si el grupo no es inmortal en el sentido absoluto de la palabra, es cierto sin embargo que dura por encima de los individuos y que renace y se reencarna en cada generación nueva.

1.2.7 CONCLUSIONES

Hasta ahora se ha visto cómo Durkheim se apoya en una idea de homogeneidad social un tanto dudosa cuando se empieza a ver que analiza sociedades que podrían no ser tan homogéneas como él supone. Quizá se podría decir que el mismo Durkheim se incluye en la crítica que él hace de Frazer, al llevar sus comparaciones incluso a su propia sociedad, de la cual se va a ver prejuiciado al analizar los datos etnográficos. Por otra parte, ya que se apoya en la organización social para hacer sus conjeturas, toda su construcción conjetural se pone en riesgo también.

No obstante, se puede percibir a lo largo de la obra, que Durkheim realiza un uso específico de cada autor para sustentar las diferentes especulaciones que va a hacer de cada uno de ellos, dando un mayor uso de las fuentes, en el caso de Spencer y Gillen, como ya se vio, para detallar rituales de donde va a hacer sus conjeturas, en el caso de Howitt para fundamentarse en la organización social y en el caso de Strehlow, por último, para comprobar la veracidad de las observaciones de Spencer y Gillen. Esto abre una doble discusión, pues por una parte se muestran debates entre autores que se enfocan a resaltar y a profundizar distintos rubros de una misma sociedad, y al mismo tiempo cuestiona la información recopilada por esos autores.

De tal forma, si la información de distintos autores resulta un tanto discrepante en algunos puntos, y si esta información hace dudar por las divergencias, con mayor razón se empieza a dudar de la interpretación que Durkheim hace de ellas para dar sus especulaciones. Además, Durkheim va a decir que los procedimientos son relatados de forma distinta por los observadores, y es visible a lo largo del libro que algunas descripciones no concuerdan del todo y llegan a ser hasta opuestas, lo que nos lleva a cuestionar no solamente el uso que Durkheim hace de la información, sino la información misma de la que está tomando los datos para especular sobre ella, y en cierta manera, puede ser hasta un llamado para que los datos etnográficos se recojan con el mayor de los cuidados para presentar una información con la menor distorsión posible de la realidad.

La importancia de "Las Formas Elementales de la Vida Religiosa" no se va a discutir, entonces, en términos de filosofía ni de los debates que produjo cuando se escribió, porque los aportes de Durkheim a la ciencia social han sido de gran valor, sino en función del llamado hacia una recopilación de información con bases verdaderamente creíbles.

1.3 MARCEL MAUSS (1872-1950)

1.3.1 INTRODUCCIÓN

Sociólogo y antropólogo francés. De gran relevancia por sus aportes teóricos al estudio comparativo de las estructuras sociales y de las formas de intercambio.

Mauss era el sobrino de uno de los fundadores de la sociología moderna, Emile Durkheim, de quien recibió una importante influencia intelectual y con quien colaboró en *L'Année Sociologique*, una prestigiosa revista científica en cuya dirección sucedería a Durkheim.

La obra de Mauss posee una enorme importancia ya que si bien nunca llevó a cabo un trabajo de campo, su trabajo contribuyó notablemente a la consideración de la etnología por parte de psicólogos, sociólogos y filósofos. La amplitud de sus conocimientos y su familiaridad con las características lingüísticas y etnográficas de numerosas sociedades se constituyeron en fuente de inspiración y de temas de investigación para muchos de sus alumnos. Sus puntos de vista acerca de la teoría y los métodos de la etnología dejaron una profunda huella en la historia de la antropología al influir de manera decisiva en la obra de especialistas tan destacados como A.R. Radcliffe-Brown, Claude Lévi-Strauss y E.E. Evans-Pritchard, entre otros.

Además de su estrecha colaboración como asistente de Durkheim en diversos trabajos, especialmente en «El suicidio», entre los primeros aportaciones de Mauss destaca *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899). No obstante, su obra más importante es el *Essay sur le don* (1925), un trabajo fundacional de la antropología moderna. En esta obra, que se ocupa principalmente de las formas de contrato e intercambio en Melanesia, Polinesia y el noroeste de América del Norte e investiga en detalle los aspectos religiosos, legales, económicos y mitológicos relacionados con los actos de dar, recibir y devolver.

Además de establecer claramente su punto de vista acerca del trabajo etnográfico, desde su publicación, esta obra se ha considerado uno de los mejores ejemplos de investigación etnográfica, al considerar un fenómeno social específico y estudiarlo en su integridad. La amplitud de los intereses científicos de Marcel Mauss se manifiesta en la colección de ensayos escritos entre 1904 y 1938, reunidos en los volúmenes de «Sociología y Antropología». Publicó también las obras, *Introducción a la etnografía* (1947), *Sociología y antropología* (1950).

1.3.2 SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

Bajo el título *Sociología y antropología* se recoge un conjunto de estudios realizados por Mauss sobre temas que hoy forman parte de la denominada antropología cultural o etnología. Extraemos un fragmento de su larga introducción, "Introducción a la obra de Marcel Mauss", escrita por su colega francés Claude Lévi-Strauss, en la que subraya la importancia de analizar y comparar la organización social de las diferentes culturas y del papel que juega la interrelación entre el individuo y el grupo social a la hora de estudiar cualquier tipo de sociedad.

Fragmento de *Sociología y antropología*.

De Marcel Mauss. *Introducción*, de Claude Lévi-Strauss.

" Y es que por primera vez en la historia del pensamiento etnológico se lleva a cabo un esfuerzo por superar las observaciones empíricas y llegar a realidades más profundas. Por primera vez lo social sale de la esfera de la cualidad pura: anécdota, curiosidad, materia de descripción moralizante o de comparación erudita, y se transforma en un sistema, entre cuyas partes pueden descubrirse conexiones, equivalencias y solidaridades. Se comparan, en primer lugar, los resultados de la actividad social, bien sea técnica, económica, ritual, estética o religiosa —como son los instrumentos, productos manufacturados, productos alimenticios, fórmulas mágicas, ornamentos, cantos, danzas y mitos—, comparación que es posible por el carácter común que todos poseen de ser transferibles, de acuerdo con modalidades que pueden ser objeto de análisis y clasificación

y que incluso cuando parece que no pueden separarse de determinados tipos de valores, sí pueden reducirse a formas más fundamentales, más generales. No sólo son comparables, sino con frecuencia sustituibles, en la medida en que valores diferentes pueden ser reemplazados unos por otros dentro de la misma operación, y, sobre todo, son las mismas operaciones, por diversas que puedan parecer, a través de los acontecimientos de la vida social: nacimiento, iniciación, matrimonio, contrato, muerte o sucesión, y por arbitrarias que parezcan, debido al nombre y distribución de los individuos que ponen en causa, como son los beneficiarios, intermediarios o donatarios, lo que permite siempre la reducción de operaciones, grupos o personas a un número más pequeño, donde, a fin de cuentas, sólo se encuentran los fundamentos de un equilibrio concebido y realizado de forma diferente, según cual sea el tipo de sociedad objeto de consideración. De este modo los tipos pueden ser definidos por sus caracteres intrínsecos y se pueden comparar entre sí, ya que sus caracteres no se califican cualitativamente, sino por el nombre y ordenación de sus elementos, que a su vez son constantes en todos ellos. Tomemos un ejemplo de un sabio que quizá mejor que ningún otro ha sabido comprender y explotar las posibilidades que este método abre: las interminables series de fiestas y regalos que acompañan el matrimonio en Polinesia, poniendo en relación decenas e incluso cientos de personas, que parecen desafiar la descripción empírica, pueden, sin embargo, canalizarse en treinta o treinta y cinco prestaciones que se llevan a cabo a través de cinco líneas, líneas que están entre sí en una relación constante y que pueden descomponerse en cuatro ciclos de reciprocidad entre las líneas A y B, A y C y A y E; la totalidad compone un determinado tipo de estructura social, en que, por ejemplo, los ciclos entre B y C o entre E y B o D, o incluso entre E y C, están excluidos, siendo así que cualquier otra forma de sociedad los colocaría en lugar predominante. Este método es tan riguroso que si se produjera un error en las ecuaciones así obtenidas es probable que hubiera que imputarlo más a una laguna en el conocimiento de las instituciones indígenas que a un defecto del cálculo. Así, en el ejemplo que acabamos de citar se constata que el ciclo entre A y B comienza con una prestación sin contrapartida, lo cual nos induciría inmediatamente, si no se conociera, a buscar la presencia de una acción unilateral, anterior a las ceremonias matrimoniales, aunque en relación directa con ellas, pues tal es el papel que dentro de esta sociedad en cuestión juega la abducción de la prometida, cuya primera prestación representa, según la terminología indígena, «la compensación». Este hecho se hubiera podido deducir de no haber sido observado."

Podemos fácilmente darnos cuenta que esta técnica operatoria es muy semejante a la que Troubetzkoy y Jakobson describían mientras Mauss escribía su *Essai*, lo cual iba a permitirles crear la lingüística estructural. El problema radica aquí también en distinguir un dato puramente fenomenológico, del cual no se ocupa el análisis científico, de una infraestructura más simple y a la cual debe su ser. Gracias a las nociones de «variantes facultativas», «variantes combinatorias», «términos de grupo» y a la de aneutralización», el análisis fonológico iba a permitir definir un lenguaje por medio de un pequeño número de relaciones constantes en las cuales la diversidad y complejidad aparente de su sistema fonético no hacen sino ilustrar la posible gama de combinaciones autorizadas.

Del mismo modo que la fonología para la lingüística, el *Essai sur le don* inaugura una nueva era para las ciencias sociales. La importancia de este doble acontecimiento (que desgraciadamente Mauss dejó en esquema) puede perfectamente compararse con la importancia del descubrimiento del análisis combinatorio para la matemática moderna. El que Mauss no se dedicara al desarrollo de este descubrimiento, incitando

inconscientemente con ello a Malinowski (de quien hay que reconocer, sin que ello le perjudique, que fue mejor observador que teórico) a lanzarse solo a la elaboración del sistema correspondiente sobre la base de los hechos y conclusiones análogos a que ambos habían llegado, por caminos independientes, es uno de los grandes males de la etnología contemporánea.

Es difícil hoy llegar a saber en qué sentido hubiera desarrollado Mauss su doctrina, si lo hubiera hecho. El principal interés de una de sus obras tardías, la *Notion de Personne*, radica menos en su argumentación, considerada a veces cursiva e incluso negligente, que en la tendencia actualizada hoy de aplicar al orden diacrónico una técnica de permutaciones que el *Essai sur le don* concebía más en función de los fenómenos sincrónicos. En cualquier caso, probablemente Mauss habría encontrado ciertas dificultades en completar la elaboración del sistema (más adelante veremos por qué), pero nunca, sin embargo, le habría dado la regresiva forma que recibió de Malinowski, para quien la noción de función, concebida por Mauss al estilo del álgebra, es decir, implicando que los valores sociales se pueden conocer unos en función de otros, toma el camino de un simple empirismo cuyo objeto es únicamente el de señalar los servicios prácticos prestados a la sociedad por sus costumbres e instituciones. Cuando Mauss consideraba la relación constante entre los fenómenos, relación donde reside su explicación, Malinowski se pregunta únicamente para qué sirven, con el fin de hallarles una justificación. La posición adoptada ante este problema deshizo los anteriores avances, al dar entrada a una serie de postulados que carecían de valor científico.

El fundamento de que la posición adoptada por Mauss ante el problema es la única acertada ha quedado atestiguado por los más recientes desarrollos de las ciencias sociales que permiten confiar en una matematización progresiva. En determinados campos fundamentales, como es el del parentesco, el de la analogía con el lenguaje, tan repetidamente mantenido por Mauss, ha permitido descubrir las reglas concretas que permiten la creación dentro de cualquier tipo de sociedad de ciclos de reciprocidad cuyas leyes de funcionamiento sean ya conocidas, permitiendo así el empleo del razonamiento deductivo en un campo que parecía sujeto a la arbitrariedad más absoluta.

Por otra parte, al asociarse cada vez más estrechamente con la lingüística, con el fin de crear algún día con ella una amplia ciencia de la comunicación, la antropología social espera beneficiarse de las inmensas perspectivas abiertas a la lingüística, al aplicar el razonamiento matemático al estudio de los fenómenos de la comunicación.

A partir de ese momento sabemos que un gran número de problemas etnológicos y sociológicos, ya sea en el terreno de la morfología, en el del arte o en el de la religión, sólo esperan la buena voluntad de los matemáticos que en colaboración con los etnólogos podrán conseguir un progreso decisivo, si no todavía en el camino de la solución, sí, al menos, en el de una unificación previa, que es condición para su solución.

2 TEMA IX. La Antropología Norteamericana I: Franz Boas, Kroeber y Lowie:

2.1 Franz Boas (1858 - 1942)

Nacido en la ciudad alemana de Minden, estudió en la universidad de Heidelberg y se doctoró en la Universidad de Kiel en 1881. En 1899 fue nombrado profesor de la Universidad de Columbia.

Franz Boas es conocido por sus trabajos estudiando a los Indios Kwakiutl, en el norte de Vancouver (Canadá), que le permitieron establecer un nuevo concepto de cultura y raza, así como una de las más influyentes corrientes antropológicas: el relativismo cultural.

El relativismo cultural está basado en el concepto de que todos los sistemas culturales son esencialmente iguales en cuanto a su valoración; y que las diferencias entre distintas sociedades han surgido como resultado de sus propias condiciones históricas, sociales y/o geográficas.

Esta postura se enfrenta directamente a la corriente evolucionista, vigente hasta la época y planteada por autores como Louis Henry Morgan o Edward Tylor, que definían dichas diferencias como el resultado de un conjunto de idénticos niveles evolutivos progresivos que cada una de las culturas atraviesa a medida que se desarrolla.

Los planteamientos de Franz Boas y sus discípulos cambiaron radicalmente la Antropología Norteamericana.

EL TRABAJO CON LOS INDIOS KWAKIUTL

Franz Boas estudió a los indios Kwakiutl durante más de 40 años, conjuntamente con la antropóloga rusa Julia Averkieva. Realizó numerosas películas, así como un extenso material etnográfico, con la ayuda de su hija Franziska Boas. Desarrolló un completo estudio sobre los gestos, hábitos motores, movimientos corporales y danzas de los Kwakiutl, contando para su análisis con la ayuda del pintor Stuyvesant Van Veen.

Se podría considerar a Boas como uno de los primeros investigadores en desarrollar lo que hoy denominamos como Antropología Visual. Podríamos incluso vincular dichos orígenes con los trabajos de sus colegas y discípulos en la Universidad de Columbia, como David Efron o Margaret Mead.

Principales libros de Boas

La crianza de los hijos (1896 - 1904)

Changes Inform of Body of Descendant of Immigrants (1911)

La mentalidad del hombre primitivo (1911,1938)

Cultura y Raza (1913)

Arte primitivo (1927)

Antropología y vida moderna (1928-1938)

Antropología General (con otros autores) (1938)

Raza, language y cultura (1940)

Dakota Grammar (con Ella Delora) (1941)

2.2 EL PARTICULARISMO HISTÓRICO DE BOAS

Durante la primera mitad del siglo XX, en los EEUU la antropología se caracterizó por la evitación programática de todas las síntesis teoréticas. La estrategia básica de

investigación fue formulada por Boas, guiado por una pureza inductiva. Sus discípulos estaban dispuestas a reconocer que Boas les había enseñado a servir a sus propios intereses, atentos a los datos, libres de prejuicios y desconfiando de todos los esquemas; pero negaban abiertamente que Boas fuera el centro de una escuela. Boas hizo de la investigación etnográfica de campo la experiencia central y atributo mínimo de status profesional. Con el paso del tiempo, el concepto de particularismo histórico ha quedado asociado como tema central del período Boasiano.

La estrategia del particularismo histórico requería una casi total suspensión de la dialéctica normal entre hechos y teoría. Los procesos causales quedaron enterrados por una avalancha de casos negativos, aunque también hay numerosos casos donde Boas y seguidores deformaron los hechos.

A pesar de que no hay una escuela de Boas, con él la antropología alcanzó su madurez, convirtiéndola en ciencia, ya que había elevado los métodos de investigación antropológica y los criterios de verificación a unos niveles en los que incluso los físicos podrían sentirse cómodos, ya que extrajo de la física la definición del problema, el rigor del método y una objetividad sumamente crítica y las supo transmitir a la antropología.

Boas era una auténtica fortaleza de sobriedad científica; su cautela ante las generalizaciones parece exagerada y derrotista, pero los criterios de sus contemporáneos eran absolutamente indefendibles.

La teoría de la cultura estaba dominada en los USA por una mezcla del evolucionismo de Spencer y el de Morgan.

Brinton es especialmente importante para entender la famosa crítica de Boas contra el método comparativo, ya que en él pensaba Boas al denunciar la insuficiente cautela con que se procedía a la reconstrucción de secuencias paralelas universales. Morgan y Taylor eran acusados de ser excesivamente conservadores en lo relativo a los paralelismos.

Boas se convirtió en una figura heroica debido a sus dotes naturales, su superior educación, su cosmopolitismo europeo...pero es erróneo presentarlo como el sumo dios creador de la antropología científica, ya que muchos antes que él le exigieron y que hicieron investigación de campo como base para la etnología.

2.2.1 CRÍTICA DEL MÉTODO COMPARATIVO

La cuestión fundamental que se plantea en "The limitations of comparative method" es el problema de separar los ejemplos de convergencia de evolución paralela. El hecho de que fenómenos como el chamanismo se presenten en lugares distantes no basta para dar por establecida la uniformidad de la historia. La conclusión de que se trata de uniformidades evolucionistas o de secuencias evolucionistas paralelas no se puede pasar hasta que se hayan recogido cierto tipo de datos, es decir, los hechos de las secuencias históricas en las distintas áreas locales.

Al insistir en la variedad de la historia, Boas tomó posición contra los esquemas evolucionistas que incluían a toda la humanidad en una única fórmula de desarrollo. Era consciente de que el alcance de las regularidades se había sobreestimado groseramente. A largo término eran necesarias las dos perspectivas: particularizadora y generalizadora.

El método comparativo y el histórico han estado luchando por la supremacía, pero debemos esperar que cada uno encuentre su lugar y su función más adecuados.

2.2.2 ¿FUE BOAS ANTIEVOLUCIONISTA?

Era esperable que la transgresión de las reglas científicas se diera sobre aquellos cuya ignorancia e incompetencia se vieran estimuladas por el dogma ideológico dominante, el evolucionismo spenceriano. Cuando aparecieron esquemas alternativos, igualmente ambiciosos y de contenidos vagos pero sin relación con el evolucionismo, Boas reaccionó contra ellos con el mismo vigor. No estaba dispuesto al antievolucionismo dogmático, sino que su interés se centraba en el logro de altos niveles de científicidad

El temprano interés que mostró por la mitología y el folklore, se basaba en su convicción de que esos materiales podían ser útiles para distinguir los rasgos independientemente inventados de los difundidos.

2.2.3 PURITANISMO METODOLÓGICO

La orgía de la especulación evolucionista y difusionista le hubiera asqueado tanto que ya no podía volver a sentirse cómo ante ninguna generalización. White y muchos otros han señalado la principal objeción contra la perspectiva boassiana, es la vasta recopilación de materiales primarios. Boas se mantuvo fiel a sus principios inductivos, preocupación por presentar las pruebas sobre las que podía construir sus afirmaciones etnográficas. El empirismo de Boas implicaba exigencias que ni siquiera él pudo satisfacer. Dada la situación de la antropología a finales del XIX, el gran movimiento reformista necesario para promover el progreso de la ciencia era precisamente el que Boas inició.

2.2.4 RECHAZO DEL FISCALISMO

Desde un principio Boas se vió enfrentado a una paradoja filosófica de la que nunca se libró; creía que la acumulación de datos históricos llevaría automáticamente al progreso de la teoría antropológica. Mas bien pensaba que la ciencia era histórica y era generalización y que ninguno de esos dos componentes era más importante que el otro

2.2.5 RECHAZO DEL MATERIALISMO

Este esfuerzo por definir la diferencia entre las aproximaciones histórica y fiscalista al conocimiento expresaba un cambio fundamental en la Weltanschauung de Boas. Desde los 20 hasta los 30 fue abandonando gradualmente las premisas filosóficas asociadas a las síntesis mecanicistas de la física, la química y la biología de mediados de siglo. Bajo la influencia del movimiento idealista neokantiano fue separándose del materialismo.

2.2.6 COMBINACIÓN DE LOS INTERESES GEOGRÁFICOS Y PSICOLÓGICOS.

RECHAZO DEL DETERMINISMO GEOGRÁFICO.

Viajó a la isla de Baffin para estudiar a los esquimales, hizo todo lo que pudo por encontrar un compromiso entre lo geográfico y los psicológico, ya que su propuesta era estudiar "la dependencia entre el conocimiento del área de migración de los pueblos y la configuración del país".

Tuvo que concluir que las cosas que hacían las hacían a pesar y no a causa del medio. Su estancia con los esquimales fue decisiva para su rechazo al determinismo geográfico.

2.2.7 INFLUENCIA DEL MOVIMIENTO NEOKANTIANO

Para comprender el proceso que sufrió Boas desde la física hasta la etnología, pasando por la geografía y la psicofísica hay que hacer algunas referencias a las corrientes filosóficas alemanas del siglo XIX.

Los grandes adelantos en las ciencias experimentales hicieron que la grandiosa metafísica especulativa de Hegel cayera en descrédito. Como alternativa al materialismo se volvió a las enseñanzas de Kant, ya que su filosofía se adecuaba a los tiempos porque representaba un compromiso entre el idealismo y el materialismo. La esencia de las cosas en sí no era el espíritu ni la materia, era incognoscible. El conocimiento es posible y depende de las impresiones de los sentidos, que están sometidas a las categorías a priori del espíritu, tales como los conceptos de espacio y tiempo. El conocimiento es un producto de la interacción del espíritu y de la realidad.

2.2.8 WILHELM DILTHEY

La defensa que hacía Boas de la geografía se parece extremadamente a la distinción que Dilthey publicó en 1883 entre ciencias naturales y humanas. La diferencia crucial está en los especiales atributos del espíritu que lo hacen distinto de los otros fenómenos, con especial insistencia al conocimiento desde dentro. Combinaba su insistencia en la perspectiva emic (basadas en la visión de la propia cultura) con una insistencia igualmente importante en la historia.

2.2.9 MODERACIÓN DE LA POSICIÓN DE BOAS.

Boas estuvo influenciado por el desarrollo del neokantismo, pero libre de sus peores consecuencias. En sus orígenes el particularismo histórico fue concebido como el auxiliar de una perspectiva histórica nomotética porque la única vía por la que podía apreciarse el alcance y la naturaleza de esas uniformidades era a través de un programa de investigación histórica inductiva. La intención de Boas no era abandonar la investigación de las regularidades de la historia. No esperaba que el particularismo histórico reemplazara al método comparativo, sino que lo complementara y facilitara el descubrimiento de las leyes, objetivo último de la investigación antropológica.

2.2.10 SEGUNDA FASE

Alrededor de 1910, Boas había desechado la posibilidad de encontrar uniformidades de desarrollo que afectaran a conjuntos completos de instituciones. A partir de entonces pasó a sostener que las convergencias revelaban la influencia de las leyes mentales y que podían darse con casi cualquier tipo de contexto cultural.

La base empírica de este cambio de actitud está recogida en su libro *The mind of primitive man* (1911), donde por primera vez relaciona clara y explícitamente la ausencia de secuencias uniformes de evolución con una ausencia de orden y determinación entre las diversas partes de la cultura o la cultura y el medio entorno natural.

2.2.11 TERCERA FASE

Hacia el final de su vida, la búsqueda de leyes que gobiernen las regularidades de la evolución es una quimera, el descubrimiento de esas leyes no debe ser uno de los objetivos de la antropología. Boas abrió en su madurez un campo de estudio totalmente inesperado, el

de las relaciones entre la personalidad y la cultura, a medida que declinaba el interés por la reconstrucción histórica se acrecentaba el que sentía por los factores psicológicos.

2.2.12 LAS GENERALIZACIONES DE BOAS

En el desarrollo de sus argumentos a favor del particularismo histórico y psicológico, Boas recurrió con frecuencia a generalizaciones ilustrativas. Por ejemplo, aumento en la producción de alimentos origen a un incremento demográfico, mayor cantidad de tiempo libre y división del trabajo más elaborada. Cuando aducía esta generalización acostumbraba a insistir en que su aplicación a casos concretos exigiría una gran cantidad de especificaciones.

2.2.13 BOA DETERMINISTA

Boas rechazaba sistemáticamente casi todas las formas concebidas de determinismo cultural.

2.2.14 ECLECTICISMO

El eclecticismo en la práctica no es más que un eufemismo de lo que más exactamente tendría que llamarse confusión o aceptación indiscriminada de teorías contradictorias, o bancarrota del pensamiento creativo. Confiere un falso sentimiento de seguridad y una reputación inmerecida de agudeza científica. La historia del período boasiano hace pensar que el problema de la causalidad en la cultura jamás podrá resolverse adoptando una perspectiva ecléctica.

2.2.15 EL RECHAZO DE LA SISTEMATIZACIÓN

Boas jamás abordó el estudio de ningún problema desde todo el abanico de factores ecológicos, tecnológicos, económicos, sociales, estéticos, ideológicos, etc. Difícil evitar la conclusión de que para Boas maduro era más importante probar el desorden histórico que formular los principios de orden.

2.2.16 ERRORES FILOSÓFICOS BÁSICOS

Desde su primer período, el programa boasiano sufrió consecuencias de una virtud que al mismo tiempo era su principal vicio: ser inductivo hasta extremos autodestructivos. El propósito de desechar deducciones especulativas en torno a la historia y sustituirlas por datos históricos concretos no necesita defensa. Pero privar a la ciencia de toda posibilidad de especulación es privarla de su propia sangre.

La esencia del método de Boas consistía en reunir datos y más datos y dejarles hablar por sí mismos. Cuando se hubieran reunido suficientes, el corpus de información científica maduraría hasta permitir que se descubrieran las leyes de la naturaleza. El problema es que una muestra de azar de cualquier campo de observación prueba más allá de toda duda que la naturaleza es caótica.

2.3 OJO QUE TENGO 3 TEMAS SIN NADA SUBRAYADO!!!!!!QUE

MORRO

3 TEMA X. La Antropología Norteamericana II. Cultura y Personalidad

3.1 CULTURA Y PERSONALIDAD: LA FASE PREFREUDIANA

Entre las dos guerras mundiales la tendencia individualizada del particularismo histórico coincidió e interactuó con las doctrinas de Freud. Su teoría a gran escala era evolucionista, materialista y determinista, justo de la clase que más condenó Boas en sus ataques contra el método comparativo. Boas, defendiendo que la antropología cultural tenía que ser el estudio de la vida mental del hombre. Freud había abierto caminos para penetrar en la mente humana.

Hay que tener cuidado en separar este movimiento de inspiración específicamente freudiana y boasiana, de la etnología de orientación psicológica mucho más antigua y extensa.

Ruth Benedict propuso que la descripción de las culturas se integrara en torno a uno o a dos rasgos psicológicos principales: "Las culturas son psicología individual proyectada en pantalla grande a la que se dota de proporciones gigantescas y de larga duración temporal" Para captar la continuidad entre el particularismo histórico de Boas y la perspectiva inicial de Benedict en *Patterns of culture* (1934) configuracionista hay que tener en cuenta que el específico lenguaje psicológico que ella utilizó no tiene nada que ver con los conceptos freudianos.

Existe una tradición mucho más antigua de expresivos retratos psicológicos. A las etnografías más o menos mixtas, socioculturales y psicológicas que se escribieron desde la antigüedad hay que añadir los retratos psicológicos que se convierten imperceptiblemente en estereotipos. Un origen más popular es la común tendencia de las tribus y de las naciones a estereotiparse las unas a las otras como consecuencia de sus relaciones intergrupales.

Las configuraciones de Benedict subrayan la tendencia de las culturas a la consistencia. De hecho, ésta es la principal pretensión teórica de la obra de Benedict: la integración y la coherencia funcional que se advierte en la vida cultural cuando se contempla desde una perspectiva configuracionista.

El cuidado que ella puso en disociar sus configuraciones de cualquier posible esquema floral, la muestra limitada con que trabajó y la ausencia de explicaciones causales, todo estaba plenamente de acuerdo con el credo del particularismo histórico.

El tratamiento que hace Benedict de los casos de desviación individual, tema del último capítulo de *Patterns of culture*, concluye que se presentan en todas las culturas porque en ninguna los hombres son meras marionetas de sus destinos culturales.

La imagen que Benedict se hacía de la antropología era una disciplina cuya función principal era la de describir las variedades de las tradiciones culturales y no explicarlas.

El libro de Benedict es una obra pionera en el campo de la cultura y la personalidad, estimuló por igual el interés de los profesionales y profanos.

Hay que plantearse el problema del método, de los criterios científicos, así como de la significación funcional de la reforma del particularismo histórico.

El configuracionismo, la identificación de las características culturales más relevantes y su presentación en un idioma psicológico familiar fueron los precursores de la aproximación

del particularismo histórico al psicoanálisis, esto se ve claramente en **Margaret Mead**, discípula de Benedict y de Boas.

En los primeros escritos de Mead y de Benedict hay muchos puntos de semejanza, especialmente en la perspectiva metodológica y con el paso del tiempo esas semejanzas se acrecentaron.

La personalidad de los sexos difiere acusadamente en algunas sociedades, lo que hace esperar que otras diferencias de status puedan también ir asociadas a pautas psíquicas totalmente diferentes.

La segunda generación de los antropólogos estudiosos de la cultura y la personalidad se ha aproximado al tema, con más respeto por las complejidades metodológicas; resultados del creciente uso de los test psicológicos y análisis estadísticos ha sido probar que incluso en las poblaciones pequeñas la variabilidad es demasiado grande para ser ignorada. Kaplan señala que el que exista gran variabilidad no es argumento contra la influencia de la cultura sobre la personalidad, lo único que significa es que la influencia cultural no llega a crear necesariamente la uniformidad del grupo.

La respuesta de Mead a las críticas contra su metodología ha sido extremadamente compleja. Se había convencido ella misma de que el método que había estado usando para describir el ethos de los samoanos y de los neoguineanos era insatisfactorio desde varios puntos de vista. Una de las vías para mejorar la fuerza demostrativa de sus observaciones fue emplear cámaras fotográficas y magnetófonos. Experimentos pioneros en el uso de medios mecánicos para dotar a la etnografía de un fundamento documental inatacable; la contribución más definitiva de Mead para el desarrollo de la antropología como disciplina. Dado que fueron a la vez los etnógrafos los fotógrafos, las fotografías tienen un extraordinario valor como ilustraciones, pero su valor como demostraciones no puede decirse que sean mucho menos subjetivas que un informe verbal directo.

Metodología poco ortodoxa, uso de un pequeño número de informantes como base para la generalización. Mead insiste en que siempre que se especifique cuidadosamente su posición social y cultural un único informante puede constituir una fuente de información satisfactoria. Mead piensa que las pautas culturales están por encima de la necesidad de muestras estadísticamente estructuradas.

3.2 CULTURA Y PERSONALIDAD: LA FASE FREUDIANA

El movimiento de cultura y personalidad ha tratado de hacer contribuciones teóricas de las diferencias y semejanzas culturales. En su mayor parte paradigmas funcionalistas imprecisamente formulados. El funcionalismo psicológico opera sobre una sección transversal sin pronunciarse en la concatenación institucional y psicológica observada.

Paul Collins formuló los principios lógicos en que se apoya el análisis funcional de corta duración y ha propuesto la analogía del control **homeostático** por realimentación negativa como base de la concatenación funcional entre las variables que mantienen el sistema. Los elementos del sistema cambian dentro de un rango limitado de valores mantenido por servomecanismos socioculturales.

Cuando el sistema evoluciona se acumulan cambios en un sector determinado y esa acumulación es causa de cambios en los otros sectores. La secuencia de causas y efectos puede poner en marcha una realimentación positiva, lo que hace extremadamente difícil la separación analítica de las variables dependientes e independientes. Pero los factores

responsables de la evolución culturas están relacionados al mismo tiempo funcional y causalmente. La comprensión de la evolución cultural requiere el estudio de los dos fenómenos, los que mantienen el sistema y los que lo cambian.

Freud desplazó su atención del análisis de la psique individual a los fenómenos psicoculturales, para identificar los procesos causales en la evolución cultural. El hombre comenzó su carrera cultural con una organización social en la que un único patriarca tenía privilegios sexuales exclusivos sobre todas sus hermanas y sus hijas. Sus hijos, sexualmente reprimidos mataron a su padre y se lo comieron. A continuación les abrumó la conciencia de culpa y reprimieron su deseo de relaciones sexuales con sus madres, hermanas e hijas. Como expiación de su acto criminal y orgía caníbal, crearon el mito del tótem, animal símbolo del padre que pasó a ser alimento tabú. El parricidio primordial dio origen al complejo de Edipo, al tabú del incesto en la familia nuclear, a la exogamia de grupo, al totemismo y a muchos otros rasgos de la civilización primitiva.

Los tres primeros estudios de campo de Mead son parte de la crítica antropológica de Freud; su principal preocupación era demostrar la falsedad de la extendida creencia de que en la naturaleza humana había componentes biopsicológicos, que se expresaban en estadios de comportamiento definidos, independientemente de entorno sociocultural.

Boas y sus discípulos estaban dedicados a probar que la cultura tenía el poder de hacer a todos los seres humanos diferentes de lo que la naturaleza había decretado, mientras Freud y los suyos estaban convencidos de que las diferencias culturales eran superficiales y que en el sentido psicológico más profundo todos los seres humanos seguían vías de desarrollo similares por sus características hereditarias comunes.

Róheim defendió la doctrina freudiana en su totalidad. La secuencia causal fundamental es la que enlaza la experiencia infantil con la conducta adulta. En la raíz de todos los acontecimientos socioculturales psicológicamente significativos está siempre el complejo de Edipo y quien niegue esto está sufriendo él mismo un complejo de Edipo reprimido y ha de psicoanalizarse cuanto antes. El psicoanálisis no está ligado a una cultura determinada sino que tiene validez universal. Su defensa de un único inconsciente equivalía a una reafirmación de la doctrina de la unidad psíquica.

Kardiner expuso la perspectiva neofreudiana que más cerca estuvo de convertirse en teoría del análisis psicocultural. Aplicaba un esquema que del Freud origina no conservaba mas que mínimos residuos. El origen de las diferencias de personalidad hay que buscarlo en factores condicionantes más amplio que el de Freud. Postulando la existencia de una estructura de la personalidad básica típica de una sociedad dada en dos categorías:

- Las instituciones primarias responsables de la formación de la estructura de la personalidad básica, mas directamente relacionadas con la disciplina, gratificación y la inhibición de los niños. Sin embargo adoptaba diferentes formas en las diversas culturas.
- Son secundarias las instituciones que satisfacen las necesidades y mitigan las tensiones creadas por las instituciones primarias o fijas. Kardiner seleccionó como las más importantes los sistemas de tabú, la religión, los rituales y las técnicas de pensamiento.

El esquema de Kardiner introduce relaciones de causa y efecto tanto para la homeostasis como para la evolución. Las instituciones primarias se presentan como más antiguas y estables que las secundarias. En un contexto evolucionista la presencia de ciertas

instituciones primarias hace más probable la existencia de ciertas instituciones secundarias. La razón funcional se halla en un concepto implícito de homeostasis.

Las instituciones secundarias deben satisfacer las necesidades y mitigar las tensiones creadas por las primarias o fijas. Debería ser posible demostrar cómo en cualquier cultura dada, las necesidades y las tensiones fluctúan dentro de los límites de tolerancia fijados por los circuitos de realimentación y por las válvulas de seguridad de las instituciones secundarias.

El encuentro de la antropología y el psicoanálisis ha producido una rica cosecha de ingeniosas hipótesis funcionales en las que mecanismos psicológicos se presentan como intermediarios que ponen en conexión partes separadas de la cultura. Pero el psicoanálisis tiene poco que ofrecer a la antropología cultural en lo que se refiere a la metodología científica. El encuentro de las dos disciplinas refuerza la tendencia a las generalizaciones incontroladas, especulativas e histriónicas.

3.3 CULTURA Y PERSONALIDAD: NUEVAS TENDENCIAS

El mayor impulso para la revolución metodológica del movimiento de cultura y personalidad procede de John Whiting. Convergen varias líneas de desarrollo: neofreudiana, transmitida por Kardiner ; la teoría del aprendizaje y la versión estadística del método comparativo. Su obra representa la reelaboración comparativa de Kardiner y aporta las primeras pruebas estadísticamente válidas para explicar los detalles de las pautas ideológicas.

Sistemas de mantenimiento ⇒ Prácticas de educación de los niños ⇒ Variables de la personalidad ⇒ Sistemas proyectivos

Los sistemas de mantenimiento abarcan toda la organización económica, política y social. Es importante que las prácticas de crianza de los niños se separen del resto de las instituciones primarias.

Uno de los logros más notables de Whiting es su demostración de la productividad teórica del concepto de personalidad.

Los logros de la perspectiva estadística resultan menos impresionantes porque muchas de sus hipótesis parecen ser post hoc. La perspectiva estadística se presta a la búsqueda de las correlaciones, con ellas se construye una elaborada cadena causal que se presenta como explicación. El método estadístico con todas sus limitaciones es el único sustitutivo viable del control del laboratorio. Los errores son inevitables, sea cual sea el procedimiento de investigación. Las leyes son simples aproximaciones, las excepciones no confirman la regla ni tampoco la invalidan y todas las generalizaciones son ceteris paribus (siempre que las otras cosas sean iguales).

Todas las formulaciones neofreudianas asumen la existencia previa de variedades particulares de tecnología, economía y organización social. La cuestión fundamental ignorada a lo largo de todo el movimiento de cultura y personalidad es en que medida una particular realimentación momentánea entre instituciones básicas y personalidad básica limita el ritmo y la dirección de la evolución cultural.

Podría darse que para la comprensión de la evolución cultural hubiera que tomar en consideración un conjunto enteramente diferente de factores condicionantes, por ejemplo, la tv, la guardería, los juguetes desempeñan en la formación de la estructura de la personalidad básica puede resultar de más trascendencia para la homeostasis del sistema sociopolítico más revelador de los procesos históricos, que la edad del destete o la enculturación en la limpieza.

Para servir a los intereses de la antropología cultural debemos partir de las hipótesis sugeridas por una teoría de la evolución cultural y esclarecer las consecuencias de esas hipótesis para la formación de los circuitos de realimentación entre la personalidad básica por una lado y por otro los parámetros considerados vitales para la comprensión de la conducta no de los individuos sino de los sistemas socioculturales.

- 4 **TEMA XI. La Antropología Social Británica: (Se preparará por los capítulos III, IV, V, VI, VII, VIII de Antropología y antropólogos: la escuela británica 1922-1972, de ADAM KUPER. Ed. Anagrama, Barcelona 1973).**
- 5 **TEMA XII. La Antropología Social Francesa:: (Se preparará por los capítulos I, II, III, VI, VIII, IX, XIV, XV, XVI, XVII y XVIII de la obra Antropología Estructural Mito. Sociedad. Humanidad, de C. LÉVI-STRAUSS, publicada por Siglo XXI Ed., Madrid 1979).**

6 TEMA XIII. La Nueva Etnografía

A mediados de siglo se produjo un movimiento consagrado a hacer más rigurosos los criterios de descripción y de análisis etnográfico que tuvo como fuente de inspiración las técnicas de la lingüística. Se propuso el nombre de nueva etnografía, pero también se conoce como etnolingüística, etnociencia y etnosemántica. Representa una continuación de la tradición del idealismo cultural.

La dicotomía emic-etic es imperativa si queremos identificar las perspectivas del materialismo cultural en el contexto de la ciencia social moderna. Proporcionan una base epistemológica y operacional para distinguir entre el idealismo cultural y el materialismo cultural.

Pike subrayó los resultados estructurales obtenidos por el análisis fonémico y los opuso a los resultados no estructurales de la fonética. Estructura significa orden en una disposición ordenada. La estructura emic tiene que corresponder a la intención del actor en la acción observada, producto de un conjunto de procedimientos lógicos-empíricos a través de los cuales se llega a conocer la intención y el sentido de los actores. Los significados de las descripciones etic no dependen de los sentidos ni de las intenciones subjetivas de los actores.

Definición de emic: Sistemas lógico-empíricos cuyas distinciones fenoménicas están hechas de contrastes y discriminaciones que los actores mismos consideran significativas, reales, verdaderas o apropiadas.

La etnografía kinésica (comunicación de los movimientos corporales) es otro tipo que se ha de asociar al punto de vista emic. La capacidad de comunicarse sin ser capaces de decir exactamente cómo lo hacen es un hecho del mayor interés psicológico pero no altera para nada la naturaleza emic de los fenómenos a considerar

El segundo gran dominio de los estudios emic es el análisis de la conducta en términos de las intenciones. La suposición de que entre el actor y el observador es el actor el más capacitado para conocer su propio estado interior. El acceso a la información referente al estado interno del actor es esencial para la comprensión de su conducta y descripción adecuada. En la postulación de la existencia de tales estados internos no puede haber ninguna duda respecto a la naturaleza emic de su investigación.

Las proposiciones etic dependen de distinciones fenoménicas consideradas adecuadas por la comunidad de los observadores científicos. Quedan verificadas cuando varios observadores independientes están de acuerdo. Una etnografía realizada de acuerdo con principios etic es corpus de predicciones sobre la conducta de clases de personas. Los fallos predictivos de ese corpus requieren o la reformulación de las probabilidades o la de la descripción en su conjunto.

Una etnografía emic no necesita ser ni más ni menos empírica, científica e intersubjetiva que una etic. Los imponderables emic han tenido siempre más importancia que los etic. Sin embargo no hay ninguna razón por la que las proposiciones emic no puedan alcanzar altos niveles de intersubjetividad, verificabilidad y predecibilidad.

Los informantes pueden dar información tanto emic como etic, pero hay que enseñar al informador a pensar en los términos del etnógrafo.

El enfoque etic por definición elude las premisas del enfoque emic. Desde un punto de vista etic, el universo de los sentidos, las intenciones, los objetivos, las motivaciones, resulta inalcanzable.

Los fenómenos emic pueden ser estudiados interculturalmente.

Hay abundante bibliografía tanto en antropología como en las disciplinas próximas que indica que las normas emic y los acontecimientos etic nunca coinciden totalmente y que con frecuencia la principal función de las normas es ocultar la realidad etic.

El análisis formal quiere presentarse como un movimiento nuevo y revitalizador cuando en realidad es el último de una serie de intentos del idealismo cultural por intensificar la adhesión de la antropología cultural a las estrategias de investigación emic. No es la nueva etnografía sino la nueva vieja etnografía.

Lo que el etnógrafo tiene que hacer es entender la verdadera intimidad de las creencias y de las prácticas de las gentes que él estudia. No tiene que limitarse simplemente a registrar la práctica del infanticidio o del canibalismo. Si no registra también la forma en que sus informantes reaccionan ante esas prácticas ha fracasado en su tarea.

Otro ingrediente nuevo del enfoque etnosemántico es su insistencia excluyente en que la antropología tiene que ser emic si es que quiere ser algo.

Finalmente un comentario sobre la relación entre la etnosemántica y el enfoque diacrónico de los fenómenos socioculturales a través de la etnología, la historia, la arqueología y el método comparativo. La etnosemántica puede ser capaz de hacer descripciones válidas de los sistemas socioculturales contemporáneos y útiles. Mas el modelo lingüístico es menos capaz que el empleado por los funcionalistas para hacer descubrimientos sobre el contenido de la historia y la naturaleza de los procesos históricos. Si la antropología ha de tener un componente diacrónico no puede consistir en un inventario de reglas cognitivas. Para la mayor parte de la historia humana no tenemos medio de llegar al interior de las cabezas de las gentes.

7 TEMA XIV-XV. Materialismo cultural I y II

White propone considerar los sistemas socioculturales como consistentes de tres partes:

- Tecnoeconómica
- Social
- Ideológica

La cultura se convierte así primariamente en un mecanismo para almacenar energía y hacerla trabajar al servicio del hombre y secundariamente en un mecanismo para canalizar y regular la conducta no directamente relacionada con la subsistencia, la agresión ni la defensa. Los sistemas sociales están en consecuencia determinados por los sistemas tecnológicos y las filosofías y las artes expresan la experiencia.

Steward (1955) propone una triple clasificación de enfoques evolucionistas

- **Unilineal.** Característico de los clásicos que colocaban las culturas concretas en los estadios de una secuencia universal.
- **Universal.** Etiqueta mas bien arbitraria para designar la readaptación del evolucionismo unilineal que se ocupa más de la cultura que de las culturas.
- **Multilineal.** Se interesa por las culturas concretas, pero en lugar de ver en las variaciones locales y en la diversidad hechos que le obligan a pasar de lo particular a lo general, se ocupa sólo de aquellos paralelos limitados de forma, función y secuencia que tienen validez empírica.

Programáticamente por lo menos, White profesa todas las variedades de evolucionismo propuestas por Steward.

Los tres modos de evolución definidos por Steward no son mutuamente excluyentes

- En un extremo están aquellas transformaciones evolucionistas de un solo caso, como el apartheid de África del Sur
- A un nivel de generalidad ligeramente mas elevado, están los productos de la evolución característicos de varias sociedades. También se dan paralelismos que afectan a una o dos culturas en varias áreas culturales.
- Finalmente están los productos universales de la evolución como el tabú del incesto.

Todas estas categorías pueden extenderse o contraerse indefinidamente según la cantidad de detalles etnográficos que queramos exigir.

Ni White ni Steward han llegado a captar la problemática epistemológica subyacente de las semejanzas y diferencias de importancia para la evolución, han prolongado su controversia más allá de sus límites útiles.

¿Qué es lo que causa los cambios, grandes o pequeños, sistemas o meros agregados? Lo que quiera que cause los cambios a pequeña escala tiene que ser importante para entender los cambios a gran escala y a la inversa.

Steward ha acusado al enfoque evolucionista universal de White de ser incapaz de enfrentarse con la cuestión de las diferencias y semejanzas culturales específicas. La respuesta de White poco convincente argumenta que las leyes generales no tienen por qué explicar acontecimientos particulares.

Un intento de conciliar las ideas de Steward con las de White, reconociendo dos variedades diferentes de evolución: específica y general corre por parte de Sablins y Service. Tanto en la evolución biológica como en la cultural, el único método práctico para identificar los rasgos adaptativos es el método comparativo. La única vía para superar las

diferencias entre Steward y White es dándose cuenta de que el problema es cuantitativo no cualitativo.

Unos sistemas adaptativos tienden a ser reemplazados por otros sistemas adaptativos y que estos últimos suelen ser termodinámicamente más eficientes, afirmación válida tanto para la evolución cultural como para la biológica. Llamar a la entropía negativa progreso no ayuda a entender las condiciones bajo las que los sistemas culturales evolucionan hasta alcanzar niveles superiores de productividad y de eficiencia.