

manual

de INTRODUCCION

a la ANTROPOLOGIA

MARIO ORELLANA RODRIGUEZ

manual de INTRODUCCION a la ANTROPOLOGIA



La Corporación de Promoción Universitaria agradece a la Fundación Konrad Adenauer su colaboración para la publicación de este libro.

Es propiedad
Derechos reservados para todos los países
Inscripción Nº 77.619
Corporación de Promoción Universitaria
Av. Miguel Claro 1460
Santiago de Chile
1990
Primera edición
Impreso en los Talleres de la
Corporación de Promoción Universitaria

INDICE

Introducción	7
Capítulo I. ¿ Qué es la antropología?	9
Capítulo II. El variado y rico campo de las disciplinas antropológicas	14
Capítulo III. Las relaciones entre la antropología y las otras ciencias sociales	19
Capítulo IV. ¿Cómo es posible el conocimiento antropológico	25
Capítulo V. Las teorías antropológicas	30
Capítulo VI. Las categorías sociales y culturales que investigan los antropólogos	49
Capítulo VII. Problemas de antropología aplicada	65
Capítulo VIII. Apéndice técnico referido a un problema	
que afecta a la etnia Pehuenche	68
Capítulo IX. Vocabulario selectivo	76
Capítulo X. Breve biografía antropológica	82
Capítulo XI. Bibliografía selectiva	84

INTRODUCCION

Al lector no especializado:

El libro que tienes en tus manos aspira a convertirse en un guía científico que te permita introducirte en la ciencia de la cultura y de la organización social de los seres humanos, es decir, en la antropología.

Pero la antropología no es sólo el estudio del Hombre como ser cultural y social, sino que también aspira al conocimiento de la cultura como realidad experimental que está entre nosotros, que nos organiza, que nos condiciona, que es en definitiva nuestro ambiente. Sin ella, nosotros, los hombres, no nos distinguiríamos en medio de otros géneros de animales; existiríamos como seres que nos adaptamos a un medio natural del cual dependeríamos, sin poder transformarlo en forma importante. En cuanto somos animales pensantes, inteligentes, con capacidad, por lo tanto, de crear, de inventar, de transformar los objetos de la naturaleza en objetos al servicio de nuestras necesidades biológicas, físicas, emocionales, espirituales, podremos racionalmente, con métodos científicos, estudiarnos y convertirnos en objeto de nosotros mismos.

La antropología es, entonces, una disciplina que aspira a conocer a los seres humanos a través de sus obras, de sus creaciones, de sus creencias, de sus tradiciones, de sus valores, de sus instituciones sociales; en una palabra, a través de su cultura y de su sociedad.

Pero la disciplina antropológica es, a su vez, una realidad muy compleja. Puede, por ejemplo, referirse al pasado cultural y social; puede también interesarse por el presente cultural y social. Algunos antropólologos se especializan en el conocimento de los procesos culturales que ya ocurrieron, que se conocen por los restos culturales, por las investigaciones arqueológicas. Otros estudiosos observan, clasifican, interpretan grupos humanos, comunidades y pueblos actuales, que son nuestros contemporáneos. Sin embargo, no todo lo que existió en el pasado y no todo lo que se puede observar científicamente en el presente, pertenece al campo de la antropología o de las ciencias antropológicas.

Son muchas las disciplinas sociales y culturales que tienen por objeto estudiar al Hombre, a la sociedad humana, sus comportamientos; sus creaciones artísticas; sus instituciones sociales, económicas y políticas; sus creencias y religiones; su cultura material y sus tecnologías. Todas ellas pertenecen al campo de las ciencias sociales y humanísticas; todas se centran en el análisis y en la interpretación del Hombre como ser individual y social.

Las páginas siguientes, que te invitamos a leer y a estudiar te mostrarán qué son las disciplinas antropológicas, cuál es su historia, cómo surgieron, qué problemas debieron y deben resolver, qué métodos utilizaron y cuáles usan actualmente, y qué teorias organizaron y siguen creándose para explicar las diversidades y las uniformidades culturales de distintas sociedades.

No te quepa la menor duda, estimado lector, que la confección de este libro no ha sido fácil, sobre todo porque la antropología, y lo que ella estudia, es muy complejo y se resiste a reduccionismos y, en general, a simplificaciones anticientíficas. Nuestro manual es, entonces, una invitación a conocer los diferentes campos del conocimiento a través de variados senderos, con todas las dificultades que esto implica; no sólo para dar vueltas alrededor de un campo de problemas, sino también para introducirse en él, en busca de una visión de conjunto, que muestre las diferentes maneras de hacer antropología, a veces contradictorias, pero no por eso menos científicas.

Por último, esperamos también que nuestro libro te estimule a seguir estudiando esta disciplina científica, que tanto ha hecho por el conocimiento de los hombres y por la búsqueda de una mejor comprensión de lo que son los grupos humanos y sus instituciones socio-culturales, independientemente de donde habitan.

Santiago, Septiembre de 1990

CAPITULO I

¿QUE ES LA ANTROPOLOGIA? ¿QUE HACEN LOS ANTROPOLOGOS?

La definición clásica de que la antropología es "el estudio del hombre" no es una respuesta satisfactoria para la pregunta "qué es la antropología", ni tampoco para responder aquélla que hace mención a la actividad de los antropoólogos.

Aunque parezca extraño, la antropología, como un conjunto de métodos y teorías, como disciplina científica que pretende contestar preguntas, resolver problemas, no tiene en su centro de observación al hombre como individuo, sino a los hombres que hacen cosas, objetos, herramientas; que crean obras de arte; que se organizan en sociedades, en instituciones; que tienen creencias, valores, etc.

Pero no todas las sociedades humanas que han existido y existen son objeto de estudio o de investigación por parte de la antropología. Los primeros estudiosos que se llamaron "antropólogos", "etnólogos" o "etnógrafos", no se dedicaron a estudiar las naciones o culturas europeas contemporáneas a ellos (del siglo XIX), es decir a Alemania. Francia, Inglaterra, Italia, España, etc. Se interesaron, en cambio, por estudiar las otras sociedades que existían en América, Asia, Africa, Oceanía y que tenían un desarrollo social y cultural menos complejo, no tan adelantado como los europeos; y, obviamente, intentaron comparar estas sociedades primitivas con las sociedades desarrolladas. Ya entonces, desde la primera mitad del siglo XIX, cuando se organizaron las primeras sociedades etnológicas, como la de Londres en 1843, hubo un propósito claro: "investigar las características diferenciadoras, físicas y morales de las variantes de la Humanidad, que habitan o han habitado la Tierra". Unos años antes se había fundado la "Sociedad Etnológica de París (1839), que en su acta de fundación expresaba que "los elementos principales que pueden servir de base para distinguir las razas humanas, son los caracteres físicos, intelectuales, morales, los idiomas y las tradiciones históricas. Todos estos elementos no se han estudiado aún en una forma que nos permitiera establecer la ciencia de la etnología sobre bases firmes. Para poder realizar esta meta a partir de observaciones y para determinar cuáles son realmente las diferentes razas humanas fue fundada la Sociedad Etnológica en París".

El lenguaje propio de aquellos años acentúa el concepto de raza, otorgándole una

importancia exagerada para la explicación de los avances intelectuales y morales; pero si nosotros traducimos el concepto de raza por "sociedad" o "cultura", "nación" o "pueblo" nos estaremos acercando a los objetivos de esas sociedades científicas: observar las costumbres y las características físicas de las sociedades, de los pueblos no europeos, que también forman parte de la "Humanidad".

El continente americano, descubierto por los españoles a fines del siglo XV y lentamente conocido y colonizado por los europeos a partir del siglo XVI, junto a los otros continentes del Viejo Mundo (Asia y Africa), fue la materia física y social que atrajo la mirada curiosa, por una parte, y ávida de riquezas por otra, de la compleja sociedad europea. Funcionarios de gobierno, comerciantes, sacerdotes, militares, hombres de ciencia, todos tenían interés —por una u otra razón— en conocer los pueblos y costumbres exóticas de estos continentes "no civilizados".

El descubrimiento del Nuevo Mundo (nuevo para los europeos, viejo para los aborígenes americanos) fue sin duda una revelación, pero también un enfrentamiento de dos humanidades que no se conocían, con sus instituciones políticas, sus creencias, sus economías, sus morales tan diferentes.

La aparición de un mundo "no europeo", "no civilizado", fue el primer impulso que llevó a los europeos a estudiar estas sociedades "primitivas", "salvajes".

Todo el desarrollo, poco a poco más científico, de la Antropología en el siglo XIX y primeros años del siglo XX, se hizo alrededor del estudio de las sociedades tribales que no habían alcanzado el status de sociedades industriales, que en la mayoría de los casos no tenían escritura y carecían de muchos adelantos tecnológicos.

A partir de las recomendaciones hechas por las sociedades etnológicas, se comenzó a utilizar el método de la observación, que se expresaba por los estudios que hacían los europeos (informes de funcionarios, de sacerdotes) que vivían en aquellas lejanas regiones. Los antropólogos del siglo XIX, con algunas excepciones importantes, no partían a conocer estas sociedades "primitivas". Les bastaba recibir informes, respuestas a sus preguntas, a sus cuestionarios, hechos obviamente por personas que en su gran mayoría no eran científicas.

Sólo a fines del siglo XIX se inició la práctica de visitar los "pueblos salvajes" que se querían estudiar, surgiendo así, poco a poco, la observación directa.

Pero fue con los antropólogos de las décadas de 1910, 1920 y 1930, cuando se generó un gran movimiento de estudios de campo que los llevó a utilizar métodos de observación directa, participando así en la vida de los pueblos que se estudiaban, describiendo objetivamente sus instituciones, hablando su lengua e intentando conocer "por dentro" a los "primitivos".

Así, desde las primeras décadas del siglo XIX, la Antropología, aunque en teoría ha considerado su propio campo constituido por todas las culturas de todos los tiempos y de todos los continentes, en la realidad del siglo pasado y primeros decenios del siglo XX ha estudiado principalmente las sociedades "salvajes", "primitivas" o "pre-industriales". "sin

escritura", de "tecnologías poco desarrolladas". Los antropólogos, entonces, abandonaron el campo de las sociedades y culturas europeas a los sociólogos y economistas.

Estas sociedades "exóticas" se ofrecieron al antropólogo como una unidad social y cultural de "pequeña escala"; así ellos podían estudiar no sólo sus partes, sus instituciones, sus costumbres, sino que lo podían hacer desde su totalidad, investigándolas como un "todo".

Con el cambio de siglo el trabajo antropológico ya no se fundamentó, en lo esencial, en los relatos de viajeros, comerciantes, administradores, misioneros, militares, sino que comenzó a poner énfasis en los trabajos de campo y en la observación directa y participante. También una tercera modalidad metodológica importante fue el uso del método comparativo que utilizaron los antropólogos "evolucionistas" del siglo XIX, pero también los antropólogos "difusionistas" de comienzos del siglo XX, y en general lo han continuado usando —con cambios importantes— todos los antropólogos de este siglo (funcionalistas, estructuralistas, neo-evolucionistas, materialistas culturales, etc.).

En resumen, podríamos decir que por casi cien años los antropólogos:

- 1) Han estudiado preferentemente las sociedades "primitivas" contemporáneas.
- 2) Las han estudiado como "un todo social y cultural".
- 3) Han usado métodos de observación directa y participativa.
- 4) Además de describir estas sociedades, han hecho estudios comparativos tratando de encontrar comportamientos regulares que les permitan identificar "leyes de desarrollo social".

Pero a partir de la Segunda Guerra Mundial (para señalar un hito político-militar importante) se han producido cambios importantes en los objetivos y métodos de los antropólogos.

En primer lugar, el mundo es testigo de las transformaciones políticas de muchas sociedades africanas y asiáticas, en donde las influencias de las instituciones políticas e ideológicas europeas son patentes. Así el mundo "primitivo", como de operación de los etnógrafos-antropólogos, comenzó a diluirse rápidamente, sobre todo en el campo político-institucional, más que en el propiamente ideológico-valórico. El "laboratorio" antropológico se quedaba sin objetos de investigación; las "comunidades" no europeas, no civilizadas, "pre-alfabetas", se convertían poco a poco en naciones gobernadas por un grupo de políticos educados en Europa, con ideologías occidentales (capitalistas, socialistas o social-cristianas) y con una presencia casi avasalladora de las tecnologías industriales.

Los antropólogos entonces —y sin que esta situación haya sido muy conscientetuvieron que revisar sus métodos, sus teorías, para adecuarse a la nueva realidad empírica. Unos insistieron en continuar estudiando las sociedades no industriales y no civilizadas que siguen existiendo en muchas partes del mundo "no desarrollado". En verdad, en América, y en Chile en particular, hay trabajo para muchos años para aquellos antropólogos que deseen continuar investigando las "etnias" aborígenes (aymaras, pascuenses, mapuches, etc.). Ellas, obviamente, están en un intenso proceso de "aculturización" e incluso, de fuerte "asimilación" de rasgos culturales chilenos (y occidentales); pero también es cierto que mantienen muchos rasgos e instituciones propios de sus ancestros (lenguaje, ceremonias religiosas, prácticas económicas, valores éticos y costumbres sociales).

Otros investigadores han insistido en los aspectos metodológicos, y en especial en el valor del método etnográfico (observación directa y participativa); en la importancia universal de los estudios comparativos y en la perspectiva holística (totalizadora) del estudio de sociedades o instituciones particulares.

Estos métodos se están aplicando a la investigación de las "sociedades campesinas", no urbanas, que mantienen importantes instituciones tradicionales. Igualmente otros antropólogos "sociales" han insistido en el estudio de las instituciones urbanas, que pueden ser estudiadas como "un todo", en forma holística; e incluso haciendo comparaciones cuando existe un corpus suficiente de análisis de ellas. Pero el estudio de estas instituciones urbanas (hospitales, iglesias, colegios, barrios, fábricas, etc.) no sólo se hace desde la perspectiva del estudio de sus componentes "materiales", factuales (fenomenológicos), sino que interesan también los aspectos "ideocionales" (valores, símbolos, creencias), propios de los miembros que constituyen estas instituciones.

Así, desde la década de 1960 en adelante, y hasta el presente, el objetivo de los estudios antropológicos ya no se centra en las sociedades "primitivas", sino que en "comunidades" e "instituciones", sean "no urbanas" (aborígenes y campesinas) o "urbanas"; es decir, se estudian las relaciones sociales institucionalizadas y los sistemas en que éstas se ordenan.

Hoy en día, un antropólogo en Chile no sólo estudia "lo que ocurre de hecho" en una sociedad pequeña o en una institución determinada, sino que también "lo que la gente piensa que ocurre" y "lo que piensa que debiera ocurrir", es decir, sus valores y aspiraciones. Porque los antropólogos, además de preocuparse de las relaciones sociales institucionalizadas, están interesados en los "sistemas de creencias y valores" de estas instituciones.

La influencia de la lingüística ha sido muy importante no sólo en la escuela antropológica estructuralista francesa, sino en general en las investigaciones etnográficas (se
habla de la "nueva etnografía" y también de "etnolingüística") para conocer mejor las
intenciones y el sentido de los sujetos que son estudiados institucionalmente. Se habla así
en la nueva etnografía de descripciones émicas (concepto que fue creado en la década del
50 a partir de la palabra "fonémica"), las que corresponderían a las "intenciones" del
actor o actores de la acción observada.

El estudio etnográfico émico nos permite entonces entender la cultura como un todo ordenado y también la interioridad de los miembros de la cultura o institución investigada.

Así, los actuales estudios antropológicos de campo (etnográficos) manejan los conceptos 'emic' y 'etic' (viene de "fonética"), es decir, trabajan por una parte con

sistemas interpretativos lógico-empíricos para distinguir el orden tenoménico que los miembros de una institución consideran "significativos", "con sentido", "verdaderos" o "reales", y, por la otra, con distinciones fenoménicas que los antropólogos identifican. Ahora bien, los antropólogos han trabajado y trabajan con "informantes"; éstos entregan un conjunto de observaciones, descripciones, opiniones, valorizaciones, en donde los enfoques emic y etic se entrelazan. Algo parecido ocurre cuando los antropólogos estudian la institución del parentesco, dominio de investigación clásica de la Antropología. La familia es un fenómeno etic (tener hijos, alimentarlos, darles hogar, educarlos, etc.); pero hacerlo de una manera determinada, escogiendo opciones educativas que están aprobadas socialmente, corresponde a una variable émica (intencionalidad, valorización de las actividades familiares).

Como dicen los antropólogos más recientes, los datos emic y los datos etic forman parte de la investigación científica, pueden ser contrastados empíricamente y, lo que es muy importante, pueden servir de fundamento para la construcción de teorías explicativas.

En los años recientes, el campo de la Antropología —para algunos estudiosos— ha sufrido nuevos cambios. Así por ejemplo, un enfoque antipositivista y antiempiricista ha conducido a algunos antropólogos por terrenos "subjetivos". Se piensa que la verdadera misión de la Antropología no es la observación de la conducta de otras sociedades, sino que la comprensión de su perspectiva. Este enfoque implica que la empiria social y cultural no existe como tal, sino que es producto de las interpretaciones teóricas de los científicos.

Finalmente, habría que resumir todo lo expuesto diciendo que en la actualidad el enfoque interpretativo no tiene por qué oponerse a un enfoque empírico, ni menos a un tratamiento metodológico científico, en donde los problemas inician la investigación en cuanto se identifica a un número determinado de hechos sociales o culturales que no son explicados por las teorías vigentes.

Sea usando métodos cuantitativos y/o cualitativos, sea haciendo uso de teorías explicativas y/o comprensivas, o manejando los métodos inductivistas o deductivos, los antropólogos tienen un amplio y variado campo de acción. Los temores de algunos especialistas de que el campo de trabajo de los antropólogos está haciendo crisis, porque no hay más "sociedades primitivas", no son más que preocupaciones que no alcanzan un grado de veracidad importante. Indudablemente que las influencias de las sociedades desarrolladas, industrializadas, con una compleja tecnología, son muy importantes en sociedades indígenes, campesinas e incluso urbano-marginales. Pero justamente los cambios que se están produciendo en estas "sociedades-culturas" y en sus instituciones particulares, deben ser estudiadas en forma científica por los antropólogos. Sus métodos tradicionales (observación directa y participante; comparaciones, etc.), unidos a nuevos métodos de observación que hacen uso de tecnologías sofisticadas, permiten que los antropólogos realicen sus investigaciones sin temores en su futuro científico.

CAPITULO II

EL VARIADO Y RICO CAMPO DE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLOGICAS

Desde el siglo pasado los antropólogos, y sobre todo los etnólogos europeos, han insistido que sus objetivos científicos no tienen límite en el tiempo y en el espacio. Igualmente los análisis biológicos, culturales, psicológicos, sociales, son reclamados como propios de los estudios antropológicos.

Aún quedan algunos antropólogos que, cuando se menciona la palabra "antropología", la identifican con el estudio de la antropología física; por muchos decenios esto ocurrió, por ejemplo, en Francia. El interés por conocer las razas, sus rasgos somáticos, la evolución de ellas —a partir de la preeminencia de la teoría darwiniana— convirtió a la antropología física en una disciplina bien estructurada que relacionaba, obviamente, el campo de los estudios natural-biológicos con el estudio de la sociedad y de la cultura.

El desarrollo paciente y cada vez más riguroso de la antropología física, unido al crecimiento de los métodos y teorías biológicas y de la medicina, han convertido a esta disciplina en un sistema metodológico teórico, independiente de las otras antropologías, aunque sigue manteniendo algunas relaciones significativas con la antropología socio-cultural y con la arqueología prehistórica. Así, por ejemplo, en el estudio de la formación de la especie humana, los estudios interdisciplinarios (arqueología prehistórica, antropología física, primatología, geología, etc.) son no sólo frecuentes, sino que indispensables para el éxito de las investigaciones. La historia de las investigaciones efectuadas en las décadas de 1970 y 1980 en Etiopía y, en general, en Africa Oriental, muestran un trabajo científico riguroso, en donde prehistoriadores y antropólogos físicos colaboran en forma muy interrelacionada.

Por ejemplo, un reciente libro que se refiere al "primer antepasado del hombre" nos relata científicamente, pero con amenidad, el hallazgo en Etiopía, Afar, de una gran cantidad de huesos; éstos permitieron a los estudiosos reconstruir en parte un esqueleto muy antiguo de un homínido, de alrededor de tres millones y medio de años. Este libro está escrito por un antropólogo físico norteamericano, Donald Johanson, quien codirigió las excavaciones hechas por un equipo multidisciplinario.

Esto mismo ha ocurrido en América y en Chile, en donde las excavaciones arqueológicas referidas a los yacimientos paleo-indios y arcaicos (sociedades de cazadoresrecolectores avanzados y pescadores-mariscadores) se han nutrido de la colaboración interdisciplinaria de los arqueólogos y antropólogos físicos.

En los mismos decenios del siglo pasado, cuando se organizaba la antropología física, los estudios de las sociedades no europeas eran hechos por los primeros etnólogos y más concretamente por los etnógrafos.

Por mucho tiempo se ha declarado que la etnografía es una disciplina cultural que tiene como objetivo solamente la observación y la descripción científica de los rasgos culturales, en especial de la cultura material, de las comunidades salvajes o primitivas. A fines del siglo XIX y, sobre todo, ya entrando en el siglo XX, los estudios etnográficos (o descriptivos) de los antropólogos ingleses en diferentes partes de Africa y Oceanía, valorizaron estos trabajos de campo, estas observaciones directas y estas descripciones. Sin embargo, se seguía considerando, e incluso en parte hasta el presente (como el caso del estructuralismo francés), que cuando había que hacer estudios más profundos, teóricos, partiendo de la empiria seleccionada (los datos etnográficos), estos análisis comparativos y, sobre todo los comienzos de las síntesis, debería hacerlos el etnólogo. Así la etnología aparecía como una ciencia que estaba situada en un escalón más alto, que realizaba un primer esfuerzo de sistematización teórica.

En una entrevista que se le hizo al antropólogo francés Claude Lévi-Strauss, se le pidió que se refiriera a la distinción entre etnografía y etnología; éste contesto diciendo: "Consideramos que la etnografía es una actividad situada en un nivel más descriptivo, que se efectúa sobre el terreno en relación con una población particular. Por medio de dicha labor tratamos de recoger los datos que se ofrecen a través de la observación en cualquier ámbito que se la ejerza". De la etnología explicaba que ella implica una cierta separación con respecto a la investigación de terreno y un primer esfuerzo sistematizador; puede realizarse en diversas formas. Por un lado, efectuar un intento de confrontación entre los resultados que un determinado investigador ha obtenido en el terreno, con los resultados que ha extraído el mismo investigador u otro en un territorio distinto, cercano o lejano. Por otro lado puede trabajar siguiendo una perspectiva más orgánica, haciendo abstracción de algunos aspectos recogidos —como la organización de la familia o el poder político—, abstracción limitada a una población dada, o comparada con fenómenos similares, característicos de otra población, cercana o lejana en el espacio o en el tiempo.

Ahora bien, en el presente, tanto la Etnografía como la Etnología corresponden a una misma disciplina (sea que se use un nombre u otro), en donde los trabajos de campo, las investigaciones de terreno no están en el origen del proceso investigativo —como antes se creía— sino que es una problemática teórica (hipótesis) la que conduce las observaciones y descripciones de los "hechos" seleccionados.

La puesta a prueba —o contrastación— de las primeras hipótesis que llevaron al estudioso al campo, mediante los hechos anotados y descritos, es una tercera tarea de investigación que no puede ser hecha en forma independiente por otros investigadores. Así, etnógrafo y etnólogo expresan, por lo menos, tres momentos de la investigación an-

tropológica socio-cultural: definición de problemas y construcción de hipótesis; recolección de datos y sistematización de ellos para poner a prueba las hipótesis.

Profundamente relacionada con la observación y descripción que se hace especialmente de las culturas campesinas, no urbanas en general, se encuentra la investigación folclórica, que en algunos casos ha insistido en la recolección de cuentos, leyendas, mitos y en el variado campo de la expresión musical. Literatura y música, en el sentido más amplio, han sido al menos dos de las áreas culturales cultivadas por los folcloristas, haciendo uso de técnicas, métodos y teorías interdisciplinarias, en donde la labor de recolección científica es fundamental.

Sin embargo, como lo dice un folclorista chileno (M. Danemann) "es posible afirmar que en nuestro país la disciplina del folclore apunta, en estos momentos, a una meta que va mucho más allá de la proyección de materiales musicales, que a menudo ni siquiera pertenecen a una cultura tradicional". Entonces se podría decir que "folclore es el uso tradicional de costumbres, cuyos usuarios componen un núcleo central del cual sus miembros se cohesionan e identifican en torno a un patrimonio propio, comunitario y altamente representativo de ese núcleo".

Los antropólogos, sea por razones epistemológicas o por otras más prácticas (de organización institucional), han insistido en que todas las culturas, pasadas y presentes, son de su interés científico. Les interesa conocer las variaciones, los cambios ocurridos en ellas a través de los tiempos, como también precisar lo que permanece por siglos o milenios. De esta manera, los estudios científicos del pasado cultural de diferentes sociedades y/o pueblos, que hace la arqueología, se consideran campo legítimo de la antropología.

En Europa, aún hoy día, algunos institutos o departamentos de etnología, tienen entre sus intereses los estudios prehistóricos. La relación etnología-prehistoria se justifica, en cuanto el estudio de los pueblos "aborígenes" o relativamente "primitivos" necesita para su mejor explicación y comprensión del conocimiento de su pasado. En cambio, hay otros grupos de antropólogos (los antropólogos sociales ingleses) que rechazan los estudios diacrónicos (del pasado) e insisten en el valor de las investigaciones sincrónicas (actuales) de las sociedades "primitivas". Así pretenden eliminar las conclusiones especulativas de los etnólogos y alcanzar, por el contrario, un conocimiento que les permita establecer generalizaciones válidas de las sociedades que investigan.

La confrontación de los antropólogos que no consideran importante la investigación arqueológica prehistórica y de los que la consideran muy significativa, se ha ido calmando desde que diferentes representantes de la **antropología sincrónica**, han reconocido la necesidad de abordar, o por lo menos de respetar, los estudios prehistóricos y sus conclusiones científicas.

Aunque no hay inconveniente en considerar a la arqueología como una disciplina antropológica (situación en general aceptada en América), no cabe la menor duda que, en la práctica, ella posee una independencia de funcionamiento epistemológico y técnico im-

portante. La investigación arqueológica, especialmente dirigida a las culturas y sociedades prehistóricas, en el Viejo Mundo, y a las sociedades aborígenes pre-europeas, en América, ha alcanzado un rango de desarrollo científico, sobre todo porque ha sabido combinar sus problemas y la solución de ellos, con métodos, técnicas y teorías que provienen, tanto de las ciencias exactas, de la tierra y de la biología, como de las humanidades y de las ciencias sociales.

Algunos antropólogos, en sus introducciones a la Antropología, insisten en reunir, entonces, las diferentes disciplinas de su especialidad, según grupos o sub-grupos bastante arbitrarios. Así, por ejemplo, es clásica la subdivisión entre antropología cultural y antropología física o biológica. Otros dividen las disciplinas según su objetivo, sean las sociedades pasadas o presentes. Pero hay más, en cuanto a estas divisiones, separaciones o reuniones disciplinarias; recordemos por ejemplo la interesante opinión de un antropólogo social inglés (Beattie) que escribió: aún cuando esta disciplina (se refiere a la arquelogía prehistórica) "es importante y fascinante por derecho propio, tiene al igual que la antropología física, poco o nada que ver con la antropología social actual".

Nada de lo anterior debe extrañar porque los estudios de las sociedades y culturas, aunque tienen un largo pasado, por lo menos desde los griegos en adelante, no han alcanzado un acuerdo general en lo que se refiere a sus aspectos epistemológicos. Incluso para algunos —sólo unos pocos— la antropología, como conjunto complejo y disciplinario de métodos y teorías, no alcanza el nivel de una ciencia (obviamente que se piensa en una ciencia exacta).

Sin embargo, de lo que se trata en este capítulo es mostrar, sin tomar partido, que las diferentes disciplinas antropológicas (se sientan ellas más o menos ligadas entre sí) han contribuido enormemente al conocimiento de las actuales culturas, sociedades e instituciones, y también al pasado más alejado de las distintas sociedades y pueblos investigados.

En otra parte nos referiremos al problema de las teorías científicas, de cómo se obtiene conocimiento y de la interesante discusión relacionada con las ciencias exactas y las sociales.

Para terminar nuestro actual capítulo, recordemos que no son pocos los especialistas que sitúan a la lingüística como una disciplina antropológica (por lo menos a la etno-lingüística). Incluso un conocido antropólogo estructuralista francés (Lévi-Strauss), refiriéndose a las relaciones o convergencia entre etnólogos y lingüistas, ha comentado que los mitos, que tanto le interesan, son antes que nada seres lingüísticos y que los métodos o medios de control de que disponen los lingüistas son superiores a los que utilizan o tienen los antropólogos, "por eso nos colocamos voluntariamente bajo su patronazgo". La relación se da en los estudios concretos y particulares que hacen tanto antropólogos, como lingüistas (sociedades primitivas particulares-lenguas primitivas particulares).

En resumen, hemos revisado una lista de disciplinas o ciencias (etnografía, etnología, antropología, física, folclor, arqueología prehistórica y lingüística) que pueden, o ser incorporadas bajo el gran alero de la antropología, o ser consideradas como constitu-

yentes de una especie de "federación de disciplinas antropológicas", cada una con sus propios métodos, técnicas e hipótesis para solucionar sus problemas concretos, pero que se necesitan mutuamente para alcanzar respuestas explicativas de nivel más profundo.

Las diferencias de nombres que hemos mencionado (etnografía, etnología, antropología cultural, antropología social, etc.) tienen también relación con las tradiciones disciplinarias nacionales. En Inglaterra, por ejemplo, se prefiere hablar de antropología social y no de antropología cultural o etnología; en Francia, no hay inconveniente en valorizar el concepto de etnología; en Estados Unidos, el concepto de antropología cultural y el de antropología general son los más usados; en Alemania, el nombre de etnología conserva todavía prestigio; en España, en años recientes se ha introducido el término antropología; pero hay, en general, preferencia por el concepto etnología. En Chile, la situación está resuelta en favor del concepto antropología, aunque entendido como un conjunto de disciplinas igualitarias: cultural, social, etnología, folclor, antropología, antropología física. Por la tradición de independencia que tiene la arqueología, se le considera una disciplina particular, inserta institucionalmente en los departamentos de antropología, pero con estatuto de cientificidad propio. Sus relaciones se extienden también a las disciplinas históricas, a través de la arqueología histórica y de la etno-historia (disciplinas de creciente desarrollo científico, cultivadas desde hace décadas en Chile, especialmente esta última).

Por las razones expuestas, nuestro Manual Introductorio de Antropología insistirá más en los temas y problemas de la antropología cultural y social (incluyendo el binomio etnología-etnografía) y no en los de antropología física y de arqueología prehistórica.

CAPITULO III

LAS RELACIONES ENTRE LA ANTROPOLOGIA Y LAS OTRAS CIENCIAS SOCIALES

Como es bien sabido, las ciencias sociales son disciplinas que estudian, a partir de una metodología empírica y que no excluye ni las explicaciones causales ni comprensivas, a los seres humanos que interactúan dentro de diferentes grupos organizacionales (instituciones) y de acuerdo a pautas culturales definidas y aceptadas por los grupos. Algunas de estas disciplinas estudian la conducta de los hombres, como individuos y como seres sociales; otras insisten en la investigación de las organizaciones, de las instituciones, o de pequeñas sociedades (comunidades).

Nos hemos aproximado a los objetivos de la antropología con ciertas dificultades, no sólo porque su campo de estudio ha sufrido transformaciones, sino también porque por razones de la historia de la investigación y por posiciones teórico-ideológicas, el concepto de antropología significa distintas cosas para diferentes grupos de antropólogos (escuelas).

Tratando de llegar a una definición, obviamente no definitiva ni menos exhaustiva, postulemos que es la ciencia que estudia sistemáticamente sociedades pequeñas actuales y sus instituciones, siempre que éstas puedan conocerse como un todo, observándolas directamente y en lo posible conviviendo en ellas, participando con sus miembros en su vida individual y social. Debe, entonces, quedar suficientemente claro que los antropólogos no forman parte de "una ciencia de la conducta que se ocupa principalmente del hombre primitivo" (Whittaker), sino que sus objetos de estudio son más variados, como las etnias aborígenes que conviven con nuestra sociedad industrial, sufriendo variadas influencias culturales y, en general, un complejo proceso de aculturación. También son investigadas las comunidades campesinas y sus estructuras; y algunos grupos institucionalizados de carácter urbano, siempre que puedan ser observados como un todo, tanto en los aspectos fenoménicos como en los émicos. Así, la perspectiva holística continúa siendo un instrumento teórico valioso para los antropólogos, aunque no siempre pueda lograrse este conocimiento completo.

Para hacer estos estudios, la antropología se subdivide en especialidades, tales como la etnografía-etnología, la etnolingüística, la antropología urbana, la antropología econó-

mica, la antropología educacional, la antropología de las creencias, etc.

Ahora bien, ¿de qué manera este gran complejo de disciplinas y sub-disciplinas antropológicas se relaciona con las otras disciplinas sociales de la conducta? Sabemos, en términos generales, que todas ellas centran sus investigaciones en campos limítrofes y que, a veces, se traslapan parcialmente. El estudio del Hombre, de los hombres interactuando, organizados en instituciones, conviviendo en sociedades mayores, puede ser hecho desde diferentes enfoques, con métodos, técnicas y teorías particulares, pero que se relacionan en mayor o menor grado.

1) Historia-Antropología

Tienen un comienzo compartido, dentro del mundo clásico, en Grecia, con investigadores como Heródoto y Tucídides, considerados padres de la historia y de la etnografía-etnología. Incluso, recientemente, antropólogos de formación marxista han insistidio en superar las divisiones de "las ciencias humanas que oponen actualmente la antropología a la historia o la sociología a la economía" (Godeliev). Sin embargo, aunque este enunciado epistemológico es interesante, por ahora no cabe otra cosa que señalar que los objetivos, los métodos y las teorías que estas ciencias utilizan son diferentes, lo cual no significa que no se necesiten mutuamente.

Las investigaciones antropológicas se hacen sobre comunidades, etnias, sociedades, instituciones actuales; en cambio, los estudios históricos se refieren a sociedades, pueblos, naciones, estados, instituciones o simplemente individualidades del pasado.

Así, estos campos de estudio bien definidos, incluso con sujetos diferentes, sitúan a los antropólogos culturales y sociales en una perspectiva teórica distinta a la de los historiadores. Es verdad que la etnología (como disciplina que valoriza el conocimiento histórico) puede servir de puente entre los dos campos; es verdad también que desde una teoría evolucionista el desarrollo progresivo de las sociedades vuelve a unir los campos de estudio de antropólogos e historiadores. Incluso quienes buscan regularidades en el comportamiento de las organizaciones sociales, consideran que ellas se encuentran en el pasado y en el presente.

Pero hay que considerar otros datos. Como se sabe, la búsqueda de información científica la hacen los historiadores, por medio del estudio preferente de las fuentes escritas, de la documentación que se encuentra en los archivos y, en general, en todo tipo de textos escritos. Los antropólogos, en parte de su trabajo, describen todo tipo de artefactos y técnicas actuales, los funcionamientos de instituciones mediante la observación directa de ceremonias, diferentes tipos de reuniones, la recolección de cantos, leyendas y mitos. A veces, cuando se puede recurrir a otro tipo de información, se estudian textos contemporáneos y todo tipo de documentación relacionada con datos culturales.

Los resultados de estos trabajos producen informaciones diferentes, que no

siempre pueden situarse en conjuntos más amplios y afines.

Una cosa es estudiar la revolución francesa, el imperio de Napoleón, la Restauración, etc. y conocer sus resultados a través de libros especializados, y otra es investigar las ceremonias de los mapuches, sus organizaciones económicas y políticas, o estudiar las barriadas marginales de Santiago de Chile, con su cultura de la pobreza. Los resultados entregados en monografías especializadas, son distintos de aquéllos publicados por los historiadores, incluso si éstos son historiadores que cultivan los estudios de historia económica y social.

Sin embargo, y sin contradecir lo expuesto, desde 1960 en adelante, algunos antropólogos ingleses (I.M. Lewis) han comenzado a interesarse por los resultados de las investigaciones históricas, sobre todo para comprender y explicar mejor las estructuras sociales; incluso los datos históricos serían importantes para valorar el punto de vista que una sociedad particular actual tiene de su propio pasado. Este movimiento ha coincidido con la postura del estructuralismo francés.

En último término, el valor de la información histórica para la antropología sería obtener una explicación más amplia y profunda del comportamiento de las instituciones sociales actuales, incluidas en las sociedades analizadas por los antropólogos.

Indirectamente el modelo funcionalista sufría modificaciones importantes, como consecuencia del aporte de la historia, en cuanto las instituciones no serían sólo interpretadas como necesarias para mantener la identidad de las estructuras, sino que serían significativas y útiles "en lo relativo al compromiso y a los intereses del pueblo en diferentes papeles y posiciones".

2) Sociología-Antropología

La sociología es otra de las ciencias sociales que a veces no está claramente separada de la antropología, sobre todo de la conocida con el nombre de social. La sociología, con sus múltiples especializaciones, se centra en la investigación de los grupos sociales, en su mayoría integrantes de las sociedades industriales contemporáneas. Más concretamente, investiga las relaciones del individuo con las colectividades humanas, insistiendo en el tema de los tipos de integración social; también se interesa por conocer las relaciones sociales entre grandes conjuntos, en donde se dan los conflictos sociales, por ejemplo, entre partidos políticos, iglesias, clases sociales, nacionalidades, generaciones, etc. Por último, igualmente analiza la evolución social, acercándose en este tema al estudio histórico.

Al igual que los sociólogos, los antropólogos sociales (especialmente de la escuela inglesa) estudian las relaciones sociales armoniosas y conflictivas. Un antropólogo social funcionalista inglés (Radcliffe-Brown) propuso incluso que la antropología social fuese nominada "sociología comparada", uniendo así la antropología con la sociología y, obviamente, apartando a la primera de los estudios histó-

ricos. Según otro estudioso inglés (Beattie), estas disciplinas se diferencian por dos razones teóricas importantes: los antropólogos sociales no sólo se preocupan de las relaciones sociales, de los grupos sociales, sino que además investigan las creencias y los valores de estos grupos sociales institucionalizados. O sea, el estudio de los sistemas de creencias de otros pueblos o pertenecientes a grupos bien identificados de nuestra propia actual sociedad nacional, se hace por derecho propio y no sólo porque explique en mayor o menor grado los sistemas sociales.

Una segunda razón, de tipo metodológico y técnico, es que los antropólogos sociales no investigan grupos grandes, extensos, como las naciones, estados, urbes, o las clases sociales, organizaciones políticas o económicas a gran escala, sino que trabajan con comunidades o instituciones, en cuanto son conjuntos pequeños, que pueden ser conocidos como una totalidad.

El antropólogo, de cualquier sub-especialidad, intenta no sólo explicar causalmente, sino también comprender ampliamente las instituciones humanas de todos los tipos, en sus contextos sociales y culturales. Y esto ocurre así porque las instituciones sociales son, en el fondo, abstracciones de las conductas de los individuos y, por lo tanto, es muy importante conocerlas en cuanto son también sistemas de ideas con sus propios significados, además de ser sistemas de acciones.

3) PSICOLOGIA-ANTROPOLOGIA

Otra disciplina social y conductual, que está relacionada con la antropología es la psicología, especialmente en sus especialidades de psicología social, psicología de la comunidad, psicología industrial, etc.

Por cierto que la psicología, entendida como ciencia conductual, implica el estudio de individuos; es decir, aunque el psicólogo tenga especial interés en los efectos de los grupos, de la educación, del desarrollo científico-tecnológico sobre la conducta, su objetivo científico principal es el ser humano único o particular (Whittaker).

En este aspecto, si al antropólogo le interesa conocer lo que la gente —en cuanto forma parte de una comunidad o una institución determinada— piensa, siente y quiere, tendrá que conocer técnicas psicológicas o relacionarse con un especialista que las maneje bien.

Pero debe quedar claro que el antropólogo estudia culturas y sistemas sociales, y los psicólogos se interesan más por las personas que por las instituciones. Obviamente que esto no es absoluto y los psicólogos sociales así lo han demostrado, como también los antropólogos que trabajan en la sub-especialidad de "personalidad y cultura" (Mead, Benedict, Linton, Kluckhohn, etc.).

4) ECONOMIA-ANTROPOLOGIA

La sub-especialidad de "antropología económica" es un buen ejemplo de desarrollo que ha alcanzado la investigación de los "modos de producción" en las sociedades aborígenes, en los grupos campesinos pre-industriales y en los grupos urbanos marginales (cultura de la pobreza).

Un fuerte impulso recibió la antropología con las investigaciones de los antropólogos funcionalistas ingleses (Malinowsky y otros) que insistieron en la descripción de la economía de las sociedades aborígenes que estudiaban. Igualmente las influencias generales del pensamiento marxista, de los neo-evolucionistas (Sahlins) y de los materialistas culturales (Harris), han contribuido a acentuar las relaciones entre las disciplinas de economía y antropología.

La economía, entendida en forma muy general como la investigación empírica de las formas y las estructuras sociales de la producción, de la distribución, la circulación y consumo de los bienes materiales por los grupos humanos, se presta a una observación especializada de los sistemas económicos y sociales no occidentales. Cómo las diferentes sociedades han resuelto la escasez de recursos para satisfacer sus necesidades, es un campo de investigación interdisciplinario en donde por lo menos deben concurrir los economistas y los antropólogos.

Sin darle una importancia exagerada al papel explicativo de los sistemas económicos (como lo hacen los marxistas) para entender el desarrollo de las estructuras sociales y culturales, es de todos modos fundamental que las descripciones y explicaciones antropológicas manejen los datos tecno-económicos y tecno-ambientales. Lo que parece ya una hipótesis bien contrastada de este tipo de investigación interdisciplinaria, es que los materiales etnográficos-etnológicos conocidos en el presente siglo, muestran que no existe una sola manera de explicar la actividad bastante compleja desplegada por diferentes sociedades para resolver los problemas de escasez de bienes de subsistencia. Las actuales teorías no son suficientes y, como ha dicho más de un especialista paciente, hay que construir una nueva teoría que explique en profundidad las relaciones entre las estructuras económicas, sociales y culturales.

Para terminar, recordemos una vez más que las ciencias de la arqueología prehistórica y de la antropología física, obviamente que mantienen muchas relaciones con las disciplinas antropológicas estudiadas por nosotros. Así, por ejemplo, es frecuente que un arqueólogo interprete los resultados de sus excavaciones o los estudios de materiales de museo, a partir de enfoques teóricos antropológicos. Así los restos del pasado que muestran relaciones, contactos de unas culturas con otras, pueden ser abordados desde la perspectiva de la teoría "difusionista", o de las "migraciones" y también desde el punto de vista "funcionalista", o en el marco referencial de la "aculturación", etc.

Lo anteriormente expuesto explica que en nuestro país y en muchos otros, los estudios arqueológicos se realicen dentro de la organización departamental de las ciencias antropológicas y, por supuesto, en el contexto disciplinario de las ciencias sociales.

Con las llamadas disciplinas humanísticas, las relaciones se dan con la lingüística, tal

como ya lo hemos expuesto, y con la filosofía, sobre todo en cuanto esta última, a través de la antropología filosófica y de la filosofía de la ciencia, enriquece profundamente el quehacer antropológico.

Así por ejemplo, el antropólogo francés Lévi-Strauss ha declarado más de una vez que la antropología que cultiva le parece ser una filosofía del conocimiento, una filosofía del concepto. Es verdad que cualquier aproximación sistemática a los métodos y modelos antropológicos nos relaciona con la epistemología y, en general, con la filosofía de la ciencia. Incluso hay conceptos que usan los antropólogos, que deben ser pensados también por los filósofos, convirtiéndolos en problemas permanentes: la relación con el otro, no sólo como individuo, sino también como grupo social y cultural, y la actitutd objetiva que debería ser tomada por el estudioso; los conceptos de inconsciente, de diacronía, de sincronía, de estructura, de sistema, etc. Todos ellos, que son usados en muchas teorías antropológicas, nos relacionan con grandes temas del pensamiento humano: determinismo y libertad, lo transitorio y lo permanente, etc.

Cuando un antropólogo aspira a encontrar explicaciones rigurosas a través del uso de modelos lógicos, está en el fondo tomando una perspectiva filosófica que privilegia, en el comportamiento humano social y cultural, la necesidad inmanente y convirtiendo la idea de la libertad en una ilusión.

CAPITULO IV

¿COMO ES POSIBLE EL CONOCIMIENTO ANTROPOLOGICO?

Las ciencias sociales han sido consideradas generalmente por los filósofos de la ciencia, o por los epistemólogos, como disciplinas teóricas, es decir, que buscan explicaciones a través de un método que puede ser inductivo o deductivo, de acuerdo a las formulaciones de hipótesis y/o teorías.

Lo que interesa en la explicación es situar los objetos o acontecimientos estudiados en un contexto amplio de situaciones fenoménicas, en donde lo investigado (caso particular) es el ejemplo de un conjunto mayor de hechos o un nuevo aporte a este conjunto. Así las instituciones o grupos sociales, o las ceremonias o un conjunto de instrumentos, o las personalidades no deben ser estudiadas como hechos o fenómenos aislados, sino que deben ser relacionadas con sistemas mayores o con procesos más amplios.

En el fondo se pretende explicar un caso singular como parte de una clase de fenómenos o acontecimientos que poseen regularidad de comportamientos. No todas estas explicaciones, sin embargo, concluyen en la formulación de leyes o principios universales. Es verdad que los científicos sociales, por lo menos algunos de ellos, siguen afanándose por descubrir leyes del comportamiento social y cultural, que sean aceptadas por todos o por la gran mayoría de los estudiosos. Sin embargo hasta ahora esto no ha ocurrido.

De todos modos, los antropólogos, los sociólogos y otros estudiosos no dejan de usar métodos científicos y de hacer uso de diferentes hipótesis y teorías para resolver sus problemas.

Porque, como lo ha expuesto Karl Popper, la investigación científica se inicia cuando una teoría en uso no explica fenómenos y hechos estudiados; entonces surgen los problemas, ya que la teoría no incluye en sus predicciones los nuevos fenómenos analizados. Hay, entonces, que construir nuevas hipótesis, de acuerdo a lo conocido hasta ese momento y tomando en cuenta las características de los nuevos hechos conocidos. Estas hipótesis se postulan como más amplias e incluyen en sus predicciones las situaciones no previstas anteriormente.

Todas las ciencias sociales, al igual que las ciencias naturales, trabajan con este "método general", que no es más que eso: recomendaciones amplias, de carácter lógico, que dan a los especialistas nuevas posibilidades de usar sus propios métodos particulares y técnicas en la solución de sus problemas.

Los antropólogos, como otros científicos sociales, por muchos decenios (desde el siglo pasado) han sido deslumbrados por los métodos inductivistas de las ciencias naturales y exactas, como también por los criterios de neutralidad valórica y de objetividad absoluta.

Un conjunto importante de especialistas han reaccionado en los últimos decenios para rechazar, parcial o completamente, estas posturas epistemológicas.

Ahora bien, en relación con lo anterior y refiriéndonos a los criterios de neutralidad hagamos notar que los problemas que tienen los antropólogos culturales y sociales surgen de diferentes situaciones, de carácter práctico o de carácter teórico. Entre los primeros, algunos de los más corrientes son los derivados de los procesos que los habitantes urbanos contemporáneos engloban dentro del concepto de modernización, y que para los nourbanos constituyen una irrupción en sus costumbres y una amenaza a su hábitat.

As í, por ejemplo, la instalación y uso de tecnologías sofisticadas (o de "punta"), en lugares caracterizados por comunidades tradicionales campesinas, con poca práctica in dustrial, crea situaciones nuevas, tanto para los tecnólogos como para los habitantes tradicionales. Los antropólogos deberán aplicarse al estudio científico de esta situación-problema, no sólo para solucionar un problema práctico, sino también para afinar sus explicaciones o teorías que no previeron el acontecimiento estudiado. Otro ejemplo relacionado con el anterior es aquél que se refiere a la construcción de grandes represas hidroeléctricas (de gran utilidad social), en sectores de comunidades aborígenes. En este caso los antropólogos y otros especialistas sociales, deberán enfrentarse a otro tipo de problemas, teóricos y prácticos, en donde estarán en juego diferentes intereses nacionales y sectoriales, económicos y culturales.

En otros casos, los problemas son aparentemente más teóricos. Así, por ejemplo, son numerosos los antropólogos que hacen sus investigaciones acerca de una "cultura aborigen", o de una parte de ella, o sobre algún tipo de institución, no sólo para poner a prueba teorías sino también para anticiparse a situaciones conflictivas futuras entre la sociedad aborigen estudiada y la sociedad urbana e industrial.

El estudio de las instituciones urbanas que hacen los antropólogos, cumple igualmente diferentes objetivos: son teóricos en cuanto intentan explicar el funcionamiento total de ellos en contextos institucionales más amplios, y son prácticos porque de los estudios antropológicos pueden surgir recomendaciones sobre correcciones de funcionamiento, o prever nuevos problemas organizacionales.

Así los estudios antropológicos son estimulados por diferentes tipos de problemas que, a su vez, son investigados tomando en cuenta la historia de la especialidad, y construyendo hipótesis o respuestas tentativas más amplias que las existentes.

Luego, la investigación antropológica no se inicia con el estudio empírico de hechos o situaciones singulares o particulares; ni continúa con conclusiones generalizantes que, a veces, se convierten en "leyes". Este método inductivo ha sufrido, desde hace decenios, una crítica vigorosa por parte de muchos epistemólogos. En el presente, la mayoría de los científicos sociales hace uso del método deductivo-hipotético, es decir, ellos inician sus investigaciones a partir de una hipótesis o conjunto de ellas, que preven situaciones relacionales fenoménicas. Estas predicciones son puestas a prueba o contrastadas empíricamente, estudiando los fenómenos o hechos particulares. Si nuevos datos no son explicados por las hipótesis o teorías que se usan, entonces éstas deben ser revisadas y, si es necesario, deben ser desechadas.

Veamos un ejemplo: el antropólogo maneja un conjunto de hipótesis y teorías conocidas, dadas por su disciplina, logradas a través de muchos años de estudio (historia de la investigación), pero al enfrentarse a nuevos hechos (como tipos de intercambio o pago de bienes económicos y culturales entre diferentes sociedades) puede hacer uso de sus teorías conocidas; pero si éstas no funcionan, es decir, no explican, entonces tendrá que construir una nueva explicación y, a partir de ella, iniciar la investigación. Así, el hecho de intercambiar objetos culturales especializados, a lo mejor no se incluye en una generalización que insista sólo en lo económico (intercambio y trueque en mercados), o en lo religioso (intercambio de objetos sagrados), o en lo político (intercambio de regalos entre jefes); puede ser, como ocurre con la explicación de la institución del "Kula" (intercambio ceremonial de objetos de valor), que el prestigio personal se una a la influencia política y a la necesidad del intercambio económico. Si la nueva hipótesis, que acentúa varias variantes, cumple su objetivo, explicando éste y otros intercambios culturales, económicos y sociales, se convierte en una teoría científica que vale porque ha resistido la contrastación empírica.

Las teorías antropológicas no son, pues, consecuencia del análisis de la data empírica, sino que ésta existe en cuanto la teoría conduce al investigador a una identificación de ella.

Incluso se ha dudado, por parte de algunos epistemólogos, que los hechos (la empiria) existan independientemente de las teorías. Un afán anti-empirista se ha apoderado de algunos estudiosos, negando así las posibilidades de hacer ciencia, cuyos resultados sean aceptados por todos.

Se ha preguntado ¿quién ha visto una institución? y se ha contestado que sólo existen los individuos. Sin embargo, cuando los antropólogos y otros científicos sociales observan que estos individuos poseen reglas de comportamiento comunes, que poseen reglamentos y leyes para todos; es decir, que sus conductas están pautadas, entonces no cabe otra cosa que reconocer que las instituciones existen y son datos que pueden ser investigados, siempre que presenten problemas que atraigan al científico social y siempre que las hipótesis que conducen los estudios recomienden su análisis. Incluso el epistemólogo Popper, que afirma que "las instituciones no actúan", reconoce que "sólo actúan los individuos en o para las instituciones. Incluso recomienda la elaboración de una teoría de la génesis y desarrollo de las instituciones.

Generalmente se afirma que hay acuerdo entre los antropólogos en que la primera labor científica es de carácter descriptivo. Hay que estudiar los hechos en primer lugar, para luego analizarlos. Pero hemos adelantado que los datos empíricos no se conocen inmediatamente, como si estuvieran frente a nosotros. Para identificarlos, estudiarlos, analizarlos, etc., es necesario "construirlos" a partir de una teoría (explicativa o interpretativa). Así, lo que sucede, lo que es real, fenoménico es, en cierta medida, el producto de la representación que tiene el estudioso (de un modelo) que muchas veces no coincide con la representación que tienen de la realidad socio-cultural los miembros de ella. Levy Strauss designa a estos modelos con los nombres de "modelo estadístico" y "modelo mecánico".

Sólo cuando los antropólogos (y lo mismo los arqueólogos, los sociólogos y cualquier grupo de científicos sociales) tienen problemas, se hacen preguntas y construyen respuestas tentativas, es decir, hipótesis o teorías, entonces los datos sociales y culturales pueden ser bien individualizados, seleccionados, descritos y explicados. Por otro lado, si no hubiesen datos "objetivos", que pueden ser distinguidos por muchos científicos a partir de hipótesis, no habría capacidad de conocimiento científico, tanto de lo que se observa desde el exterior como de lo que se conoce desde el interior. A los antropólogos les interesan por igual los sistemas de acción como los sistemas de ideas (creencias, valores); se esfuerzan, por lo tanto, por conocer las consecuencias de los primeros y los significados de los segundos.

Expuesto así el complejo problema de la identificación y construcción de una empiria (datos identificados por métodos científicos, que son explicados por los especialistas), hay que preguntarse por los métodos particulares que usan los antropólogos.

El "trabajo de campo" ha sido y es el método más usado por antropólogos y arqueólogos. Este consiste, en el caso de los antropólogos, en la observación y descripción de la vida de una comunidad, de una etnia (generalmente de una parte de ella), o de una institución urbana. Estas descripciones (trabajo "etnográfico"), como ya se ha expuesto, están dirigidas por la teoría y se hacen con la colaboración de "informantes", es decir, de personas de la comunidad, etnia o institución estudiada; o se logran por la técnica de "observación participante". Esta técnica —muy usada por los antropólogos, pero difícil de lograr en forma completa— aspira a conocer el punto de vista de "los otros", de los que son observados por los antropólogos.

De alguna manera, no sólo los **hechos** observados (actos, relaciones, técnicas), sino también los **conceptos** que tienen los miembros de la sociedad estudiada sobre sus propias acciones, sobre su propia vida, deben ser descritos y, en lo posible, cuantificados.

Diferentes técnicas son usadas para recoger la información que se necesita. Van desde los "diarios de campo" hasta las grabaciones, desde los dibujos y fotografías hasta las filmaciones. Ahora bien, cuando de alguna manera el antropólogo ha logrado ser reconocido como miembro del grupo social que estudia, entonces puede usar otras técnicas, como las encuestas de diferentes tipos, según sea el contexto socio-cultural que observa, para intentar una "cuantificación" de algunos aspectos ideacionales (tipos de creencia, número de representantes de ellas, etc.). Cuando ya se tiene la data científica o empírica, vienen los pasos siguientes, clasificatorios y comparativos. No hay que olvidar, sin embargo, que sólo se pueden comparar los conjuntos de datos que por un lado son diferentes, pero que por otro son semejantes, en cuanto pertenecen a una nueva clase. Además, las diferencias o las semejanzas sólo tendrán valor científico si se hacen en contextos socio-culturales, a la vez comparables.

CAPITULO V

LAS TEORIAS ANTROPOLOGICAS

Hemos escrito que ninguna investigación antropológica, referida a la cultura o a la organización social, se hace independiente de unas ideas explicativas, de unas hipótesis o teorías o, al menos, de un conocimiento sistemático previo que está en el comienzo de los estudios. Primero están los problemas y las hipótesis, luego las contrastaciones empíricas.

A partir de la historia de la antropología, se pueden identificar los diferentes esfuerzos teóricos que se hicieron en el siglo XIX.

Aunque es verdad que el pensamiento acerca de la cultura y de la sociedad le debe mucho al movimiento filosófico de la "llustración" (o "de las luces"), tanto francés como alemán, nosotros partiremos del siglo XIX, porque en él se distinguen bien los primeros "contextos ideológicos" que ayudaron a construir las teorías antropológicas de la segunda mitad del siglo y, como resultado de ellas, las nuevas teorías que en el fondo fueron contra-teorías de las primeras.

Pero antes de entrar al tema central de este capítulo, no podemos dejar de exponer algo acerca de lo que hizo posible la formación de la ciencia antropológica en el siglo XIX. En parte, se pueden encontrar algunos intentos de respuesta en las páginas anteriores pero ahora deseamos dejar en claro nuestra explicación del problema recordado.

Una primera explicación se refiere a la relación causal entre "colonialismo" y antropología. Se escribe que la necesidad de controlar y explotar mejor los territorios coloniales de Africa, Asia, Oceanía y América, condujo a los gobiernos coloniales a impulsar las investigaciones de las sociedades "aborígenes" o "salvajes". Conociéndolos, se les podría controlar, aprovechar y explotar mejor. Otra explicación, que está en el extremo opuesto, es que el impulso del hombre occidental de obtener mayor conocimiento, lo llevó a estudiar estas exóticas sociedades y culturas, sobre todo con el fin de saber más acerca no sólo de la "naturaleza" del hombre primitivo, sino también del hombre en general. La comparación de las costumbres, de los valores, etc. de unos y otros ayudaría a saber más acerca de la "condición humana". Entre estas dos posturas extremas hay muchas otras posiciones teóricas, que recogen parte de los argumentos de una y otra.

Por nuestra parte recordemos algunos hechos:

- a) El estudio científico de sociedades diferentes a la europea —colocando el acento en que la antropología es una ciencia organizada en este continente— se produce cuando se descubre o se conoce la existencia de ellas, debido a diferentes situaciones, no excluyendo el azar.
- b) La presencia "del otro", de sociedades, de humanidades diferentes llamó la atención profundamente en los sectores religiosos, políticos, económicos, etc.
- c) En algunos casos se dio sólo la razón económica, la necesidad de conocer para explotar mejor a los pueblos y sus materias primas; pero, en otros casos, hubo otras causas (religiosas, filosóficas, científicas) que llevaron a los viajeros, a los evangelizadores, a los funcionarios políticos, a los estudiosos a investigar las instituciones, las costumbres, las creencias, los valores, los datos antropológico-físicos de los individuos de estas "nuevas sociedades".

Por ejemplo, junto al esfuerzo de colonizar las tierras americanas, de construir un nuevo orden jurídico, político, social y económico, estaba el interés de la Monarquía española y de la Iglesia católica por fundar un nuevo orden religioso y moral. El propio Levy- Strauss reconoce el esfuerzo que hizo España, cuando escribe: "la corona de Castilla, asistida por comisiones de expertos, pudo formular la única política colonial reflexiva y sistemática hasta ahora conocida; lo que hizo con tal amplitud y profundidad y cuidado por las responsabilidades últimas que el hombre debe al hombre...".

d) Pero si nosotros pensamos que no sólo en la Europa de los siglos XIX y primera mitad del XX, fue posible la observación del "otro social y cultural", sino que también en otras sociedades hubo interés por los "extranjeros", los "bárbaros", entonces descubriremos que una sociedad con capacidad de investigación, de análisis, en último término de observación, siempre describirá a las sociedades que conoce, con quienes se relaciona, comercia, intercambia conocimientos, etc. (ejemplos: los griegos, los alejandrinos, los romanos, los árabes, etc.).

Así, la relación entre políticas coloniales occidentales y estudios antropológicos de las sociedades que formaban parte de estos territorios anexados a los estados europeos, no se da en una relación exacta y absoluta de causa y efecto. Nos parece que se interrelacionan muchas situaciones explicativas, y no sólo el deseo de explotación, aunque tampoco debemos dejar de lado esta razón, especialmente a fines del siglo XIX y comienzos del XX. También, antes y después de estas fechas, ha habido intereses humanísticos, filosóficos, científicos, religiosos y morales.

En último término, cualquier sociedad enfrentada a lo desconocido aspira a conocer, a observar, a comparar y a explicar. Si también puede obtener ganancias políticas y económicas, hará lo posible por lograrlas.

Algunos antropólogos, sobre todo a fines de la década del 60 y década del 70, insistieron en la relación causal única entre imperialismo, colonialismo y antropología, cri-

ticando de alguna manera los estudios clásicos de esta última. Esto es sin duda injusto, puesto que el contexto ideológico de estas décadas no era el mismo de las décadas de comienzos de siglo. Deberán además preguntarse y contestar, por las consecuencias de la liberación creciente de las naciones africanas, asiáticas, oceánicas y americanas, de las imposiciones imperialistas.

Es en nuestro presente (1990), cuando la antropología se universaliza y acrecienta sus métodos y teorías explicativas, haciéndose cada vez más independiente de las políticas de poder.

LA TEORIA EVOLUCIONISTA

A mediados del siglo XIX, la teoría **Darwinista** o de la **evolución** (1859) causó no sólo un impacto científico sino también filosófico, influyendo fuertemente en todos los círculos culturales y en las disciplinas naturales y sociales.

Aunque no todas las ciencias relacionadas con la humanidad, y que se preocupaban de uno u otro tema, recibieron un estímulo directo, prontamente el contexto doctrinario que fluía de la teoría de **Charles Darwin** (El Origen de las Especies), ayudó a organizar las explicaciones, sobre todo en las disciplinas que tenían como objeto las sociedades y culturas contemporáneas no europeas. Igual cosa ocurrió con las ciencias que estudiaban los comienzos de la historia humana, tanto desde la perspectiva biológica o antropológica física, como desde la prehistórica cultural.

Tanto las primeras investigaciones arqueológicas prehistóricas, como las antropológicas físicas, encontraron fuerte resistencia en el ambiente de ideas "creacionistas" como en el de aquéllas que explicaban los cambios producidos en el pasado geológico y paleontológico por la teoría de las "catástrofes".

Por ejemplo, Boucher de Perthes (1788-1868), considerado el fundador de la ciencia de la prehistoria, encontró grandes obstáculos entre los científicos franceses que no aceptaban la existencia de un "hombre fósil", ni tampoco la existencia de "culturas prehistóricas". La teoría de las catástrofes de G. Cuvier (1769-1832), campeaba en la primera mitad del siglo XIX, superando en prestigio científico y filosófico a las teorías de Lamarck y de Saint Hillaire.

Gracias a la ayuda de los estudiosos ingleses, como el geólogo Lyell, el paleontólogo Prestwich, el arqueólogo Evans, los trabajos del frances Boucher de Perthes fueron lentamente aceptados por los estudiosos del hombre. Sin embargo, también hay que precisar que los trabajos arqueológicos fueron anteriores a la teoría de Darwin; pero cuando ella se dio a conocer y comenzó rápidamente a divulgarse, los hallazgos de las culturas prehistóricas fueron explicados por la teoría que resaltaba los cambios evolutivos, las transformaciones culturales y sociales lentas, "gradualistas", en donde los hombres prehistóricos ("el hombre de Neanderthal") y sus armas eran un ejemplo del paso de formas primitivas antropoides a la condición humana.

Con el avance de los descubrimientos arqueológicos prehistóricos (Homo sapiens del Paleolítico Superior; hombres de Neanderthal del Paleolítico Medio y, a fines del siglo XIX, Pitecántropos del Paleolítico Inferior), la teoría darwinista fue reforzada en su concepción gradualista unilineal, en donde las especies mencionadas y sus culturas paleolíticas eran el producto de cambios selectivos biológicos y culturales, que habían tenido éxito en la compleja "lucha por la vida".

A su vez, los etnólogos y los etnógrafos iniciaban con Lewis H. Morgan (1818-1881), un abogado neoyorquino, no sólo los primeros trabajos de campo, sino también el uso del método comparativo. El fue el fundador de la teoría evolucionista en el campo del estudio cultural y social. En su "Ancient Society" (1877) escribió: "Así como resulta indiscutible el hecho de que partes de la familia humana han vivido en estado de Salvajismo, otros en estado Bárbaro y otros en estado Civilizado, también parece cierto que estas tres condiciones distintas se encuentran conectadas entre sí por una secuencia natural y necesaria de progreso. Además, dadas las condiciones bajo las cuales ocurre todo progreso y dado el avance conocido de varias ramas de la familia humana a través de dos o más condiciones, resulta posible que esta secuencia haya sido un hecho histórico verdadero en lo que respecta a toda la humanidad hasta que cada rama alcanzó su estado correspondiente".

La teoría etnológica evolucionista incorporaba, por lo tanto, la historia pasada de los pueblos actuales y trataba de explicar, a través de etapas sucesivas de desarrollo progresivo, la situación actual de las sociedades que no habían alcanzado el nivel civilizado.

Paralelamente a Morgan, otros estudiosos como Bachoffen (autor en 1861 del "Derecho Materno") y Mac Lennan (1886, "Estudios de Historia Antigua") habían hecho estudios, apoyados en textos de la antigüedad, sobre etapas evolucionistas ejemplificadas por la descendencia matrilineal, la descendencia patrilineal y, en general, sobre las sucesivas formas del parentesco y del matrimonio. Es de Mac Lennan la afirmación evolucionista de que "todas las razas humanas han tenido a grosso modo un desarrollo del mismo carácter general, partiendo del salvajismo". Pero fue Morgan el autor más importante, junto al inglés E.B. Tylor, de los estudios etnológicos explicados por el evolucionismo. Apoyándose en su clasificación tripartita de las grandes fases de la historia de los pueblos y de sus instituciones, se esforzó por constituir unas secuencias lógicas en la institución del parentesco y del matrimonio. Así creyó identificar una etapa de promiscuidad sexual en la fase del Salvajismo; sólo a fines de la Barbarie el matrimonio de grupo es reemplazado por el matrimonio individual, el que caracterizará a la Civilización.

A partir de la existencia del matrimonio, distinguió cinco formas sucesivas y diferentes de familias, teniendo cada una de ellas "una institución matrimonial que le es particular". Tres de estas formas de familia son principales: "la familia consanguínea", "la familia turánida" y "la familia monógama", esta última propia de la civilización occidental.

Paralelamente a Morgan, es muy importante el inglés E.B. Tylor (1871, "Cultura Primitiva"), que tuvo incluso más repercusión que éste entre otros antropólogos, como Boas. Entre otras cosas, porque no sólo fue un evolucionista sino también porque hizo uso del concepto de difusión en la explicación de las similitudes culturales (relaciones

entre las culturas malgache e indonesia, relaciones entre América y Asia). Sin embargo, cuando investigó el mundo de las creencias y la religión, hizo uso excesivo de la teoría evolucionista, negándose por ejemplo a que la noción de un Dios creador apareciese en los primeros desarrollos de la evolución histórica de las sociedades. Fue también quien creó el concepto de animismo, como etapa y creencia primitiva obligada antes que un pueblo alcance una religión desarrollada. Ahora bien, según él todas las creencias y cultos religiosos se habrían originado a partir de ciertos análisis equivocados, de la observación de fenómenos del tipo de ensoñaciones, trances, visiones, enfermedades, vigilias, ensueños, etc.

Como comentario general, se podría escribir, siguiendo a E.E. Evans-Pritchard: "Estos investigadores eran liberales y racionalistas, y creían por sobre todo en el progreso, es decir, en los cambios materiales, políticos, sociales y filosóficos que se estaban produciendo en la Inglaterra victoriana. Industrialismo, democracia, creencia, etc., eran conceptos aceptables por sí mismos. En consecuencia, las interpretaciones de las instituciones sociales que esbozaron, al ser examinadas críticamente, quedan reducidas a escalas hipotéticas de evolución, en uno de cuyos extremos se hallan las organizaciones o las creencias existentes en Europa y América en el siglo XIX, y en el otro, su antítesis. Se procedía luego al ordenamiento de las etapas de desarrollo para mostrar lo que hubiera sido, lógicamente, la historia del pasaje de uno a otro extremo de esa progresión".

Estos etnólogos o antropólogos evolucionistas, como los pensadores de la Ilustración, consideraban a las sociedades como sistemas naturales que podían ser conocidos por principios generales o leyes. Así no dudaron en postular etapas o fases obligatorias para las sociedades humanas y sus instituciones. Situados en un contexto ideológico "naturalista y positivista" y, muchas veces. "antirreligioso", enfatizaron las ideas "evolucionistas" o "transformistas" para oponerse a la teoría de la "degradación progresiva del hombre". Así, Morgan escribía que esta teoría no era "sostenible para explicar la existencia de los salvajes", y pensaba que ella había aparecido como corolario de la cosmogonía mosaica.

También estos estudiosos de las sociedades "salvajes" no sólo pretendían investigar estas etnias y culturas no europeas, sino que insistían en las comparaciones, para así lograr un estudio global de la humanidad. Esto sería posible si se descubrían las razones de los cambios, de las diferencias culturales y de las razas, mediante regularidades o leyes generales del desarrollo y de las transformaciones. Estas leyes podrían ser comprobadas, por lo menos parcialmente, con el estudio de las "supervivencias" culturales y étnicas que representaban los pueblos primitivos.

Una teoría con estas características encontró oposiciones en el campo de los estudios etnológicos. Así surgieron nuevas teorías: la difusionista histórica y la funcionalista, a fines del siglo XIX y, especialmente, en los primeros decenios del siglo XX.

LAS TEORIAS DIFUSIONISTAS-HISTORICAS

No hay que olvidar que la reacción anti-evolucionista encontró algunos representantes valiosos en la segunda mitad del siglo XIX; tenemos, sobre todo en Alemania, a T. Waitz, a A. Bastian y a F. Ratzel. Para estos autores, la invención cultural es rara, igual

que el fenómeno de convergencia; por lo tanto, la transmisión, los contactos y la diseminación eran mucho más frecuentes de encontrar. Apoyaban conceptos que se desarrollaron más adelante, tales como "provincias geográficas", "zonas marginales", "aislamiento", "contacto", "difusión", etc. Sin embargo, sus teorías no siempre estaban libres de ciertas "contradicciones"; así por ejemplo, Bastian apoyó la existencia de una ley de desarrollo de los hechos sociales y culturales, a pesar de su posición del evolucionismo de moda.

Por lo demás, tanto los evolucionistas como los anti-evolucionistas coinciden en respetar los conocimientos históricos. Con todo, fueron los etnólogos difusionistas de comienzos del siglo XX quienes estudiaron con sumo cuidado el desenvolvimiento de las costumbres de cada tribu o etnia, a través de los tiempos pasados. Así, Franz Boas, el gran iniciador de la etnología americana, recomendaba la consideración de cada fenómeno como un resultado de los acontecimientos históricos.

Las generalizaciones del método comparativo, que a veces atomizaban la realidad socio-cultural tratando los hechos o fenómenos separadamente de su globalidad, comenzaban a ser rechazadas por los argumentos de Boas y sus discípulos, que señalaban la necesidad de las investigaciones históricas para descubrir el origen de uno u otro rasgo de cultura y para interpretar su participación en un conjunto social mayor y bien identificado.

Por la importancia de Boas en la antropología americana y europea vale la pena detenerse en él, aunque sea con brevedad.

Franz Boas (1858-1942), de origen alemán y de nacionalidad norteamericana, es sin duda el mayor organizador de la antropología de Estados Unidos. Con sus investigaciones, sugestiones, su fuerte personalidad, se organizaron diferentes sub-espacialidades o escuelas antropológicas: primero las de carácter histórico, luego las que relacionaron la psicología con la etnología, o antropología cultural ("Cultura y Personalidad") y las que se preocuparon de analizar los cambios culturales que vivían las tribus americanas por la presencia de sociedades mayores (Aculturación).

También es justo considerar a Boas como uno de los fundadores del funcionalismo, en cuanto consideraba a una "cultura" como un todo.

En resumen, los aportes teóricos de este gran especialista son los siguientes:

1) Ya en 1896, denunció las limitaciones del método comparativo en Antropología, que usaban los evolucionistas. Invitaba a la prudencia cuando se comparaban elementos culturales estudiados en distintas tribus o etnias, independientemente de las aparentes semejanzas que presentaran. Estas no tenían por qué implicar un origen común ni tampoco la existencia de ellas significaba el mismo grado de desarrollo de una hipotética escala evolutiva.

El método comparativo generalizado le daba mucha importancia al desarrollo cultural independiente, restándole valor al análisis de conjunto de los hechos culturales de cada sociedad.

2) Cada cultura representaba un desarrollo único, que hacía uso y enriquecía "los materiales culturales que le vienen del exterior o de su propia creatividad". Había que estudiarlas según la perspectiva histórica para conocer el origen de los rasgos culturales y para entender su pertenencia a un conjunto socio-cultural preciso.

Las investigaciones "históricas" en Norteamérica y en América en general se multiplicaron en la primera mitad del siglo XX, insistiéndose en los trabajos regionales para analizar las "áreas culturales" y la distribución y difusión de los rasgos culturales. Fueron importantes las investigaciones de Boas en la costa pacífica del Canadá, de R.H. Lowie entre los indios de las praderas del centro de Estados Unidos y las de A.L. Kroeber en el sudoeste de este mismo país.

Así, la escuela histórica de Boas no sólo insistió en la importancia de los trabajos de campo sino que, como consecuencia de esto, defendió que las innovaciones que ejemplificaban el desarrollo de las culturas eran producto de muchas y diversas variables que no pueden ser reunidas en el concepto de "leyes evolutivas".

Producto de la interacción del particularismo histórico y de la teoría Freudiana, se organizó un conjunto de investigaciones a partir de 1930, alrededor del tema "cultura y personalidad". No hay que olvidar que Boas tenía tendencia a considerar a la antropología también como un estudio de la vida mental del hombre primitivo y, obviamente, Sigmund Freud era —en los primeros decenios del siglo XX— el mejor estudioso de la mente humana.

Ralph Linton, una de las figuras claves del movimiento de cultura y personalidad, en su fase neofreudiana, definió los rasgos culturales de un idioma mentalista. En su definición, que alcanzó gran influencia, un rasgo cultural lo constituye la asociación de una forma y una sustancia particular, con una función socio-cultural y también con el sentido que una entidad así tiene para las gentes entre quienes se manifiesta o que la usan.

Hay, sin duda, una relación, aunque lejana, entre los partidarios de la escuela cultura y personalidad y los que pertenecen a la escuela de la antropología émica. Curiosamente, los grandes antropólogos, Boas (de la escuela histórica) y Malinowski (de la escuela funcionalista), son los legítimos antecesores de estas dos escuelas.

Otros representantes importantes de esta escuela, además de Linton y de Kluckhohn, son: Ruth Benedict, Margaret Mead, Abram Kardiner y John Whitling.

En general, todos estos estudiosos, con algunos matices importantes, investigan a los hombres, viviendo una determinada cultura, y la manera en que esta cultura está presente en ellos y mueve sus comportamientos. Estos investigadores consideran la cultura como un todo; así se explican los conceptos de "patterns" (patrones), "configuraciones" y "perfiles" culturales.

Algunos de estos antropólogos han intentado distinguir los tipos culturales caracterizados por sus orientaciones globales y por las elecciones humanas fundamentales que

ellos expresan. Otros estudiosos, dándole importancia a los procesos educacionales, se han preocupado por definir las conexiones entre la persona y la cultura a que pertenece, y por estudiar la formación y las características culturales de la personalidad.

Los trabajos de M. Mead se orientaron a estudiar la manera en que el individuo recibe su cultura. Para ella, los métodos de educación, la estructura de la personalidad adulta y las orientaciones fundamentales de la cultura forman un conjunto indisociable. Culturas diferentemente orientadas se manifiestan por tipos de personalidad diferentes, cuyo análisis permite discernir los "patterns" de conducta que caracteriza a cada una de ellas.

Una orientación seguida por Mead, y en relación con lo anterior, la constituyen los estudios dedicados a los "caracteres nacionales" de las sociedades modernas, insistiendo en el valor de los métodos de educación.

Linton, por su parte, piensa que todos los miembros de una sociedad comparten un conjunto de ideas, sentimientos, maneras de obrar; sus personalidades tienen las mismas configuraciones características. Aunque la personalidad no es estática, "los nuevos comportamientos individuales están en vías de convertirse en costumbres". Así, cada sociedad se caracteriza por un tipo dominante de personalidad, considerada normal (personalidad modal).

Finalmente, expresemos que para Linton todos los individuos son susceptibles de contribuir a las modificaciones de su propia cultura y, en consecuencia, a las personalidades de base que la caracterizan.

Además de la temática antropológica relacionada con "cultura y personalidad", los discípulos de Boas trabajaron otros temas relacionados con los procesos de aculturación y con una investigación más precisa referida a las áreas culturales.

Así por ejemplo, Kroeber, en 1931, afirmaba que el concepto de "áreas culturales" era un producto comunitario de, prácticamente, toda la escuela de antropólogos norte-americanos. En su elaboración, participaron T. Mason, ya en 1895; G. Holmes, en 1914 y Clark Wissler, en 1917. Estas áreas culturales eran unidades geográficas relativamente pequeñas que se caracterizaban por la presencia contigua de elementos o rasgos culturales. Bajo la forma cartográfica se estudió la distribución en el espacio de un rasgo o de un grupo de rasgos. Se postuló, entonces, que un complejo cultural o complejo de rasgos, se podía desplazar de uno a otro grupo humano que habitaba espacios geográficos contiguos. Estas investigaciones se hacían en relación directa con la discusión que existía alrededor del papel de la difusión y de los procesos de cambios culturales. Igualmente el área cultural se explicaba por la relación existente entre el grupo humano y el medio ambiente natural o físico.

En la actualidad, a pesar de las críticas, la noción de área cultural es útil si el investigador se limita a dar una información general de las características dominantes de un conjunto de sociedades, a señalar parentescos que expresan una historia común. A propósito de esto último, A. Kroeber trabajó un concepto de Wissler que se conoció con el nombre de "área temporal". Sin embargo, lo que se pretendía definir era solamente la antigüedad

de un rasgo o complejo de rasgos culturales, en cuanto él o ellos se encontraban en la periferia o en torno al centro de distribución o de difusión.

Toda esta problemática se relacionaba también, por estos mismos años, con los temas de contactos culturales y de aculturación. La reflexión más profunda de la problemática difusionista histórica, condujo a varios antropólogos, como M.J. Herskovits, R. Linton y R. Redfield, a interesarse por los cambios que se producen cuando grupos de individuos con culturas diferentes están en contacto directo y continuo. Había que conocer los cambios que se producían en los "patrones culturales" de uno u otro grupo. Con una perspectiva más histórica, pensando en lo que había ocurrido en el pasado de la humanidad, R.L. Beals definió la aculturación como "la serie completa de los procesos implicados en la aceptación, el rechazo y la reorganización".

Otros estudiosos han insistido en definir la aculturación como un procesos de contactos directos entre culturas diferentes, en donde una de ellas, la superior y dominante, impone sus rasgos culturales, a otra más débil e inferior. Esta concepción de la aculturación, de carácter muy general, sirve sin embargo para explicar lo que sucedió en algunos períodos de la historia, concretamente en las Américas, cuando llegaron a ella los españoles, portugueses e ingleses.

Reflexionando sobre este complejo tema, varios antropólogos han llamado la atención en los grados de compatibilidad entre las culturas en contacto; en los puntos fuertes y en los puntos débiles de las culturas; en las transformaciones y adaptaciones que con el transcurrir del tiempo sufren los rasgos impuestos o asimilados, etc.

Otra escuela difusionista e histórica fue la de los "círculos culturales", alemanaaustríaca. Sus representantes más relevantes fueron F. Graebner y el padre W. Schmidt. Como los miembros de la escuela histórico-norteamericana que lideraba F. Boas, estos etnólogos alemanes y austríacos se opusieron al evolucionismo de Morgan, Tylor, Spencer y tantos otros, sobre todo en aquellos aspectos que enfatizaban una evolución uniforme y gradual para todos los pueblos de la Tierra. La tesis general de estos etnólogos es pluralista, sin negar la unidad del hombre. Grupos de hombres aislados, que habitaban en Asia Central, crearon en forma independiente, culturas originales que se difundieron en bloque a partir de los centros originarios, simultánea o sucesivamente. Para estos estudiosos difusionistas, cuando dos culturas se encuentran en el curso de su expansión, o bien una cede ante la otra o se combinan de manera variable. Las culturas contemporáneas son el resultado de estas interpenetraciones; aquéllas que se sustrajeron de los contactos se desarrollaron muy poco, como las culturas del extremo sur de América. El desarrollo cultural, con sus diferentes complejidades, se explica básicamente por el proceso difusionista y no por el proceso de convergencia que defendían los evolucionistas. Así, F. Graebner señala que los préstamos culturales no se realizan de una manera automática; que cada sociedad hace una selección de los elementos culturales que se le ofrecen, e incluso que se le imponen, ya que con el tiempo los elementos entregados sufren profundos cambios, no sólo de forma sino que de función.

La metodología etnográfica de los especialistas alemanes y austríacos fue rigurosa e independiente de algunas conclusiones explicativas que presentaron. Apoyándose en estudios de campo y de museo, estudiaron series de rasgos culturales, instituciones, creencias, etc., y la forma en que ellas se trasladaban. Así, los "círculos culturales", mediante movimiento de poblaciones, se trasladaban por diferentes territorios. Pero este estudio fue aplicado principalmente al pasado de los pueblos, intentando, de esta manera, reconstruir los estadios pasados de las sociedades humanas. Los esfuerzos teóricos de estos investigadores fueron muy amplios, intentando abarcar toda la historia humana, en vez de circunscribirse a áreas más reducidas.

Esta escuela influyó en nuestro país, primero a través de las investigaciones del padre Martín Gusinde, que estuvo en Chile entre 1912 y 1924; de los trabajos publicados por el Dr. Aureliano Oyarzún entre 1910 y 1945, y por la presencia esporádica del Dr. Osvaldo Menghin en las décadas de 1950 y 1960. En la actualidad, esta escuela no tiene representantes, aunque sí algunas de sus descripciones y explicaciones etnográficas son valiosas y continuamente utilizadas por los etnólogos (trabajos de Koppers y de Gusinde para el extremo sur de Chile).

Por último, para terminar con las escuelas que reaccionaron ante las teorías evolucionistas culturales, mencionemos la que representaron W.J. Perry y G. Elliot Smith, y que se conoce con el nombre de "hiperdifusionista" o "heliocéntrica", porque postulaba que en el antiguo Egipto se habría inventado, por una sola vez, todo cuanto forma parte de la civilización. Los "hijos del Sol" habrían luego viajado para difundir por otras tierras y sociedades sus inventos.

Este conjunto de afirmaciones es recordado, hoy día, sólo como un ejemplo de una teoría anti-científica.

LA TEORIA FUNCIONALISTA

El funcionalismo, que en parte se construyó para rechazar, tanto las teorías evolucionistas como las históricas, es una explicación que, por varios decenios (1920-1960), ocupó un lugar privilegiado en la interpretación antropológica, independientemente de las discusiones que originaba. Aunque su fundador más conocido fue el polaco Bromislaw Malinowski (1884-1943), el concepto de función era considerado ya importante mucho antes de él. Boas y los franceses E. Durkheim y M. Mauss lo utilizaban. Las publicaciones de Malinowski van desde 1922, con su extraordinario libro "Argonauts of the Western Pacific", hasta 1944, con su también valiosa y póstuma obra "A Scientific Theory of Culture and other Essays". Otros trabajos suyos son "The Sexual Life of Savages" (1929) y "Coral Gardens and their Magic" (1935). Este doctor en ciencias físico-matemáticas y tal vez el antropólogo más conocido de la primera mitad del siglo XX, fue profesor en las universidades de Londres y de Yale, y maestro de un grupo muy importante de antropólogos sociales ingleses.

Los estudios de campo los realizó Malinowski entre 1914 y 1918, y fue uno de los primeros etnólogos que vivió en el seno de la sociedad nativa que estudiaba (islas Trobriand, de la Melanesia). Según Levy-Strauss, el estudioso hizo una etnografía "admirable", sobre todo al comienzo de su carrera.

Algunas de sus ideas más importantes, que ejemplificaban su teoría funcionalista son:

- El análisis funcional tiene como objetivo "la explicación de los hechos antropológicos, en todos los niveles de desarrollo, por su función, por el papel que juegan dentro del sistema total de la cultura, por la manera de estar unidos entre sí en el interior de este sistema y por la manera que este sistema está unido al medio físico".
- 2) "La identidad real de una cultura parece reposar en la conexión orgánica de todas sus partes, sobre la función que tal detalle realiza en el interior de su sistema, sobre las relaciones entre el sistema, el medio y las necesidades humanas".
- Dentro del gran esquema explicativo de Malinowski, su "teoría de las necesidades" aparece como un aspecto muy discutible. El hombre tiene diferentes tipos de necesidades generales: primarias (las biológicas); derivadas, que son propiamente humanas, tales como la necesidad de transmitir la cultura, la comunicación simbólica; y las necesidades integrativas o sintéticas (las religiosas, por ejemplo). De esta manera la cultura es el "conjunto de respuestas al conjunto de necesidades". Son las instituciones y no los rasgos culturales —expresión muy usada por la escuela de Boas— las que deben ser estudiadas por los antropólogos. Una institución está compuesta por sus miembros, por el equipo material y por sus normas. Ella es entonces algo viviente y está dirigida hacia la solución de un problema determinado, creado por un tipo de necesidades.
- 4) Por lo anterior, la cultura es para Malinowski una totalidad coherente; todo lo que la conforma es importante y significativo, y no puede dejar de ser estudiado. Esta concepción de la cultura ha sido criticada por diferentes antropólogos, entre otros E.R. Leach, quien señala que la totalidad coherente es sólo una interpretación (un modelo) del estudioso, siendo la realidad social y cultural muy contradictoria.

Contemporáneo de Malinowski es el antropólogo inglés Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955), otro gran maestro de los investigadores ingleses. Vivió e investigó en Australia, Sudáfrica y Estados Unidos. Entre sus publicaciones más importantes están "The Andeman Islanders" (1922), "The Methods of Ethnology and Social Anthropology" (1931), "The Social Organization of Australian Tribes" (1931). Hizo clases en Oxford, Sidney, Ciudad del Cabo y en Chicago.

Su discípulo E.E. Evans-Pritchard —que también lo fue de Malinowski— ha escrito que Radcliffe-Brown ha presentado la teoría funcional de modo sistemático, con claridad de exposición y lucidez de estilo.

En primer lugar, señalemos que Radcliffe-Brown, ya en 1923, enfatizó las diferencias entre la antropología social, entendida por él como la ciencia de la sociología comparada, que investiga las leyes universales que rigen el comportamiento social humano, y la

etnología que era para él una disciplina histórica interesada en reconstruir la historia de los pueblos primitivos y en clasificar sus rasgos y sus lenguas.

Radcliffe-Brown criticó a los etnólogos y, entre ellos, a W.H.R. Rivers, diciendo que éstos no escribían historias "reales", sino historias "conjeturales", que en el mejor de los casos eran verosímiles y en el peor, meras acumulaciones de suposiciones indemostrables.

Sin embargo, en 1951, en su valioso estudio "El Método Comparativo en la Antropología Social", escribió: "La misión de la antropología social es la de formular y ratificar afirmaciciones sobre las condiciones de existencia de los sistemas sociales (leyes de la estática social) y las regularidades que se pueden observar en el cambio social (leyes de la dinámica social). Eso sólo puede llevarse a cabo mediante el uso sistemático del método comparativo y la única justificación de dicho método es la esperanza de que nos aporte resultados de ese tipo o, como lo expresó Boas, el conocimiento de las leyes del desarrollo social. Sólo en un estudio integrado y organizado, en que se combinen los estudios históricos y sociológicos, podremos llegar al entendimiento auténtico del desarrollo de la sociedad humana, cosa que todavía no hemos conseguido".

En relación al concepto de función, nos dice que éste "aplicado a las sociedades humanas, se basa en una analogía entre la vida social y la orgánica". Así, la función de una institución social es la correspondencia de ella y las condiciones necesarias de existencia del organismo social; entonces, la institución representa "la contribución de una actividad parcial a la actividad total de la que forma parte. La función de una costumbre social particular es la contribución que aporta el total de la vida social como expresión de funcionamiento del sistema social total".

Radcliffe-Brown intentó definir con suma exactitud los conceptos de estructura social y organización social, definiciones éstas que fueron, a su vez, discutidas por Lévi-Strauss.

- "El concepto de estructura se refiere a la distribución de las partes o componentes relacionados mutuamente en una unidad más amplia". Los componentes de la estructura social son seres humanos individuales, considerados como actores en la vida social, es decir, como personas, y la estructura consiste en la distribución de las personas, unas en relación con otras.
- 2) Así, "mientras la estructura se refiere a distribuciones de personas, la organización se refiere a distribución de actividades. La organización social es la distribución de las actividades de dos o más personas que se amoldan para componer una actividad combinada".

Las instituciones funcionan, entonces, dentro de una estructura social formada por seres individuales, "unidos por un conjunto determinado de relaciones sociales para constituir un conjunto definido". Un sistema social tiene una unidad funcional, es decir, no es un agregado sino un conjunto integrado. Por todo lo anterior, Radcliffe-Brown considera que "la función del conjunto de la cultura es vincular los individuos en estructuras sociales más o menos estables que determinan y regulan las relaciones de los seres entre sí. Estos sistemas facilitan además la adaptación externa al medio físico circundante y la adaptación interna entre los individuos o grupos componentes para posibilitar así una vida social ordenada".

De esta manera, la estructura social —concepto fundamental de la antropología funcionalista— es definida por Radcliffe-Brown como "la ordenación permanente de las personas en relaciones definidas o controladas por instituciones, es decir, por normas o pautas de comportamientos establecidos socialmente".

Un tercer antropólogo funcionalista es el ya citado E.E. Evans-Pritchard, ex profesor de la Universidad de Oxford, discípulo de Radcliffe-Brown, autor de "Antropología Social", un excelente manual que surgió de las seis conferencias que dictó en el invierno de 1950 por la B.B.C. de Londres.

Cuando Evans-Pritchard comenta la discusión entre los partidarios de los estudios históricos (etnólogos) y los funcionalistas, que sostienen que no es necesario conocer la historia de una institución o de una sociedad para comprenderla en su estado actual, muestra parcialmente sus diferencias con sus maestros funcionalistas: "Los que no aceptámos la posición funcionalista con respecto a la historia, opinamos que es necesario estudiar por separado una sociedad en el momento actual y su evolución en el pasado, empleando técnicas diferentes en cada paso. Creemos, además, preferible que por lo menos en ciertas circunstancias, estos estudios sean hechos por personas diferentes. Pero, sin embargo, el conocimiento del pasado de una sociedad facilita una comprensión más profunda de la naturaleza de su vida social en el momento actual, pues la historia no es una simple sucesión de cambios sino, como otros lo han dicho, un desarrollo. El pasado está contenido en el presente como éste en el futuro... También es evidente que los problemas de desarrollo social sólo pueden estudiarse en función de la historia y que solamente ésta proporciona una orientación experimental satisfactoria para comprobar las hipótesis de la antropología funcional"

Cuando define la labor del antropólogo social, nuestro estudioso muestra la influencia recibida también por el estructuralismo francés. La primera fase es la del etnógrafo, en donde pretende traducir una cultura o comunidad primitiva "a los términos de otra". La segunda fase busca descubrir el orden estructural de la sociedad estudiada, "de modo que sea comprensible no sólo en el nivel de la conciencia y de la acción ...sino también en el nivel del análisis sociológico... el antropólogo social no se contenta con observar y describir la vida social de una civilización primitiva sino que trata de descubrir su orden estructural fundamental, los patrones que, una vez establecidos, le permitan considerarla como una unidad, como un conjunto de abstracciones relacionadas entre sí".

Por último, la tercera fase se caracteriza porque el investigador compara estos esquemas estructurales con los de otras comunidades; así podría construir con más facilidad "una tipología de formas y determinar sus características esenciales y las causas de sus variaciones".

Evans-Pritchard señala que muchos de sus colegas prefieren explicar el trabajo del antropólogo social en el lenguaje de la metodología de las ciencias naturales, mientras que sus afirmaciones implican que la antropología social estudia "las sociedades como sistemas morales o simbólicos y no como sistemas naturales que se interesa menos en el proceso que en propósito y, por lo tanto, busca esquemas y no leyes, demuestra la coherencia y no las relaciones necesarias entre las actividades sociales e interpreta en vez de explicar".

El neo-funcionalismo de Evans-Pritchard se explica bien por la siguiente cita: "El antropólogo social intenta revelar las formas o patrones estructurales que se descubren tras la complejidad y aparente confusión de las realidades de la sociedad que está estudiando. Logra esto tratando de hacer abstracciones del comportamiento social y relacionando luego éstas entre sí, de modo tal que la vida social puede percibirse como un conjunto constituido por partes relacionadas entre sí, como un todo. Naturalmente, esto sólo puede hacerse mediante el análisis; pero el análisis no es un fín —en este caso, resolver la vida social en elementos aislados—, sino un medio; el de revelar su unidad esencial por la integración subsiguiente de las abstracciones hechas en el análisis. Por ello, he señalado que, a mi juicio, y sin excluir otras consideraciones, la antropología social es un arte".

Uno de los discípulos más brillantes de Evans-Pritchard es el antropólogo John Beattie, ya citado por nosotros y autor del libro "Otras Culturas" (1964), así como de varias monografías sobre sociedades de Africa oriental. Uno de los aportes epistemológicos de Beattie se refiere a la discusión que le hace al concepto de "sistema social" como "entidad empírica" (que defienden los funcionalistas "totalistas"), cuando señala que no es algo "que se da en la experiencia sino que es una construcción intelectual o un modelo". Los antropólogos, entonces, no estudian, o por lo menos no necesitan estudiar la "sociedad", "pero pueden estudiar de hecho sociedades específicas, o agregados sociales, lo cual es algo muy diferente, según los términos en que los miembros, o por lo menos parte de ellos, de un agregado social en particular, se relacionan mutuamente". ¿Pero es posible -se pregunta Beattie- lograr una comprensión de estas sociedades o culturas concretas, por encima y por sobre de lo que comprendemos acerca de las varias instituciones que las caracterizan. "Si es posible conseguirlo es a través de la comprensión de las creencias y valores que dominan entre la gente que se está estudiando y el antropólogo social que vive en la sociedad que estudia y en todo lo posible como miembro de ella, con suerte puede conseguir, o aproximarse, a este tipo de comprensión".

LA TEORIA ESTRUCTURALISTA.

Sin lugar a dudas, Claude Lévi-Strauss ha sido en los decenios 1950, 1960 y 1970, el antropólogo más conocido, incluso en sectores no especializados, no sólo porque lideró la escuela "estructuralista", sino también por sus continuas participaciones en el área de la filosofía, siendo famosa su polémica con Jean Paul Sartre.

La obra antropológica de Lévi-Strauss tiene como punto de partida sus trabajos de campo en el Matto Grosso y en la región meridional del Amazonas, iniciando sus publica-

ciones en 1936. Su primer libro fue "Las Estructuras Elementales del Parentesco", publicado en 1949. La primera edición de su famosa "Antropología Estructural" es de 1958.

Para entrar inmediatamente en materia, señalemos que la etnografía y la etnología le permiten observar, describir y comparar a los pueblos muy lejanos en el tiempo y en el espacio; pero, de estos estudios, intenta obtener un cierto número de principios de carácter general que le permiten interpretar el fenómeno humano. Inicia así la búsqueda de "una especie de denominador común de todo pensamiento y de toda reflexión", tarea esta que deslinda con la labor filosófica.

En el plano de la reflexión filosófica —él se formó en filosofía— se entiende que señale que la antropología estructural, partiendo de la investigación de los fenómenos sociales y culturales que se manifiestan en las sociedades más alejadas del mundo europeo, trate de averiguar científicamente en qué medida el espíritu humano "no es libre". Estamos en medio de la reflexión epistemológica: ¿es posible descubrir en el ámbito de las ciencias humanas un cierto número de relaciones rigurosas como las que rigen a las ciencias naturales?

Su investigación antropológica busca aquellos dominios de la cultura que se consideran los más alejados de cualquiera constricción, como por ejemplo el mundo de "las mitologías", para encontrar las leyes que los explicarían. Textualmente declara: "No me cansaré nunca de repetir que es precisamente este estudio de las 'constricciones' lo que constituye el lugar geométrico de mi investigación".

Pero esta búsqueda tiene también otros objetivos más concretos, más antropológicos: sus investigaciones sobre los mitos se convierte también en un esfuerzo por comprender la manera "por la cual los indígenas de las Américas han entendido el pasaje de la naturaleza a la cultura".

En su libro "Las Estructuras Elementales del Parentesco", pensaba que la oposición naturaleza-cultura surgía del orden de las cosas y, por lo tanto, expresaba una propiedad de lo real. Pero, años más tarde, en plena década de 1960, sostiene: "hoy la oposición no es objetiva, son los hombres quienes tienen la necesidad de formularla. Ella constituye una condición previa para el nacimiento de la cultura".

Demos un paso más y acerquémonos a los aspectos metodológicos de la escuela estructuralista. En las sociedades, Lévi-Strauss encuentra fenómenos que pueden ser abordados del mismo modo que el lenguaje: "los mitos son antes que nada seres lingüísticos y los medios de control de que dispone la lingüística son superiores a los nuestros...". La antropología debe contribuir a la elaboración de una ciencia necesaria de los signos y de los significados. Igualmente se apoya en las matemáticas (teoría de los grupos) para el estudio de la estructura del parentesco y del matrimonio.

Uno de los problemas que trata es la "prohibición del incesto", que se encuentra prácticamente en todas las sociedades humanas. El tema lo apasiona porque esta prohibición le sirve para entender las diferencias y los lazos entre naturaleza y cultura. Es obvio que el hecho cultural se convierte en arbitrario, cuando se recurre a hechos naturales

para explicarlo; sólo tiene razón de ser dentro de un contexto cultural y social. La norma que prohíbe desposar a la madre, a la hija o a la hermana, se convierte en la norma que obliga a dar madre, hija o hermana. Así la prohibición se transforma en lo contrario de una prescripción, es decir, "es la regla del don por excelencia".

Los modelos conscientes, que se encuentran también en el plano de las normas sociales, no explican sin embargo los fenómenos o acontecimientos, sino que los perpetúan.

El estudio de las "reglas de juego social" se hace a través del parentesco y del matrimonio (comunicación de las mujeres), de la lingüística (comunicación de los mensajes) y de la economía (comunicación de bienes y servicios). Así, en la vida social, existen leyes comparables a las que la lingüística estructural da a conocer en el lenguaje.

Para Lévi-Strauss "la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados... es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres...".

Si estudiamos por ejemplo las organizaciones dualistas que han existido y existen, "podemos analizar cada sociedad dualista para encontrar, detrás del caos de reglas y costumbres, un esquema único, presente y activo en contextos locales y temporales diferentes. Este esquema se reduce a ciertas relaciones de correlación y de oposición...".

Investigando organizaciones de gran complejidad en sociedades de Nueva Guinea, cree identificar elementos estructurales básicos. En el caso de la organización dualista estos elementos son, posiblemente, tres: 1) exigencia de la regla; 2) noción de reciprocidad considerada como una forma que permite integrar inmediatamente la oposición entre el yo y el otro; y 3) carácter sintético del don. Estos factores, según nuestro antropólogo, se encuentran en todas las sociedades consideradas, y al mismo tiempo dan cuenta de prácticas y costumbres menos diferenciadas que, de esta manera, aparecen aún en pueblos sin organización dualista, como respondiendo a la misma función que ésta.

Resumiendo, el estructuralismo, en su plano más antropológico, se ha propuesto analizar cómo las sociedades humanas perciben la naturaleza y cómo crean cultura. Conociendo los "esquemas lógicos" llamados "estructuras", es posible investigar en profundidad los sistemas de parentesco, los mitos, la economía, el arte, la cocina, las técnicas, etc.

Estas estructuras son, para Lévi-Strauss, deducibles por simples leyes de transformación y es posible, a partir de éstas, descubrir los mecanismos del pensamiento humano que se explicarían, finalmente, por ciertos modelos lógicos y matemáticos.

Parece necesario precisar que las críticas al estructuralismo han sido numerosas, sobre todo por su pretensión de explicar sistemas sociales y culturales a partir de los modelos inconscientes; sin embargo, también, es justo insistir que el pensamiento agudo de

Lévi-Strauss ha permitido grandes avances en la investigación del "pensamiento salvaje" (por ejemplo, sobre el totemismo).

MATERIALISMO CULTURAL.

Una perspectiva antropológica de carácter materialista, antítesis de las búsquedas de las estructuras inconscientes, de los modelos lógicos, de considerar la cultura sólo como un código, se identifica con las obras de Marvin Harris, "El Desarrollo de la Teoría Antropológica" (1968) y "El Materialismo Cultural". Con una visión no siempre exenta de subjetivismo, nos recuerda que, en la primera mitad del presente siglo, "se desarrollaron en Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos, escuelas antropológicas que de un modo u otro rechazaron la pretensión científica". Sostiene Harris que muchas de estas escuelas llegaron a aceptar, generalmente, que "la antropología no podría nunca descubrir los orígenes de las instituciones ni explicar sus causas".

Nuestro antropólogo, representante del "materialismo cultural", piensa que apoyada en trabajos de campo "etnográficos" y en las evidencias logradas, que considera parciales, incorrectas o mal interpretadas, "surgió... una concepción de la cultura que exageraba todos los ingredientes extraños, irracionales o inescrutables de la vida humana".

Harris nos propone, en cambio, una teoría materialista de la historia que esté separada del "materialismo filosófico" y del "materialismo dialéctico". Sobre todo insiste en que este último está relacionado con el credo político del comunismo marxista, y agrega que "la investigación antropológica no ha podido confirmar los componentes dialécticos y revolucionarios de esta marca de materialismo". Su intención es "seguir resueltamente una dirección independiente de todos los ideólogos de la guerra fría. Pensando en los años siguientes, escribe que los científicos sociales deberán decirle a la generación venidera que "tanto los militantes del partido comunista como los burgueses se equivocan".

Harris sostiene que los antropólogos "no han aplicado nunca consecuente ni consistentemente el principio del determinismo tecnológico y tecnoeconómico a toda la gran variedad de fenómenos con que están familiarizados".

Uno de sus principios teóricos es que "la antropología, que es entre todas las disciplinas la más competente para ocuparse de las cuestiones fundamentales de la causalidad socio-cultural, debe dejar de considerarse a sí misma como si de algún modo fuera ajena, y estuviera desvinculada de las principales corrientes del pensamiento occidental".

Para él, el materialismo cultural se expresa en parte en las teorías evolucionistas de Leslie White y de Gordon Childe, y la ecologista cultural de Julian Steward y sus discípulos. Decimos 'en parte' porque Harris no siempre coincide con los puntos de vista expresados por estos investigadores; sin embargo, reconoce en ellos bases firmes para organizar una estrategia materialista no dialéctica. Así, por ejemplo, intenta enriquecer la proposición de White (que éste llama "ley de la evolución") de que "la cultura evoluciona en la medida en que aumenta la energía del sistema", señalando que podría tener el siguiente enunciado: "cuando la ratio de la eficiencia tecnológica en la producción de alimentos

(calorías obtenidas por calorías en el total de horas/hombres de producción) sea mayor de 20:1, la probabilidad de que existan grupos de filiación endógamos estratificados es mayor que la del simple azar". Comenta Harris que esta reformulación "nos obliga a ocuparnos con mediciones concretas de sistemas culturales concretos, pero además nos obliga a calcular los efectos de cada medio ambiente, determinado sobre los procesos productivos tecnológicamente posibles".

En verdad, Harris busca en su libro, entre las teorías de la década 1950-1960, aquéllas que le permitan llegar a una formulación más productiva de las regularidades diacrónicas y sincrónicas. Inspirándose en Karl Marx, insiste que las más fecundas generalizaciones sobre la historia se han de encontrar estudiando la relación entre los aspectos cualitativos y cuantitativos de los sistemas de energía de las culturas que constituyem la variable independiente, y los aspectos cuantitativos y cualitativos de los otros dominios de fenómenos socio-culturales, que son la variable dependiente.

Harris cree que las grandes generalizaciones implicadas en la estrategia de la investigación materialista cultural, son plenamente análogas al celebrado principio biológico de la selección natural y estarían igualmente bien corroboradas por ejemplos específicos.

Por último, enfaticemos que Harris es un contradictor enérgico de la antropología interpretativa o hermenéutica, en cuanto ésta —según él— no se apoyaría en una metodología científica.

RECIENTES PERSPECTIVAS TEORICAS.

Son, por lo menos, dos antropólogos contemporáneos nuestros, Eric Wold, conocido por su ya clásico libro "Los Campesinos" (1966), profesor en la Universidad City de Nueva York, y Clifford Geertz, profesor del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, Nueva Jersey, autor de "La Interpretación de las Culturas" (1973) y "El Conocimiento Local", los que han contribuido a revisar diferentes aspectos de la teoría antropológica, acentuando en algunos casos antiguas tendencias, modificando otras y haciendo, en general, más ricas las explicaciones de las culturas pasadas y actuales.

Wolff ha comentado que "el templo de la antropología se halla en dificultades. Los sacramentos han sido robados. La gente ha buscado detrás del altar y no ha encontrado nada".

En la búsqueda de nuevos métodos que hagan posible un estudio más rico de la realidad cultural y social tan compleja, Geertz piensa que la verdadera misión de la disciplina antropológica no es la observación de la conducta de otras sociedades sino la comprensión de su punto de vista. Declara, entonces, que la actividad humana no puede entenderse, ní siquiera describirse adecuadamente, si se adopta el punto de vista objetivista que generalmente se asocia con las ciencias naturales.

Sin embargo, no debe verse en la posición de Geertz una actitud no científica. En realidad, la postura interpretativa no se opone necesariamente a la investigación empírica:

pero obviamente que cualquiera empiria cuantificada, medida, descrita, etc., debe ser también interpretada. Incluso, recordemos que los datos científicos son tales cuando una teoría, que está en el inicio de una investigación ayuda a escogerlos y seleccionarlos.

También es interesante señalar que la perspectiva de Geertz es claramente antireduccionista; es decir, no busca respuestas absolutas en realidades particulares (económicas, biológicas, inconscientes). La búsqueda de explicaciones toma en cuenta una diversidad de prácticas sociales y culturales e intenta encontrar su unidad esencial. Sus estudios
sobre las peleas de gallos en Bali, por ejemplo, concluyen en que este ritual comunal es
"una historia que la gente se cuenta sobre sí misma", o sea, la manera en que los balineses
representan para sí mismos, simbólica y públicamente, la agresividad y rivalidad que se
esconde bajo la severa superficie de su sociedad.

Así, las más recientes perspectivas teóricas antropológicas se deslizan entre el descriptivismo realista o empirista, hasta la interpretación del punto de vista de los grupos humanos analizados.

Son variadas las preguntas que en el presente se hacen los antropólogos, preguntas que no están tan alejadas de las primeras interrogantes. ¿Cómo es posible conocer, a partir de esquemas lógicos particulares y diferentes, lo que se quiere estudiar, cuando esto no se rige por los principios de coherencia de los investigadores? ¿Cómo interpretar adecuadamente a los informantes aborígenes y, en general, lo que se está observando?

Incluso el "trabajo de campo" (clásico en Antropología) ha sido cuestionado y se precisa que las publicaciones de los investigadores de la primera mitad del siglo XX deben ser leídas como verdaderas obras literarias, en donde se enfrentan los científicos y sus interpretaciones con los grupos humanos y sus pautas culturales, que se resisten a entregar su realidad. Un verdadero drama y, a veces, una comedia aparece entonces ante nuestros ojos: el antropólogo deja su condición de personaje seguro de obtener conocimiento para convertirse en un hombre que busca con humildad un poco de verdad.

CAPITULO VI

LAS CATEGORIAS SOCIALES Y CULTURALES QUE INVESTIGAN LOS ANTROPOLOGOS

Hemos señalado que lo que hacen los científicos, cualquiera que sea la disciplina que cultivan, es enfrentarse a problemas propios de sus especialidades. Recogiendo, entonces, una tendencia teórica, que tiene muchos decenios, insistimos que los antropólogos (o etnólogos) deben ocuparse de problemas y no de describir en forma general pueblos aborígenes o comunidades campesinas o urbanas. Obviamente que los problemas surgen de la observación y de la búsqueda de explicaciones de instituciones, costumbres y valores, sobre todo cuando la teoría antropológica aceptada por los científicos, es falseada (no verificada) por los nuevos hechos o datos socio-culturales.

Los antropólogos, cada vez en mayor número, se resisten a describir y a interpretar la vida social y la cultura de un pueblo entero, y menos a hacer comparaciones totalizadoras entre diferentes grupos humanos, haciendo uso de leyes sociales.

Pero lo que vemos como característica del último decenio puede ser, a la vez, explicado como una reacción a la búsqueda de estas regularidades, que las teoría estructuralista y materialista cultural se han esforzado por encontrar en los decenios de 1950 y 1970.

Sobre todo la búsqueda de reglas comunes que mostrarán que la realidad biológica, social y cultural está organizada de acuerdo a estructuras o modelos profundos o inconscientes, hace posible en estos decenios un estudio universal comparativo que supere no sólo los anticuados esfuerzos evolucionistas del siglo pasado sino también los métodos etnográficos de Murdock y otros, propios de las décadas de 1940 y 1950.

Sin embargo, los más recientes enfoques críticos de los antropólogos insisten más en otros enfoques —más interpretativos y más émicos— y rechazan las pretensiones, tanto no-motéticas del enfoque materialista como gramático-estructural proveniente de los lingüistas.

Entonces ¿qué y cómo deben estudiar los antropólogos en la actualidad?

Sabemos, por ejemplo, que las anotaciones de los antropólogos, logradas por dife-

rentes técnicas en sus trabajos de campo, no se utilizan ni menos se publican íntegramente, en sus descripciones de lo que un pueblo hace y piensa.

El antropólogo, entonces, va al terreno a intentar resolver los problemas individualizados con anterioridad y lo que publica es la respuesta tentativa a las preguntas, a las incógnitas que tiene. De este modo, lo que contiene un libro o una monografía de antropología es lo que su autor considera importante dentro del tema definido, para ejemplificar un aspecto de la cultura o de la organización social que está estudiando, en cuanto se le presentan contradicciones entre la empiria y la teoría.

Dejando de lado las publicaciones de extensión, las enciclopedias y las obras generales, los especialistas se preocupan también de exponer y, si es posible, explicar algún aspecto particular de tipo organizacional, económico, religioso, político, etc., aún cuando el título de su obra tenga aparentemente un sentido más totalizador.

Ocurre que desde muchos decenios atrás y proveniente de las escuelas antropológicas norteamericanas (todas originadas en mayor o menor grado en Boas), los especialistas han configurado el concepto de "universales de la cultura". Incluso en el siglo pasado, el método comparativo evolucionista implicaba aceptar la formulación de estos conjuntos de rasgos que serían compartidos por todas las culturas. Con Wissler, en la década de 1920, se conocieron nuevas pautas culturales universales, que en el fondo debían ser investigadas en cada sociedad: arte, mitología, conocimiento, lenguaje, sistema familiar, propiedad, rasgos materiales, guerra y gobierno.

A fines de-la década de 1930, George Peter Murdock inició el método comparativo estadístico en etnografía que, 20 años después, afinaba en su "World Ethnographic Sample" (1957), en donde intentó hacer un estudio comparativo riguroso, apoyándose en ciertas categorías etnográficas estandarizadas. Se fundamentó en los campos de la economía básica, de las pautas de asentamiento y de la organización social y política. De aquí seleccionó treinta elementos de información cultural, tales como plantas cultivadas y animales domésticos; agricultura; cría de animales; pesca, caza y recolección; pautas de asentamiento y organización de la comunidad; familia y hogar; residencia material; matrimonio; grupos de parentesco; estratificación social; integración y sucesión políticas, etc.

Estas 30 características culturales permitieron un trabajo acucioso sobre una muestra cuidadosamente seleccionada de todas las culturas conocidas científicamente (565). Además, el propio Murdock escogió algunas categorías y no sólo las estudio en profundidad sino que hizo también un legítimo trabajo comparativo con otras culturas de una misma región y de un área bien definida, por ejemplo, extremo sur de América, es decir parte de Chile y de Argentina (alacalufes, mapuches, onas, tehuelches, yaganes).

En 1949, Murdock, en su ya clásica "Social Structure", trabajó las categorías de parentesco y los principios de residencia, haciendo un trabajo comparativo con 250 sociedades. Por ejemplo, la forma en que se clasifica a los parientes en la sociedad norteamericana está muy asociada, interculturalmente, a la combinación de la monogamia prevaleciente, al énfasis en la independencia residencial de cada pareja casada y a la ausencia de grupos de parientes organizados, sobre la base del hecho de descender de un antepasado común.

De todo lo anterior se puede concluir, entre otras cosas, que los estudios no tienen que ser obligatoriamente exposiciones generalizantes de una sociedad entera o de la humanidad completa; sino que a través de aspectos seleccionados —según sean los intereses científicos— se pueden mostrar los aspectos funcionales y disfuncionales dentro de un contexto mayor. Como el antropólogo está interesado en la forma de actuar y de pensar de cada pueblo, se preocupa de estudiar sus instituciones, que son modelo de comportamientos, y de qué manera se relacionan entre sí. Estas conexiones, sin embargo, no son obvias y, en algunos casos, pueden ser hasta desconocidas por el propio grupo social. En este caso, el observador (el antropólogo o etnógrafo) debe estar en conocimiento no sólo de sus técnicas y métodos especializados sino que debe además seleccionar bien lo que describe y el tiempo que necesita para hacerlo seriamente. Pero no todas las instituciones de un pueblo están al servicio de un todo social, como lo creían los funcionalistas; en muchas sociedades, los conflictos, las tensiones, los problemas son tan comunes como lo son los fenómenos de armonía, de integración y de consenso.

Malinowski, en 1922, en su obra magna "Argonauts of the Western Pacific", no dio un panorama completo de los habitantes de las islas Trobriand sino que, a partir de una institución conocida con el nombre de kula, relacionó a ésta con otras instituciones, dándonos un cuadro del sistema social trobriandés. El tráfico que hacen estos isleños de los largos collares de conchillas rojas y los brazaletes de conchillas blancas tiene, en primer lugar, el carácter de sistema de intercambio ritual, que da prestigio a los que participan en este largo circuito. También introduce las transacciones comerciales, al negociador de alimentos, variados artículos y materias primas de uso práctico. Ahora bien, para poder hacer estas expediciones marítimas, hay que construir canoas, tener buenos conocimientos de navegación y hacer ceremonias para lograr éxito en los viajes y triunfar sobre los múltiples peligros. A partir de esto, Malinowski nos entrega una rica información sobre el paisaje, el cultivo de las huertas, la construcción de canoas, la posición de las mujeres, los mitos y ceremonias, la estructura de parentesco, el papel del tío materno, etc., de los habitantes de esas islas.

Todas estas descripciones de múltiples actividades constituyen un sistema social pues, para Malinowski, como buen funcionalista, cada una de las actividades que cumplen los triobriandeses depende de las otras. Así, la función del kula se explica por la parte que desempeña en el conjunto total de la sociedad y cada una de las actividades que se cumplen son funcionales a la institución kula. Por lo tanto, otro antropólogo pudo haber iniciado su investigación con los jefes o por las ceremonias y la magia y haberlos relacionado con el kula y otras instituciones.

Mucho más recientemente, el Dr. Michael W. Young, del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Cambridge, nos ha descrito en forma sencilla a los habitantes de las islas Trobriand y nos ha recordado que "actualmente, la civilización ha llegado a estas islas, trayendo escuelas, un hospital y la presencia de funcionarios de gobierno". Recordemos al pasar que Papúa-Nueva Guinea (Melanesia), de la que forman parte las islas Trobriand, es independiente desde 1975 e integra el Commonwealth. "A pesar de estos cambios, gran parte de la cultura indígena todavía perdura. El modo de ganarse la vida, la manera de vestir y la organización de los poblados continúan siendo los mismos. Ahora que se puede conseguir casi todo en la tienda local a cambio de dinero, el intercam-

bio ceremonial está decayendo rápidamente. A pesar de ello, el kula, en su función de dar un sentido comunitario a los diseminados isleños de esta zona, no ha desaparecido totalmente".

Expuesto todo lo anterior vamos, ahora, a referirnos por separado a algunas de estas categorías o conjuntos de rasgos culturales y sociales, que los antropólogos investigan, sea en forma individual o interactuando entre ellos, en una sociedad particular o haciendo comparaciones entre varias de ellas.

El parentesco y el matrimonio.

Históricamente, las primeras investigaciones sobre el parentesco se hicieron a mediados del siglo pasdo y corresponden a los estudios de Lewis Henry Morgan. Este autor evolucionista pensó que ciertos modos de clasificación del parentesco, eran lógicamente más compatibles con tipos particulares que otros de organización familiar. Creyó, apoyado en sus datos, que estos modos de clasificación sobrevivían independientemente de los cambios, de los modos de organización familiar. Así, si las sociedades muy simples actuales tenían terminologías más apropiadas a lo que se suponía, los modos más primitivos de organización familiar, este hecho confirmaba la teoría evolucionista.

El esquema de Morgan, al que nos hemos referido en páginas anteriores, es muy valioso históricamente hablando, pero ha sido superado con amplitud.

Entrando a nuestro tema, el concepto de parentesco define el vínculo o enlace entre personas por consanguineidad. Todos los grupos humanos o sociedades identifican categorías de parientes y ellas, con sus reglas de derechos y obligaciones, constituyen los sistemas de parentesco.

Los antropólogos vieron con claridad que estos sistemas de parentesco eran muy importantes en las sociedades o pueblos aborígenes que estudiaban. Así, gran parte de las relaciones sociales se ordenaban según las categorías de vínculos biológicos surgidos entre hombre y mujer. De esta manera queda justificado el interés de los antropólogos, más allá de cualquier teoría particular, por el parentesco, ya que este sistema relacional permite definir y explicar el contexto y el lenguaje de muchas otras relaciones sociales. Un sistema de parentesco y sus términos no son universales, sino que dependen de los contextos sociales y culturales; así, por ejemplo, los conceptos de tío o hermano no son idénticos en todas las culturas. Por lo tanto, las comparaciones superficiales no son recomendables, si no se conocen los contenidos exactos de los conceptos.

Según algunos especialistas, los sistemas de parentesco sirven para transmitir el status y la propiedad de una generación a otra, y también permiten establecer y mantener grupos sociales efectivos.

Una primera gran división de los sistemas de parentesco es la que se refiere a las categorías de sucesión matrilineal y patrilineal. Así, en nuestra sociedad chilena, el nombre se transmite por la línea masculina y, muchas veces, también los bienes. Esto, sin em-

bargo, que está bien definido en nuestra civilización occidental (americana-europea), no ocurre en muchas otras sociedades o culturas; por ejemplo, en muchas sociedades aborígenes la matrilinealidad es una realidad, pero en este caso, de todos modos, quien recibe la herencia es un hombre, es decir, el pariente más cercano por la línea maternal, o sea, el hijo de la hermana. En otros casos, se usan ambas líneas de sucesión para los propósitos de la herencia.

Pasando a otra función del parentesco, podemos señalar que en muchas sociedades éste sirve para establecer unidades corporativas (grupos de personas interrelacionadas estrechamente). Muchas sociedades africanas, por ejemplo, conforman grupos a partir de la descendencia lineal directa, que se inicia con un antepasado común, sea hombre o mujer. Pueden constituir una asociación para un fin principal, como la ejecución de un culto religioso; o se reconocen formando parte de un clan, o mejor de un linaje. En América del Sur, en tiempos del Tawantinsuyu, un ejemplo de linaje matrilineal es la panaca (en cambio, el ayllu es patrilineal). Una panaca, entonces, tenía la obligación de conservar la momia del soberano fallecido, su antecesor directo, y guardar el recuerdo de su vida y hazañas a través de cantares, pinturas y de los quipus.

El linaje hace entonces posible la adhesión de un individuo al grupo; estos linajes, a su vez, otros linajes y, por lo tanto, una persona es a la vez miembro de varios linajes, aunque todos relacionados entre sí.

En las comunidades o sociedades pequeñas, el sistema de descendencia unilineal (por linajes) explica, entonces, casi todas las interacciones sociales, políticas, económicas y religiosas de las personas.

Con relación a la organización política, en aquellas sociedades que no tienen autoridad política centralizada, los linajes y los clanes juegan un papel importantísimo en la jerarquización del poder. En el caso de los mapuches, en Chile, los españoles que se enfrentaron en el siglo XVI a esta numerosa sociedad de más allá del río Itata, observaron que ellos se dividían en linajes y clanes (los cavi y lebo), los que en casos muy especiales se reunían en rewes y aillarewes (nueve rewes). Sólo en situaciones de gran crisis, como invasiones de extranjeros, se producía una temporal unidad bajo el mando de un toqui.

En estos sistemas lineales, se produce un interesante hecho, debido a que se consideran a varios parientes unidos con tal fuerza, que todos reciben el mismo nombre. Así, por ejemplo, Radcliffe-Brown en sus investigaciones de campo ha identificado un principio básico, que él denominó "unidad del linaje"; de este modo, un hombre puede tener muchos padres y también muchas madres. Incluso en estas clasificaciones se superan las diferencias de sexo, en el sentido de que se habla de "madre-macho" o "padre-hembra", según sean los casos, los tipos de sistemas de linaje; incluso puede ocurrir que se le da el nombre de "madre" a todos los parientes de la madre, independientemente de que sean machos o hembras.

Es casi seguro que en sociedades pequeñas, en donde casi todos son parientes, la clasificación ayuda a ordenar la vida social y también las relaciones sociales que la consti-

tuyen; éstas se producen entre individuos (padre-hijo, hermanos de los padres y los hijos de los hermanos, abuelos y nietos, primos paralelos y primos cruzados, etc.).

Así, por ejemplo, en las sociedades matrilineales, el hermano de la madre (el "avunculado") es la figura principal, puesto que de él se heredará el status y la propiedad.

En cambio, en una sociedad patrilineal, es el padre y genitor quien otorga nombre y da la herencia a su hijo o al miembro más cercano de su grupo (es decir, sus hermanos o hermanas y los hijos de los hermanos de su padre). En este caso, el hermano del padre hace las veces de padre e incluso puede casarse con la viuda "levirato"). Así, el individuo adquiere pertenencia sólo en su grupo de parientes; sucediendo que el otro grupo, el de la madre (si es el caso, o vice-versa), es prácticamente extraño a él.

En el gran fenómeno social y biológico que es el parentesco, la institución del matrimonio es muy importante. Esta unión, que funda una familia —aunque como dice Marcel Mauss, el matrimonio "no es el comienzo de la familia, sino un momento de ella"— puede ser monógama o polígama y, en este último caso, puede ser también poliandría (una esposa y dos o más esposos).

La poligamia permite que las mujeres puedan casarse, aunque los hombres sean poco numerosos y el hombre tenga muchos hijos.

El matrimonio en una sociedad patrilineal adquiere características propias del grupo agnado (descienden de un tronco común de varón en varón); así los miembros de este linaje llaman a la esposa de uno de ellos "nuestra esposa". Lo mismo sucede en una sociedad matrilineal, en cuanto al esposo.

En estos mismos grupos patrilineales, se da la institución del **levirato** (entre los nuer del Sudán, los beduinos de Africa del Norte y, obviamente, entre los antiguos hebreos), que implica que a la muerte del esposo, la viuda madre puede ser tomada por el hermano del difunto; en algunos casos, por un hijo, siempre que provenga de otra esposa; e incluso por un sobrino (Columbia Británica).

E.E. Evans-Pritchard, al estudiar a los nuer (1951) ha ejemplificado el "matrimonio fantasma". Así, si un nuer muere antes de consumar el matrimonio, su hermano menor se casa con la mujer "para el hombre muerto"; esta mujer es la esposa del hombre muerto y los hijos que nazcan son hijos del fallecido.

Los hombres de una comunidad pueden buscar mujer fuera o dentro de su sociedad (exogamia y endogamia). Los beduinos del Norte de Africa son endógamos y también muchos habitantes de la India (castas). Entre las sociedades de filiación unilineal, el matrimonio con los de su propio grupo está prohibido; es como si en Chile los González no pudiesen casarse entre ellos. La razón última, así creen los antropólogos, se encontraría en unir, mediante lazos de afinidad y, después, de parentesco, a grupos distantes, a veces hostiles. Lévi-Strauss ha escrito que la exogamia "bombea a las mujeres fuera de sus familias consanguíneas para redistribuirlas en grupos afines"; el resultado de este sistema de parentesco es crear nuevos grupos consanguíneos.

Ahora bien, el intercambio de mujeres entre las sociedades patrilineales conlleva diferentes tipos de trueques, tales como los bienes antifernales. Estos tienen un carácter de compensación por la mujer que se pierde, que abandona el grupo. Los bienes que se reciben como indemnización sirven, a su vez, para conseguir mujer de otro grupo, o sea, esposa para el hermano o cualquier otro pariente.

La explicación que se da al sistema exogámico se relaciona con la prohibición de relaciones sexuales entre parientes cercanos. Hemos explicado en páginas anteriores que la prohibición del incesto (relaciones sexuales entre miembros de una familia nuclear, excepto las de los esposos) es, para los estructuralistas más que una prohibición, un don. Digamos también que si se confunden las relaciones que deben mantenerse separadas, amenazan al orden social y, en el fondo, la existencia de los status y roles de los miembros del grupo humano.

Relacionados con los conceptos matrilineal y patrilineal están los de matrilocal (uxorilocal) y patrilocal (o virilocal), que hacen referencia al lugar social donde van a habitar los esposos. Los hombres permanecen con su grupo si el sistema es patrilineal, o van a vivir con el grupo de su mujer si la sociedad es matrilineal.

Digamos, para terminar, que estos aspectos parciales del parentesco que hemos recordado, tomados de muchos antropólogos que han trabajado en diferentes sociedades, especialmente aborígenes, no industrializadas, pueden dar la impresión de que las investigaciones están muy aisladas y los diferentes tipos de ejemplos no pueden relacionarse o compararse. No olvidando la idea, que hemos enfatizado varias veces, de que los sistemas de parentesco y los tipos de matrimonio deben ser estudiados dentro de los contextos de las sociedades en que funcionan, debemos también recordar que se han hecho estudios comparativos e incluso algunos de ellos han intentado definir modelos de comportamiento de carácter general.

Es Lévi-Strauss quien nos advierte que "el sistema de parentesco no posee igual importancia en todas las culturas". Y esto es así, si pensamos en nuestra actual sociedad urbana e industrial, en donde las relaciones familiares son menos importantes que muchas otras que se han organizado alrededor de nosotros. De esta manera, resulta que los sistemas de parentesco son lenguajes, sistemas de comunicaciones que pueden en algunos casos ser desplazados por otros, dependiendo de sus contextos culturales.

Las instituciones jurídicas y políticas, y el control social.

Marcel Mauss (1872-1950), gran etnólogo francés, discípulo de Emile Kurkheim y maestro de C. Lévi-Strauss, en uno de sus libros, "Manual de Etnografía" (1947), sitúa las organizaciones políticas y sociales dentro de los fenómenos jurídicos. Y esto se entiende cuando sabemos que, para él, "derecho" es los que los anglosajones llaman "social anthropology".

Según Mauss, en las sociedades primitivas, a diferencia de las nuestras "el individuo se encuentra mezclado en un estado continuo de prestaciones y contraprestaciones; el

derecho consuetudinario abarca en estas sociedades hasta los menores actos de la vida familiar. En suma, una determinada actitud de constante juricidad es lo característico de estas gentes, que no están ni mucho menos en el estado de naturaleza en que los primeros europeos lo imaginaron".

Ahora bien, Mauss nos advierte que "generalmente se entiende por organización social la organización política, pero en realidad ésta no es más que una de las partes del derecho, y no precisamente la más profunda. El derecho comprende el conjunto de costumbres y leyes de una sociedad, y como tal, constituye la armadura de esa sociedad". En resumen, para nuestro etnólogo francés lo que define a un grupo de hombres no es ni su religión, ni sus técnicas, ni ninguna otra cosa, sino propiamente su derecho.

Otro concepto importante que Mauss define es el de "sociedad política". Así escribe "una sociedad responde a un grupo determinado de hombres que vive generalmente sobre un terreno determinado y en torno a una constitución determinada. La sociedad política se define de una vez por todas, por el número de los que se llaman entre sí 'nosotros'. Siempre existe el 'nosotros' frente a los demás".

Aceptando que no tiene mucho sentido distinguir entre los campos de organización política y del derecho, o que el primero se inscribe en el segundo, entendido como "derecho público" (institucional) y no como "derecho privado" (particular), podemos afirmar que los dos se ocupan del control social. Así, el antropólogo que aspira a conocer cómo funciona una sociedad o comunidad cualquiera, deberá interrogarse por las reglas que hacen posible el orden social e impiden la disolución de la comunidad.

Dos autores, ya muy mencionados por nosotros, que han aportado importantes estudios sobre las sanciones sociales y el control social, son Malinowski y Radliffe-Brown, los dos de la escuela funcionalista inglesa.

En su monografía "Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje", de 1926, Malinowski sostiene que el principio más importante para mantener el orden social es el de la reciprocidad. El habitante de las islas Trobriand acepta las reglas que rigen las relaciones sociales porque sabe que si hace un favor a otros, lo más probable es que él, a su vez, lo reciba. Por lo tanto, el acatamiento a las costumbres tradicionales se logra por consideraciones prácticas de conveniencia.

Para Radcliffe-Brown la sanción social es la "reacción de parte de la sociedad... contra una forma de conducta que es de este modo aprobada o censurada".

Obviamente que en muchas sociedades no occidentales no hay tribunales, ni instituciones que ejecuten las decisiones de éstos; pero sigue habiendo derecho y, por lo tanto, sistemas de sanciones. Las sanciones negativas, que subrayan lo que no debe hacerse, son múltiples y son las que más interesan a la comunidad y a los individuos. Radcliffe-Brown distingue entre sanciones negativas organizadas y difusas. Estas últimas son las que más han sido estudiadas por los antropólogos en las sociedades "primitivas". Ellas son expresiones de la sociedad, a veces por intermedio de decisiones del consejo de ancianos, o por un grupo de personas que tradicionalmente hacen justicia. Ejemplos de ellas son la expul-

sión de la comunidad, la quema de la vivienda, la burla o "sanción satírica" y, en casos extremos, la muerte. También este antropólogo ha definido las "sanciones rituales", en donde no intervienen los miembros de la comunidad, sino que los fantasmas, los espíritus y otros poderes no humanos. Estas sanciones son religiosas y deben ser analizadas dentro de los sistemas de creencias de un pueblo o sociedad.

También en antropología del derecho se habla de sanciones primarias y secundarias, referidas las primeras a las acciones de la comunidad y las segundas a las de un particular. En el caso de muchas sociedades "primitivas", la no existencia de tribunales y de jueces, o de otros tipos de autoridades centralizadas, los delitos se consideran "privados" y la sanción la hace la parte ofendida. Así, por ejemplo, el homicidio exige la venganza de sangre y la compensación en bienes, para restablecer el equilibrio que destruyó la primera muerte. Para impedir venganzas continuadas, algunas sociedades —según Evans-Pritchard—tienen mediadores rituales, como el "jefe piel de leopardo" entre los nuer, que señalan el monto de la compensación. Otras compensaciones son la provocación del suicidio, ante la denuncia pública, o el duelo, en donde no siempre se recurre a la fuerza física, ni menos a la muerte (se exige sólo una herida o un primer golpe; también puede ser un "duelo de canciones", como entre los esquimales).

Queda claro, por todo lo anterior, que nuestros conceptos occidentales de derecho no pueden ser usados para conocer y explicar la concepción de derecho de otros pueblos. Hacer justicia significa, para muchos pueblos, más que castigar a los culpables, recobrar el equilibrio perdido en su sociedad y permitir que el orden vuelva a predominar entre ellos.

En relación a las instituciones políticas, iniciemos nuestro análisis recordando un texto de Evans-Pritchard (de mediados del siglo XX) sobre los nuer: "son vaqueros seminómadas que viven en la zona de pantanos y sabanas, en el sur del Sudán anglo-egipcio. Forman un conglomerado de tribus, y como no tienen jefes ni instituciones legales, la primera tarea a realizar parecía ser descubrir el principio de su integración tribal o política. Es evidente que los Nuer, como poseen una cultura material muy sencilla, dependen mucho del medio que los rodea. Examinando su ecología, se vio que la práctica de vida pastoril, en condiciones difíciles, hacía necesario, para poder mantener su modo de vida, un orden político bastante amplio, como el que rige en la estructura tribal". El estudio que hizo este antropólogo de las diferentes comunidades que formaban parte de una tribu, mostró que "cada una de ellas está identificada políticamente con un linaje, aunque la mayoría de sus miembros no pertenecen a él, y que todos estos linajes son ramas de un único clan. Cada división territorial de una tribu está así coordinada con una rama correspondiente del clan dominante, de modo que las relaciones entre las partes de una tribu, tanto por su independencia como por su unidad, están conceptuadas y expresadas dentro de un cuerpo de valores de transmisión hereditaria".

Un ejemplo de nuestro país, que muestra una organización construida alrededor de los linajes y de los clanes, es el de los mapuches o araucanos, situados aproximadamente al sur del río Itata y hasta el río Toltén.

Cuando los españoles conocieron y lucharon con los araucanos, a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, en acciones esporádicas excepto una que otra rebelión importante, éstos no contaban con una organización política centralizada. Los cronistas españoles, especialmente Gerónimo de Bibar (o Vivar), nos dicen que se organizaban en "lebos" de 1.500 a 2.000 aborígenes (de 18 a 50 años); estos lebos se dividían en "cavis". Ahora bien, como se ha expresado en páginas anteriores, sólo en ciertas situaciones de emergencia se reunían los levos o clanes al mando de un señor o jefe; pero esta estructura, más que política, era solamente guerrera y, por lo tanto, provisoria y discontinua. En el presente, integrados al sistema político nacional, aspiran a un reconocimiento de su "nacionalidad" y de su "cultura", lo que se está logrando poco a poco, a través de un diálogo directo entre representantes de los mapuches y del gobierno chileno. Como miembros de la nación chilena incluso han elegido, a lo largo del siglo XX, diputados en el Congreso Nacional. Sobre otros problemas que los afectan en la actualidad, véase más adelante (Apéndice).

En otros casos bien estudiados de sociedades aborígenes situadas en Africa del Sur, que aún permanecen con parte de sus costumbres culturales y sociales, conocemos la existencia de una especie de monarquía, situada dentro de una república de blancos racistas, que muy lentamente va modificando las políticas segregacionistas, debido a la presión internacional. Los periódicos informaron, en septiembre de 1990, que "el rey zulú Goodwill Zwelithini" había pedido a millares de partidarios armados que "apaguen las llamas de la violencia", que se propaga por las reservas negras en torno a Johannesburgo. Más de 15.000 zulúes, que portaban hachas y lanzas, se reunieron junto a sus jefes que vestían pieles de animales.

La información proveniente de Sudáfrica señala que el rey es una figura protocolar más que un líder político. Sin embargo, los zulúes poseen una fuerte tradición de unidad política (reino), que viene desde los comienzos del siglo XIX con el gobierno unitario y absoluto de Shaka (1816-1828).

Escribe un experto, el Dr. Harriet Sibogi, que "hoy en día el reino zulú carece de todo poder efectivo, y los zulúes —que en la actualidad totalizan una población de unos 4 millones de individuos— son sencillamente el más amplio de los grupos culturalmente homogéneos en los que la política racista del apartheid divide a la población indígena en Sudáfrica. El poder y la importancia del jefe supremo, los jefes de tribu y el sistema militar han disminuido en gran manera y muchos de los jóvenes zulúes abandonan su tierra para buscar trabajo en otras partes de Sudáfrica. Sin embargo, las gentes del pueblo consideran que forman una auténtica nación tanto desde el punto de vista cultural y lingüístico como del político. En sus mentes está enraizada la idea de la existencia de una antigua nación zulú, fundamentada en un fuerte sentimiento de identidad nacional y un legítimo orgullo por sus tradiciones y por su historia".

Todo lo escrito ejemplifica de qué manera ciertas instituciones sociales mantienen el orden en una tribu o territorio, y cómo se relacionan con otras comunidades; en muchas de ellas no hay funcionarios políticos que hagan uso de la autoridad para lograr lo anterior.

Los ejemplos que hemos tenido en cuenta nos permiten clasificar, en forma provisoria, las sociedades organizadas políticamente. Así, vimos que sus sistemas de gobierno eran más o menos centralizados. La centralización (caso de un reino) sería entonces el rasgo que nos permitiría definir un primer grupo de gobierno. Ahora, ella implica que hay funcionarios especializados, siendo entonces la especialización una segunda clase. Un tercer criterio de clasificación podría encontrarse en el origen del poder político, es decir, si éste se obtiene por herencia o por elección.

Los antropólogos, en sus múltiples estudios, han observado muchas sociedades no centralizadas políticamente. Tenemos las más elementales organizaciones de cazadores (bandas) y de recolectores; también se conocen organizaciones separadas de linajes y de clanes, con pocas relaciones entre ellas, excepto en algunos casos. Generalmente estos clanes se rigen por consejos, cuyos miembros son elegidos o por prestigio familiar, económico o guerrero, o por pertenecer a un grupo de edad determinada. En estas sociedades no centralizadas, apoyadas en linajes, la autoridad también puede obtenerse por la pertenencia a una descendencia unilineal, en donde no hay un solo jefe, sino que los miembros del linaje son la unidad, en contraste con otros grupos; y, dentro de ella, los ancianos ejercen una autoridad limitada.

El ejemplo de los gobiernos centralizados en las sociedades no urbanas, no debe llevarnos a hacer comparaciones indebidas con los sistemas de gobierno occidentales, aunque formalmente se descubran algunas relaciones. Es el caso de las organizaciones de gobierno con fuerte contenido religioso y de carácter divino. En el caso del reino zulú, su monarca o rey, antes de la derrota de 1809 frente al ejército británico, ejercía efectivamente el poder. Después de la guerra mencionada, el territorio de la nación zulú quedó dividido en 13 reinos. En la actualidad los jefes tribales, casi siempre parientes cercanos del jefe supremo (el rey), continúan intentando ejercer poder ante las autoridades blancas.

Lo que ocurre en esta y otras sociedades aborígenes, incluyendo las de nuestro país, en pleno proceso de cambios y de pérdida creciente de poder político y de autoridad para decidir, se convierte en una realidad que el antropólogo debe investigar.

Las Creencias: Magia y Religión.

Para muchos antropólogos, esta categoría cultural corresponde a un conjunto de conceptos y acciones muy íntimas de la condición humana, tanto individual como social. Su estudio, entonces, es fundamental para conocer desde dentro las sociedades o etnias que se investigan.

Para un funcionalista, como Malinowski, entre los habitantes de las islas Trobriand la magia interviene en "toda actividad o empresa importante cuyos resultados no están firmemente bajo el poder del hombre".

Es importante, por lo menos con un sentido instrumental, saber lo que se entiende por magia y por qué no se habla de religión. Una primera aproximación de definición podría ser: Prácticas para influir en el curso de los sucesos, por medios desconocidos para la gran mayoría de la comunidad, tales como sortilegios, dominio y uso de fuerzas sobrenaturales.

Sin embargo, este primer intento de definición nos plantea un problema relacionado con las categorías de "lo natural" y lo "sobrenatural". Aunque Durkheim, para distinguir lo profano de lo sagrado, usaba estos dos conceptos, hoy día se está de acuerdo en considerar parcialmente equivocadas estas diferenciaciones. En verdad un campesino de Chile central o un mapuche del sur de nuestro país, considera muy natural que se hagan ciertos ritos para hacer llover, sobre todo cuando no han tenido éxito otras expresiones públicas o privadas para lograrlo.

Lo que ocurre en la mayoría de las sociedades no urbanas, nativas o campesinas, e incluso en sectores marginales urbanos, es que enfrentados a las enfermedades, o accidentes, a desgracias de todo tipo, se recurre a formas definidas institucionalizadas para luchar contra aquéllas y contra el miedo que provocan. En cada cultura, hay formas especiales con características particulares a sus creencias y tradiciones pero en todas ellas estas formas son simbólicas y expresivas.

Así, la magia es una actividad simbólica y sus consecuencias son variadas, según los contextos culturales; a) pueden proporcionar maneras de hacer frente a situaciones de peligro o desgracia, y b) las creencias de los rituales mágicos pueden darle sentido a los sucesos. Los funcionalistas han insistido en que, además, tienen consecuencias sociales para la vida de la comunidad.

Aunque la magia es tal, porque es esencialmente expresiva y simbólica, las personas que la practican piensan que es instrumental. Dicho de otra manera, la magia como sistema de creencias y de ritos manipula, es decir, es un medio para un fin. En esta caracterización encontraríamos una primera diferencia con la religión que sería, en cambio, un fin en sí misma.

Radcliffe-Brown ha señalado que la principal función del ritual, tanto mágico como religioso, es expresar ciertos sentimientos sociales importantes, como la ayuda y la solidaridad entre los miembros de la comunidad. Habría que comentar que, por lo menos en lo que se refiere a la magia, esto no siempre es así, siendo muchas veces la actividad de un brujo bastante disfuncional y perturbadora.

Mejor sería señalar, siempre inspirados en el antropólogo ingles funcionalista, que el ritual es un lenguaje que dice cosas muy importantes para la sociedad, y que las afirmaciones que expresa son significantes para la acción; por ejemplo, los "ritos de pasaje", en donde los miembros de la sociedad que viven situaciones de cambio, participan de situaciones rituales de separación, segregación e integración.

En todo acto mágico hay por lo menos tres constituyentes (así lo pensaba Malinowski); el hechizo, o sea, las palabras dichas; el rito, es decir, lo que se hace; y el ejecutor del acto, que debe ser un sujeto especial (moralmente intachable). Ahora bien, ocurre que las personas que tienen el conocimiento mágico, sean hechiceros, brujos, o personajes muy importantes como jefes o reyes, pueden hacer cosas prohibidas (tabús) e incluso pueden ser poseedoras de poderes especiales, impersonales, peligrosos para el común de la población (mana). Son obviamente poderes mágicos.

En resumen, la magia y sus rituales son sistemas de creencias coherentes, tanto al nivel del pensamiento como de la acción, que difícilmente se separan del pensamiento religioso en las sociedades estudiadas por los antropólogos.

Hemos dicho al comenzar que no es fácil aceptar la separación que hace Durkheim de lo natural y lo sobrenatural en una comunidad tribal o campesina. En general, el mundo de las creencias, los fenómenos mágico-religiosos no sólo hacen alusión a lo sagrado y a lo sobrenatural. No hay que olvidar que religión está en relación con el verbo "religare", que significa "volver a atar"; así, básicamente, la religión es el puente, los lazos, la unión entre los seres humanos y la realidad divina.

Ya Mauss dividió los fenómenos religiosos en tres grandes categorías: la religión en sentido estricto; la religión en un sentido amplio, que incluiría la magia y la adivinación; y las supersticiones, es decir, las creencias populares (la magia popular).

A su vez, las ceremonias religiosas implican actos rituales y éstos pueden hacerse en cultos tribales, en cultos nacionales o internacionales. Igualmente los cultos pueden dividirse en privados y públicos.

Los antropólogos deben observar los ritos y al alcanzar conocimiento de las relaciones entre ritos diferentes, pueden identificar los cultos, sean éstos privados, públicos, individuales, familiares, etc.

Muchas sociedades y comunidades actuales tienen cultos públicos y entre ellos uno de los que más se ha estudiado en antropología ha sido el totemismo.

Para Durkheim es la forma más elemental de religión y por intermedio de este sistema de creencia el grupo humano se rinde culto a sí mismo. Dicho de otra manera, los hombres, gracias al totemismo, afirmarán y reforzarán la importancia del sistema de relaciones interdependientes que constituyen su sociedad. Según Mauss, el totemismo es el culto de una especie animal o vegetal homónima de este grupo, es decir que todos los consanguíneos llevan el mismo nombre. También todos los miembros del clan o de la fratría se consideran de la misma naturaleza que sus animales totémicos (caso de algunas tribus de Australia).

Sin embargo Lévi-Strauss ha insistido, en la década de 1960, que más que ancestros los animales son símbolos clasificatorios o diferenciadores de los distintos grupos, clasificados según las distintas características observadas entre los animales.

En vez de hablar de instituciones totémicas, prefiere referirse al "conjunto de los sistemas de clasificación que establecen una homología entre las diferencias naturales y las diferencias culturales". Sobre las nociones y creencias de tipo totémico, escribe en su libro "El Pensamiento Salvaje" que éstas merecen estudiarse, porque constituyen para las sociedades que las han elaborado o adoptado códigos que permiten, en forma de sistemas conceptuales, hacer posible la conversión de los mensajes que tienen que ver con las relaciones que los hombres mantienen entre sí o con la naturaleza.

Pero el totemismo, para Lévi-Strauss, rebasa el marco de un simple lenguaje, es decir, no se contenta con establecer reglas de compatibilidad y de incompatibilidad entre signos; además funda una ética, al prescribir o prohibir conductas (por ejemplo, consumir tipos de alimentos relacionados con el totem, prohibición de casarse con el mismo grupo totémico, etc.).

Igualmente, el hombre miembro de un grupo totémico asume partes del cuerpo del animal epónimo (piel, plumas, dientes, pico) a título de emblema, por cuanto estas partes muestran la diferencia entre el hombre y el animal, y para afinar su relación simbólica con el animal. Los etnólogos, antes de Lévi-Strauss, se fijaron solamente en el aspecto de "consubstancialidad real", lo que los llevó a concebir la relación entre el hombre y el animal como unívoca, en forma de identidad, de afinidad o de participación.

Pero los problemas que presenta el totemismo son más complejos. Lo que se puede observar, por medio de la explicación estructuralista, es un trueque de semejanzas por diferencias entre la cultura y la naturaleza, expresada entre los animales por una parte y entre los hombres por otra, y otras veces entre los animales y los hombres.

Además, en América del Norte, por ejemplo, se encuentran incluso totems individuales. Un individuo se siente atraído por un determinado animal de las praderas y éste lo protegerá para siempre. No hay así necesidad que exista parentesco, ni menos lazos de cultos entre el hombre o el clan y sus totems respectivos.

Digamos, para terminar, que la religión (incluyendo en ella la magia) aparece hoy día, para la antropología, como algo propio del individuo y del grupo social, no importando su etapa de desarrollo ni menos su complejidad ritual. Es, así, un fenómeno empírico que nos relaciona con los sistemas simbólicos de las diferentes culturas humanas que existieron y existen.

Sistemás económicos.

Es Malinowski quien reclama una atención mayor sobre "las cuestiones de economía entre las razas primitivas". En un estudio sobre la economía primitiva de los isleños de Trobriand, resume sus invesstigaciones escribiendo: "tanto la producción como la distribución en las comunidades indígenas no son de ningún modo tan simples como se suponen normalmente. Ambas están basadas sobre una forma especial de organización, ambas se entrelazan con otros aspectos tribales, dependiendo y teniendo efecto sobre otras fuerzas sociales y psicológicas. A través de la institución de la jefatura y la creencia en la magia, su producción se integra en un esfuerzo sistemático, efectuado por la comunidad entera. De este modo se produce una considerable cantidad de riqueza consumible, gran parte de la cual está bajo el control del jefe, quien transforma parte de ella en riqueza permanente y almacena el resto. Esto, a su vez, unido al respeto que los indígenas tienen por la riqueza, y la importancia que el dar y tomar de objetos materiales tiene en sus instituciones sociales, le permite al jefe ejercer poder sobre la organización y financiación de la vida tribal".

El intercambio de artículos útiles, tanto como el comercio interno y externo o trueque, los ejemplifica el antropólogo, recordando que los aldeanos de Bwoitalu son talladores especializados de madera dura y producen excelentes platos; con estos artefactos se van a otras aldeas a obtener cocos, ñames, según sea sus necesidades.

El dinero sólo entró en las islas de los mares del sur con la influencia europea y, con ella, los almacenes que venden los artículos que antes intercambiaban y otros del mundo europeo y americano.

En las sociedades de estos agricultores y pescadores no existía una economía caracterizada por el sistema de intercambio competitivo de bienes y servicios, en donde la oferta y la demanda determinan el valor de los productos y, en general, regulan toda la vida económica. En cambio, sí podemos observar que entre ellos la producción, el cambio y el consumo están organizados socialmente y regulados por sus costumbres.

Por todo lo anterior Malinowski recomienda que se hable de "economía tribal", que permitirá analizar en profundidad las concepciones propias de los indígenas sobre el valor, la propiedad, el honor y la moralidad comercial, etc. Sin lugar a dudas, para nuestro especialista "los elementos económicos entran en la vida tribal en todos sus aspectos (social, de costumbres, legal y mágico-religioso) y, a su vez, están controlados por éstos.

Un grupo de especialistas, tales como Karl Polanyi, han subrayado la diversidad de los sistemas económicos. Así, en sociedades que no se caracterizan por el dominio del mercado, la actividad económica se encuentra situada en un contexto de "instituciones generales", funcionando en forma integrada con el parentesco, con las organizaciones políticas y jurídicas, y con las creencias mágico-religiosas. Ejemplos como el potlach y el kula han terminado con la interpretación reduccionista de que estos "aborígenes" sólo estaban preocupados por subsistir, aplastados por la naturaleza.

Sería incluso Marshall Sahlins, a fines de la década de 1960 y comienzos de la de 1970, quien mostrará que son las sociedades de cazadores-recolectores del desierto de Kalahari o de otros lugares como la selva congoleña, las que disfrutaron, y en parte siguen haciéndolo, de una verdadera "sociedad de la abundancia".

Polanyi habría privilegiado los mecanismos de integración de la economía "primitiva", a través de la reciprocidad o de la redistribución. Los neo-evolucionistas, entre los cuales se encuentra Sahlins, han situado los mecanismos antes mencionados en un esquema de evolución de las formas de sociedades: de las bandas a las tribus, de las tribus a las jefaturas, y de éstas al Estado y a las sociedades de clases.

Los estudios etnográficos hechos por Eric Wolff le han permitido sostener que los actuales campesinos son unos "agricultores explotados", en cambio los agricultores primitivos no lo son.

Maurice Godelier, de formación marxista, escribe que "poco a poco se ha ido constituyendo un inmenso campo de estudios, poblado por todas las sociedades no occidentales, que, para llegar a conocerlas, ha sido preciso, ante todo, recurrir a la observación

directa y de la encuesta oral. Al mismo tiempo, y por las mismas razones, se concedía a la antropología el estudio de los aspectos de la vida aldeana o regional europea que se presentaban como supervivencias de los modos de producción y organización precapitalistas y preindustriales, o que remitían a unas particularidades étnicas o culturales muy antiguas...".

Ahora, gracias a las investigaciones de los antropólogos del siglo XX, se sabe que hay formas de organización económicas y sociales diferentes a las de las sociedad occidental industrial y que, por la presencia de esta sociedad "civilizada", estas formas económicas distintas están siendo cada vez más cambiadas y asimiladas al contexto mayor, más poderoso. Sin embargo, en muchos lugares del mundo aún subsisten, en proceso de transformación, muchos sistemas económicos distintos, que siguen contradiciendo nuestras teorías capitalistas o marxistas.

Incluso Godelier afirma que "nosotros creemos que la teoría de los modos de producción aún está por construirse, puesto que en la trama visible de las relaciones sociales jamás se puede leer directamente la naturaleza exacta de las relaciones de producción. Y si creemos que, para construir esta teoría, es preciso emprender el camino a partir de Marx, también sabemos que éste no asignó por anticipado —tal como han hecho muchos de sus discípulos— una forma, un contenido y un lugar invariables a lo que puede funcionar como relaciones de producción".

Y para terminar, algo que es muy importante. El análisis antropológico que han hecho muchos especialistas no importando su marco teórico, les ha permitido insistir en que dentro de las sociedades mal llamadas "primitivas", el miembro de la comunidad hace cosas, trabaja, intercambia artefactos o bienes económicos más complejos, y todo esto forma parte de su vida. El trabajo, por lo tanto, no es una categoría independiente y el trabajar no existe como condición social especial. El trabajo está empotrado, como dice Evans-Pritchard, en la organización general de la sociedad. El trabajo, en muchas de estas sociedades no urbanas, es una consecuencia de las relaciones pre-existentes de parentesco y del grupo social mayor. Aquí, en este mundo no industrial, lo que se hace (el trabajo) no es exterior a quien lo hace; el trabajo no está separado de la existencia socio-cultural, en donde las instituciones familiares, las concepciones mágico-religiosas y la organización social-política le dan sentido a los sistemas de acciones, a la producción, al intercambio y al consumo de bienes.

CAPITULO VII

PROBLEMAS DE ANTROPOLOGIA APLICADA

Relacionado con temas tratados en los capítulos anteriores, deseamos acercar al lector no especializado y al estudiante dedicado a las ciencias sociales y en especial a la antropología, a un tema que es antiguo en esta disciplina, pero también muy de actualidad. ¿Cuál debe ser la actitud del antropólogo, en general, frente a las etnias y nacionalidades minoritarias y, sobre todo, cuando es testigo de los cambios rápidos que se producen en estos grupos sociales, debido principalmente a la acción múltiple de la sociedad mayor y dominante que las involucra?

A fines del siglo pasado y especialmente hasta antes de la Segunda Guerra Mundial, los gobiernos europeos que tenían territorios en ultramar, en Africa, Asía, y Oceanía, pidieron la colaboración de los etnólogos y antropólogos con el fin de alcanzar una asociación más estrecha entre los dominadores y los dominados. Especialmente el gobierno inglés, pero también el francés y otros, crearon instituciones especiales para investigar los efectos del impacto de la civilización europea sobre las sociedades aborígenes. Los antropólogos ingleses, ya con Malinowski a la cabeza, insistían en la necesidad de hacer estudios orientados a la aplicación práctica.

Igualmente después de la Segunda Guerra y, sobre todo, con la lenta pero firme actitud de lograr la independencia política por parte de muchas sociedades africanas, asiáticas y de Oceanía, los estudios antropológicos aplicados se multiplicaron. Más recientemente, en cambio, la orientación de la antropología aplicada ha cambiado hacia la asistencia técnica en los países en vías de desarrollo.

Para Europa, vale una reflexión hecha por Maurice Godelier, a mediados de la década de 1970: "El hecho esencial es que todas las formas de organización económicas y sociales, todas las sociedades que estudian los antropólogos están sometidas por parte de Occidente a un continuo proceso de erosión, de disgregación, de destrucción o de mutación radicales. A esto se debe que quienes actúan como antropólogos... se encuentren atrapados en la contradicción de dedicarse por una parte al estudio de sociedades que su propia sociedad ha contribuido en grandísima parte a transformar o destruir, y no poder, por otra parte evitar justificar o denunciar esas destrucciones, facilitar o discutir esas transformaciones...".

El tema planteado por Godelier es importante. Por ejemplo. Evans-Pritchard, que trabajó para el gobierno anglo-egipcio de Sudán, dedica largas páginas de su "Antropología Social" al tema de la antropología aplicada, defendiendo las políticas de este gobierno, en cuanto le permitió trabajar sin restricciones de ningún tipo. Pero el antropólogo inglés sabe que los problemas son muchos; así nos dice: "No se necesita un antropólogo para señalar que los habitantes de la isla Bikini habrían sido, sin duda más felices si sus hogares no hubieran sido convertidos en campo de ensayo para las bombas atómicas. También sería inútil que los antropólogos explicaran a los gobiernos, como ciertamente lo han hecho, que si se prohíbe cazar cabezas a algunas comunidades de las islas del Pacífico, las poblaciones en cuestión pueden degenerar y extinguirse. Los gobiernos responden que hay que perseguir esa práctica sin tener en cuenta las consecuencias que origina para los nativos, porque es repugnante para la justicia natural, la equidad y el buen gobierno". es decir, los gobiernos deciden de acuerdo a una concepción política y moral definida, y no según antecedentes científicos.

Parece obvio señalar que si alguna institución de gobierno pide una investigación de carácter antropológico, ésta debe terminar en conclusiones, e incluso recomendaciones, prácticas. Así, las autoridades interesadas podrán, por lo menos, conocer cuáles serían las consecuencias de sus políticas. Dependerá del grado de responsabilidad del antropólogo en la investigación encargada, para que su informe —que siempre deberá apoyarse en métodos y técnicas científicos— contenga además una crítica objetiva de la situación que estudia. Lo que no puede permitírsele a un antropólogo, es que se deje conducir por su filosofía personal, o por su adhesión a una doctrina política o de otro tipo.

La cita que hacíamos de Godelier nos enfrenta con lo que sucede en nuestro país. En Chile, hay sociedades aborígenes, minorías étnicas, que han vivido cambios culturales importantes en cuanto están insertas en nuestro país, pero que aún mantienen valiosas pautas culturales de carácter tradicional, incluyendo su lengua.

¿Cuál debe ser la actitud del antropólogo chileno cuando investiga estas sociedades o parte de ellas? Creemos que los juicios de Godelier, en primer lugar, no pueden aplicarse a los estudiosos chilenos. El chileno es producto de un largo y complejo proceso de mestizaje, no sólo resultado del contacto entre españoles y araucanos —como se acostumbra afirmar equivocadamente— sino también con otros grupos étnicos y con otras nacionalidades no aborígenes.

La actitud, entonces, del antropólogo chileno, como de cualquier otro estudioso de las ciencias sociales, es de comprensión con el grupo aborigen, porque es parte de su ser, de su realidad biológica y cultural. El antropólogo chileno no se siente destructor de una etnia sino colaborador de ella, como lo es también de cualquier otro grupo social que exista en el país.

También es verdad que los científicos hemos sido testigos de políticas nacionales, que han tenido como objetivo incorporar a la sociedad mayor a estos grupos minoritarios étnicos (alrededor de un 8% o de la población total), no importando los métodos usados. Por otro lado, los científicos no pueden retroceder en el tiempo, ni postular la vuelta a realidades socio-culturales de 500 años atrás. No sería razonable.

Los problemas son otros. Las minorías étnicas, en intenso proceso de mestizaje y aculturación, son realidades actuales. Tienen sus conocimientos, sus creencias, su lengua, su "forma de ser" (su cultura) que no es chilena, pero a la vez están entre nosotros, viven en Chile y políticamente son chilenos, incluso hacen uso de este derecho.

Los antropólogos que se interesan por los estudios de estas sociedades aborígenes deben, entonces, usar sus teorías y métodos científicos para seleccionar los problemas y, a partir de éstos, hacer sus trabajos de campo, usando los métodos de observación directa y participante. La aproximación del antropólogo a una comunidad o reducción mapuche puede ser "pura" y, en otros casos, puede ser "aplicada". En los dos casos, sin embargo, se produce una relación con el objeto estudiado, que enriquece el interés científico puro y viceversa.

Se puede ir a estudiar el concepto de tiempo, o una ceremonia especial, entre los mapuches, pero en medio de la investigación se pueden observar otros problemas que viven estos "hombres de la tierra", e incluso, el antropólogo puede darse cuenta que es necesario recomendar soluciones al gobierno o a un grupo particular que no respeta los derechos tradicionales de los aborígenes.

Recientemente (en 1990), tuvimos la oportunidad de vivir una experiencia personal como antropólogo. Una importante institución nos contrató para informar sobre "los beneficios y desventajas que producirán ciertas grandes construcciones en algunas comunidades aborígenes. Se nos dieron facilidades para investigar y hacer nuestro estudio. Como apéndice incluimos la parte final del informe. Pero lo que deseamos expresar al joven estudiante de antropología, es que una tarea fundamental del científico es realizar sus investigaciones de acuerdo a las normas científicas, sin hacer uso de ninguna ideología política. Estas normas científicas deben ser éticas, es decir, deben estar al servicio de los hombres, de sus creencias y de sus valores.

Siempre lo hemos dicho frente a nuestros estudiantes: formamos parte de una nación, de una cultura, de un Estado, pero los grupos étnicos aborígenes y las otras nacionalidades minoritarias también son parte de nuestro país. Si hay conflictos de relaciones, si hay desinteligencias, si hay políticas contradictorias para unos y otros, entonces hay que hacer uso de la razón, de la ciencia y de la ética humanista. Los funcionarios deben escuchar a los representantes legítimos de los aborígenes; deben hacerse asesorar (lo que comienza a ocurrir) por los especialistas y, unidos estos tres elementos, deben buscar soluciones, en lo posible consensuales. Los intereses nacionales y locales, ambos de tipo social, deben integrarse y no ser contradictorios. La solución no se encuentra en aplastar al más débil.

CAPITULO VIII

APENDICE TECNICO REFERIDO A UN PROBLEMA QUE AFECTA A LA ETNIA PEHUENCHE

Criterios para identificar los cambios socio-culturales que recibirán los actuales pehuenches.

El uso de tecnologías avanzadas, de trabajos ingenieriles, de construcciones de presas hidroeléctricas tiene como consecuencias, muchas veces imprevistas, perturbaciones en los sistemas de vida culturales-sociales y medio-ambientales, en donde se aplican o se hacen las tecnologías o trabajos. Estos cambios no son siempre negativos o positivos en forma absoluta; ocurren, a veces, transformando aspectos parciales de la vida natural o social; o, en otras situaciones, modifican ampliamente un sistema socio-cultural o ecológico natural.

En el Alto Bío-Bío, departamento de Santa Bárbara, en el extenso sector situado entre la desembocadura del río Queuco en el Bío-Bío y la angostura de Niñeco —en donde las obras de construcción de la presa de Pangue, primero, y luego el funcionamiento de esta central hidroeléctrica van a caracterizar la vida regional— se encuentran varias comunidades pehuenches: desde norte a sur Callaqui y Quepuca Ralco, y de oeste a este Pitril y Cauñicú. Estas comunidades van a ser afectadas, unas más y otras menos, por las construcciones y obras en general que comienzan y, más adelante, continuarán siendo impactadas por el funcionamiento de la presa de Pangue.

Alrededor de 3.500 pehuenches, si tomamos en cuenta las comunidades más alejadas del Queuco (Malla-Malla y Trapa-Trapa) y del sur del Bío-Bío (Ralco-Lepoy); pero más concretamente, si sólo pensamos en Callaqui, Pitril y Cauñicú, unos 1.500 pehuenches van a ver afectadas sus vidas, mucho más de lo que ya está ocurriendo. Las construcciones preparatorias han comenzado: pavimentación del camino principal (Santa Bárbara-Ralco); tendido de líneas eléctricas; presencia de centenares de trabajadores, técnicos y profesionales afuerinos; organización de un campamento y crecimiento del pueblo de Ralco. Todo esto está ya cambiando la vida de los pehuenches. Un ejemplo de influencia negativa, que tiene como consecuencia la alteración de la vida de una familia indígena, se da en el caso del pehuenche que se contrata como trabajador en una empresa contratista (trabajo en los caminos). Recibe un salario de \$30.000 después de cumplir su contrato, va al pueblo de

Ralco y se gasta su salario, en 2 ó 3 días, en una taberna y un prostíbulo. Regresa a su casa en Pitril, sin nada para su familia, provocando una situación límite de convivencia y de subsistencia. El ejemplo que damos es real.

Un ejemplo de influencia positiva (una situación favorable) se da con la presencia de una asistencia de salud pública en Ralco, que puede salvar una vida en caso de accidente o de enfermedad; los caminos arreglados, una locomoción relativamente fluida pueden también ayudar al traslado rápido de un enfermo. Lo mismo puede ocurrir con el traslado —lo que aún no sucede— de niños a las escuelas situadas a 2 ó 3 horas de camino desde sus hogares.

Los trabajos, por lo tanto, de grandes construcciones ingenieriles en ambientes rurales o en espacios socio-culturales con presencia aborígen, sea en nuestro país o en otros, causan alteraciones, cambios, con distintas características y valorizaciones.

Un criterio antropológico válido es aquel que sostiene que si estos cambios modifican las estructuras sociales y culturales de la comunidad en cuestión, causando desajustes, contradicciones en los mecanismos organizativos y perturban así el normal desenvolvimiento de la vida familiar y social, ellos (los cambios) deben ser considerados negativos, como desventajas peligrosas para la existencia de la vida humana.

Al contrario, si los cambios, los efectos que se producen no alteran en su estructura las costumbres y tradiciones culturales, no afectan desordenadamente y permiten, por lo tanto, el orden interno de las estructuras socio-culturales; y si las enriquecen con nuevos conocimientos, con nuevas técnicas que ayudan a vivir más y mejor, a saber más sobre su mundo, sus tierras, sus animales, su medio ambiente natural y sobre las relaciones con la sociedad mayor (la chilena), estos cambios serán considerados beneficiosos.

Medidas recomendables.

- a) En tiempo de construcción.
- b) En tiempo de funcionamiento.
- a) En el período de construcción de la presa de Pangue (1990-1994), de acuerdo a los criterios esbozados más arriba, se pueden estimar como beneficiosos: el control o regulación de las aguas, asegurando así un suministro adecuado del recurso hídrico para diferentes tipos de actividades humanas; posibilidades de trabajo para cientos de pehuenches; mejoramiento de las vías de acceso y, en general un acrecentamiento de las actividades económicas y sociales, con el meioramiento de las instituciones de salud, educación, previsionales, etc. Sin embargo, estos efectos positivos, si no son regulados y acondicionados de acuerdo al contexto social-cultural aborigen, pueden convertirse en causa de efectos negativos y de situaciones desfavorables que dañarían a los pehuen-

Tratemos de describir lo que va a ocurrir en los próximos cuatro años. Debido

de estímulos extraños a sus tradiciones y valores.

ches, alterando su "estilo de vida", su "cultura", en un tiempo corto y lleno

al trabajo de grandes proporciones que conlleva la construcción de la presa de Pangue, crecerá en forma significativa la población laboral (cientos y cientos de obreros, especialistas, técnicos y profesionales de todo tipo). El pueblecito de Ralco se convertirá en un pueblo grande, con diversos servicios públicos y con variadas instituciones que cubrirán toda clase de demandas y necesidades. El camino pavimentado hasta Ralco traerá y llevará gran cantidad de vehículos y personas. Es probable que muchos afuerinos lleguen a trabajar allí y como especialistas, obreros calificados o técnicos, ocupen en su mayoría los puestos que se ofrezcan.

Las diversiones y recreaciones, necesarias y normales, se multiplicarán en el pueblo de Ralco. Por lo tanto, las demandas de vigilancia y orden crecerán, debiendo ser reforzada la dotación policial.

Igualmente, las iglesias católica y evangélica deberán tener una presencia bien definida.

La escuela Fronteriza de Concentración, con una infraestructura para 600 alumnos (ahora hay sólo 250 alumnos, de los cuales 112 son pensionados) necesitará apoyo especial —una subvención tal vez del Ministerio de Educación—para ampliarse y satisfacer las demandas educacionales.

Por lo tanto, el crecimiento explosivo que vivirá Ralco tendrá que ser observado atentamente y necesitará del apoyo, no sólo de las municipalidades y gobernaciones regionales, sino también del gobierno nacional. El Ministerio de Salud, por ejemplo, deberá preocuparse de apoyar y ampliar la actual posta de Ralco.

Y dentro de estos cambios acelerados, producidos por el desarrollo económico y social más explosivo que ha vivido la región del Alto Bío-Bío ¿qué pasará con los aborígenes pehuenches?

Dejaremos de lado el problema de la pérdida de tierras de algunas familias pehuenches, puesto que de acuerdo a los informes técnicos, ninguna propiedad pehuenche de Callaqui será afectada por las aguas evacuadas por el túnel de la presa de Pangue. Los problemas son otros. Ellos surgirán si no hay:

- reales posibilidades de trabajo para los pehuenches,
- contratos justos (salarios, regalías iguales que para los chilenos).
- respeto a su vida privada y a sus comunidades (Callaqui, Pitril) por parte de los otros miembros de la sociedad (chilenos).
- respeto a su lengua, costumbres y creencias; educación bilingüe (profesores que sepan "chedungûn").
- educación laboral y social para los pehuenches adultos (organización de una oficina o de una unidad de desarrollo integral social).
- asistencia de salud igualitaria.
- aplicación de las leyes nacionales con moderación, inteligencia y de acuer-

Las soluciones a estos problemas que ahora comienzan a vivirse, pero que crecerán muy rápidamente el próximo año, son las siguientes:

- Escoger a los pehuenches, jóvenes y adultos, como obreros, haciéndoles contratos con salarios justos y con todos los derechos que tienen los obreros chilenos. Esta política laboral deberá ser cumplida también por los contratistas.
- Deberá reforzarse la educación de los pehuenches (de los niños en situación de escolaridad) con la presencia de profesores bilingües en las escuelas de Callaqui, Ralco (en donde un 25º/o de los estudiantes son pehuenches) y Pitril (en donde hay una profesora que sabe la lengua aborigen), y con una flexibilización de los planes de estudio y materias de contenido nacional, insistiendo más en los aspectos regionales y de su historia ancestral.
- La educación laboral y social para los pehuenches adultos será fundamental. Con la colaboración de profesionales sociales (asistentes sociales, antropólogos, sociólogos) se deberá enseñar a los pehuenches a cumplir con los horarios, a ser responsables en sus trabajos, a no gastarse su salario en los lugares de entretención y diversión del pueblo de Ralco, etc. No debe olvidarse que el alcoholismo es una realidad social que puede atentar contra el éxito de los trabajos y, sobre todo, contra la vida familiar y social de las comunidades aborígenes.
- El crecimiento, con el debido mejoramiento, de la institución de Salud tiene absoluta prioridad (la posta deberá convertirse en hospital).
- La autoridad policial deberá a su vez tomar en cuenta la nueva situación social y principalmente laboral, con una población trabajadora mixta, de chilenos y pehuenches, que sin duda va a crear problemas de toda índole. El actual Retén de Ralco debería convertirse en Tenencia, con un personal que tenga experiencia en este tipo de situaciones.
- El trabajo que se ofrecerá a los pehuenches deberá tomar en cuenta una de las peticiones más reiteradas de ellos: un horario y un cronograma que les permita estar 3 ó 4 días en sus casas, haciendo sus trabajos tradicionales. Igualmente deberá resolverse el traslado de los obreros que viven alejados de su lugar de trabajo. Por ejemplo, si hay pehuenches de la comunidad de Pitril que trabajan en la construcción de la presa de Pangue, ellos deberán ser traídos al lugar de trabajo y llevados a sus casas, haciendo uso de un bus. Con mayor razón si hay trabajadores que viven en Cauñicú. El caso de los pehuenches de Callaqui es más sencillo, puesto que es una reducción que queda muy cerca de Ralco.
- Todas estas recomendaciones sólo serán posible de llevar a la práctica si

hay una oficina de desarrollo social que enseñe, que aconseje, que recomiende medidas concretas para resolver problemas y que esté atenta a evaluar lo que está sucediendo y cuente con el apoyo necesario para hacer cumplir sus recomendaciones. Esta oficina deberá tener por lo menos 2 asistentes sociales, más 1 especialista en comunidades aborígenes que —ojalá— hable la lengua pehuenche.

- Una de las tareas fundamentales que deberá realizarse lo antes posible es diversificar las entretenciones y recreaciones, insistiendo en la existencia de un gimnasio y, en general, en la práctica del deporte.
- Esta oficina deberá tener el apoyo de la empresa que construye, la que entregará el local, facilitará los implementos de oficina y un vehículo. El personal de esta oficina deberá ser financiado por la Municipalidad de Santa Bárbara, o por la Gobernación o Intendencia Regional.
- En resumen, esta oficina o unidad de desarrollo social deberá cumplir funciones de información, capacitación, coordinación, asistencia, planificación, evaluación, denuncia y apoyo. Su trabajo deberá ser armónico e integrado a las políticas y acciones de otras instituciones de la región del Alto Bío-Bío.
- b) Esta parte de nuestro informe se centrará en la posibilidad de predecir situaciones sociales, de acuerdo a los datos entregados en las páginas anteriores. Para construir nuestras hipótesis (explicaciones probables del comportamiento pehuenche) debemos por lo menos partir de dos datos empíricos:
 - la persistencia de la etnia y de la cultura pehuenches, después de 1994.
 - algunos cambios producidos entre los pehuenches en los cuatro años de construcciones de la presa de Pangue, por ejemplo en sus aspiraciones y en sus estimaciones, todo esto debido a los contactos con los chilenos.

Hipótesis Nº 1.

El término de los trabajos en 1994/1995 provocará en muchos pehuenches una situación de desocupación que los conducirá a:

- 1.1. Buscar nuevos trabajos, nuevos salarios en otros lugares, con la posibilidad de alejarlos de sus tierras (situación que ocurre parcialmente en la actualidad con los jóvenes).
- 1.2. Volver a sus comunidades y al trabajo campesino. Ahora bien, los pehuenches en un número importante, en los años 1991-1994, se acostumbrarán al pago de salarios, al uso del dlinero, a la compra de artefactos, alimentos, ropas en el mercado chileno; a diversas entretenciones y diversiones, mucho más de lo que ahora están. Esto los llevará a insistir en la continuidad de los trabajos, en su condición de asalariados.

¿Cómo hacer que vuelvan a sus tierras y al trabajo tradicional campesino?

Nosotros pensamos que el reencuentro con su tierra es posible si en los 4 años de trabajo asalariado se acogen nuestras recomendaciones, en el sentido de que los pehuenches nunca pierdan contacto con sus familias, con sus huertos, con sus bosques de araucarias, con sus animales, con su comunidad. Es decir, que se piensen sistemas de trabajo que hagan posible que cada cierto tiempo permanezcan algunos días en sus casas, junto a sus familias (10 días de trabajo, 4 días de descanso).

Igualmente, conjeturamos que si se les educa en el buen uso de sus salarios, podrán dedicar una parte de ellos en comprar herramientas y otros productos y bienes que ayuden al desarrollo de sus actividades agrícolas.

Si en los cuatro años de trabajo continuado la sociedad chilena, representada por las autoridades y por los demás trabajadores, respeta las tradiciones culturales de los pehuenches, sus creencias, sus costumbres, sus ceremonias, la crisis provocada por la falta de trabajo y la ausencia de dinero, se vería atenuada y no provocaría desintegración familiar y comunal. Su mundo espiritual también los ayudaría a reencontrarse con su cultura material, con sus actividades ancestrales.

Asimismo, si los niños y los adolescentes reciben educación bilingüe y condicionada a su contexto socio-cultural, tal como lo hemos recomendado, entonces esta experiencia pedagógica será de gran ayuda para la mantención del "ser pehuenche", puesto que los niños y jóvenes no se sumarán al rechazo del mundo tradicional —como ocurre en otras etnias aborígenes o incluso en el mundo campesino— sino que lo reforzarán.

Obviamente que el énfasis que colocamos en defender la vuelta del pehuenche a su comunidad y al trabajo de su tierra, es porque consideramos valiosa la permanencia de la cultura pehuenche. Pensamos, a partir de nuestra experiencia antropológica, que esta realidad socio-cultural forma parte de una gran sociedad pluri-étnica y pluri-cultural (la sociedad chilena). Esta diversidad, creemos que es importante para todos nosotros, puesto que nos ofrece experiencias que como chilenos no siempre tenemos: por ejemplo, la relación armoniosa entre pueblo y tierra que desde hace siglos existe en los pehuenches y en general en los pueblos aborígenes, y que es sólo un fin por alcanzar para la sociedad contemporánea chilena (movimientos ecologistas).

Esta apreciación conceptual teórica nos lleva a recomendar que las stiuaciones a partir de 1994/1995 sean observadas científicamente, y que se organice un cuerpo de especialistas y profesionales que tengan la capacidad de sacar conclusiones y alcanzar soluciones prácticas.

Todo esto será posible si hay acuerdo entre la empresa constructora, gobierno municipal, regional y nacional, y científicos para organizar una oticina de desarrollo integrasocial, que tenga capacidad para hacer los estudios ya descritos, hacer el seguimiento de la situación-problema e insistir en que se cumplan las recomendaciones que se elaboren.

Una de las tareas más importantes que podría hacer esta oficina, sería educar a través de los medios de comunicación (radio, cassettes, T.V., video). Se organizarían programas en lengua aborigen, que podrían darse a conocer en todas las comunidades, incluso

en las más apartadas.

Aunque este proyecto educativo debería iniciarse al mismo tiempo que la construcción de la represa de Pangue, tendría su momento de desarrollo después de 1994, cuando puedan surgir los problemas para los pehuenches, es decir, cuando se compare lo vivido y ganado en cuatro años de trabajo, y el presente sin trabajo que los puede llevar a una crisis grave.

Hipótesis Nº 2.

A partir de nuevos trabajos, de nuevas construcciones de presas hidroeléctricas (Aguas Blancas, por ejemplo) continuarían los trabajos y la demanda de operarios pehuenches por varios años más.

Esta hipótesis implica que el mundo pehuenche continuaría en relación estrecha y progresiva con el mundo chileno. Esto no es rechazable si se dan las condiciones, que hemos postulado, de respeto en las relaciones de estas dos culturas.

Todas las recomendaciones postuladas por nosotros deberán ser realizadas, incluso con el máximo de vigor, puesto que el proceso de asimilación de la cultura aborigen por la sociedad global chilena, será prácticamente incontrolable si no hay un programa de defensa del mundo pehuenche.

Piénsese lo que puede significar para una familia pehuenche del Alto Bío-Bío, si el padre y el hijo mayor tienen trabajo relativamente continuado por varios años, en toda la década de 1990. Una multitud de estímulos provenientes de la sociedad chilena, tanto de carácter material-económico como cultural e ideológico, invadirá sus vidas, siendo en muchos casos atraídos por ellos, sin tener mayor conciencia del mal que les pueden hacer. ¿Cómo lograr que aquellos elementos de la sociedad global que los favorezcan sean seleccionados por ellos y que rechacen aquellos que los perjudiquen?

Sólo una oficina, unidad o departamento de especialistas y profesionales sociales y culturales puede ayudar a las familias de los pehuenches. Incluso, no es difícil de imaginar (haciendo uso de la razón y de los datos empíricos que tenemos) que las consecuencias negativas pueden continuar a través de los años, no provocando inmediatamente situaciones conflictivas, pero que a lo largo de una generación concluyan con la vida tradicional pehuenche. Estos factores residuales sólo pueden ser investigados, seguidos científicamente en el terreno por un grupo de expertos y con la colaboración, tanto de las instituciones y autoridades chilenas como pehuenches.

2.1. Conclusiones.

Las recomendaciones más concretas y prácticas son la siguientes:

 En el sector laboral, respeto a las leyes del trabajo y a la previsión social en el contrato de los operarios pehuenches. Igualdad de convenios o contratos entre todos los que cumplen las mismas funciones. Situación ambiental que haga posible la alimentación normal de los obreros.

- b) En el sector educacional, reforzamiento de la educación de los niños y adolescentes pehuenches, en su lengua aborigen. A través de esta educación extraordinaria se podrá enriquecer la organización familiar y la comunidad aborigen. Apoyo especial, por parte de las autoridades regionales y nacionales, a la escuela de Ralco que deberá cumplir labores extraordinarias con el crecimiento de la población chilena.
- c) En el sector salud, la posta de Ralco deberá convertirse en un hospital, debido al crecimiento del pueblo. Obviamente que la atención de los enfermos pehuenches será igual que la recibida por el resto de la población.
- d) Deberá organizarse un programa de educación social y laboral para los adultos pehuenches y chilenos, que les enseñe en primer lugar a convivir y a respetarse. Además, se colocará atención preferente en la educación tradicional pehuenche, haciendo uso entre otras técnicas de los programas de radio (cassette) y T.V. (videos).
- e) Todo esto será posible si se organiza lo antes posible una oficina o unidad de desarrollo social (compuesta, por lo menos, de 2 asistentes sociales y 1 antropólogo, en lo posible con conocimiento de la lengua aborigen, además de 1 secretaria y 1 auxiliar).
- f) En especial, la empresa que construye, tendrá una responsabilidad muy grande en el éxito de estas medidas. Deberá programar un sistema de trabajo que permita la relación entre los trabajadores pehuenches, su familia y su comunidad (tiempo de trabajo recomendable: 10 por 4 días). Deberá dar facilidades mínimas de locomoción para el traslado de los pehuenches y, en general, de todos los obreros.

Deberá dar facilidades de bienestar mínimo para la alimentación y otras necesidades básicas.

Y, por último, deberá contribuir a la organización de la oficina de desarrollo social, no sólo apoyándola materialmente (materiales de oficina, un vehículo), sino que permitiendo que sea posible la relación de trabajo entre las asistentes sociales y, especialmente, los obreros pehuenches.

Si todo lo anterior se cumple, habrá esperanzas en que la cultura y etnia pehuenches continúen y, a la vez, será posible que los pehuenches se sientan formando parte, sin desagrado, de la gran sociedad global chilena.

CAPITULO IX

VOCABULARIO SELECTIVO

- Aborigen: Persona originaria de la tierra en donde vive. Habitante autóctono. (Sinónimos: nativo, indígena).
- Aculturación: Proceso de contactos directos entre culturas diferentes, en donde una de ellas, superior y dominante, se impone a otra inferior y más débil.
- Afinidad: Parentesco proveniente del matrimonio que se establece entre cada cónyuge y los parientes consanguíneos del otro.
- Agnado: Pariente por consanguinidad respecto de otro, cuando ambos descienden de un tronco común de varón en varón.
- Animismo: Concepto creado por Tylor; con él se describe el poder espiritual que tienen los fenómenos naturales y los seres orgánicos e inorgánicos.
- 6. Antropología: Complejo de disciplinas que tienen como objetivo principal el estudio cultural y social de las sociedades pequeñas actuales, primitivas, campesinas y urbanas, que puedan ser investigadas por métodos de observación directa, participativos y comparativos y con una pretensión totalizadora.
- 7. Antropología

cultural: Rama disciplinaria que acentúa los estudios de las tradiciones, valores y creencias de las sociedades, comunidades o instituciones investigadas.

8. Antropología

física: Estudio de las variaciones biológicas de las sociedades humanas, tanto del pasado como del presente.

9. Antropología

social: Estudio especializado de las relaciones sociales institucionalizadas, en sociedades estudiadas por los antropólogos.

 Árqueología: Disciplina que centra sus investigaciones científicas en las culturas y sociedades del pasado (prehistóricas e históricas).

11. Arqueología

prehistórica: Especialización arqueológica que investiga las culturas más antiguas (Paleolítico, Mesolítico y Neolítico) que desconocen la escritura. En América corresponde a la Arqueología del Paleoindio, del Arcaico y del período agro-alfarero.

- 12. Asimilación: Es la adopción por una cultura tradicional o moderna de elementos prestados o impuestos de otra cultura superior. Es el resultado de la aculturación.
- Avunculado: Institución de parentesco en donde generalmente el tío materno representa la autoridad familiar (en la mayoría de las sociedades matrilineales).

14. Bienes

antifernales: Se refiere a los regalos o pagos que se hacen en una sociedad de descendencia patrilineal, en ganado u otros objetos, a la familia de la esposa por parte de la familia del esposo.

- Clan: Grupo social organizado alrededor de un antepasado común y basado en un vínculo de parentesco unilineal y a menudo exogámico.
- 16. Comunidad: Grupo humano que posee intereses y que generalmente tiene un lugar territorial común, en donde se produce la interacción social (vivienda, recreación, política, religión, etc.).
- 17. Cultura: Conjunto de comportamientos pautados, de instituciones, de técnicas, de conocimientos, de creencias y de valores de una sociedad humana, adquiridos y transmitidos en su interior.

18. Cultura y

personalidad: Especialidad antropológica surgida entre los estudiosos norteamericanos en la década de 1930, que relaciona el análisis psicológico de la persona humana y sus interrelaciones con el contexto socio-cultural, llevando a cabo estudios de la influencia de la cultura sobre la formación de la personalidad, e intentando aislar las variaciones culturales en la estructura de la persona humana.

19. Covada: Costumbre caracterizada por la permanencia del marido en el lecho, sufriendo los dolores del parto, cuando su mujer da a luz un hijo.

20. Ciencias

sociales: Disciplinas que estudian a los hombres, interactuando en grupos, instituciones, comunidades, pueblos, sociedades, etc., de acuerdo a pautas definidas y aceptadas por éstas. Ejemplo de ellas son la Antropología, la Sociología, la Psicología Social, la Economía y la Política.

- 21. Desculturación: Es la pérdida completa de la cultura por parte de un grupo humano, como consecuencia del proceso de aculturación impuesto por una cultura dominante.
- 22. Difusionismo: Teoría antropológica, generalmente anti-evolucionista, representada por diferentes escuelas (Histórico-cultural alemana-austríaca; norteamericana del particularismo histórico y el hiperdifusionismo inglés) que explica la similitud de los rasgos culturales observados en diferentes sociedades, por préstamos producidos por distintos tipos de contactos de unas sociedades a otras.

23. Ecología

cultural: Escuela antropológica que se preocupa de conocer las relaciones entre los hechos socio-culturales y el entorno natural. Lo que le interesa precisar es entonces el "sistema ecológico", es decir, la interacción de las técnicas, de los sistemas de producción y el medio ambiente natural, biológico y social.

- 24. Economía: Ciencia social que estudia la actividad desplegada por los grupos humanos para resolver los problemas de escasez de recursos, para satisfacer sus necesidades. Estudia la producción de bienes y servicios, la distribución de ellos, su circulación y su consumo por las personas.
- 25. Enculturación: Adquisición por la generación joven de la cultura de su sociedad o comunidad (sinónimo: educación).
- Endogamia: Sistema de matrimonio entre personas de un mismo grupo o sociedad.
- 27. Estructura: Concepto utilizado en la Antropología por diferentes escuelas; así, Radcliffe-Brown la usa para designar la distribución durable de los individuos y los grupos dentro del cuerpo social. La estructura, entonces, puede ser conocida en la observación de cada sociedad particular. En cambio, para la escuela estructuralista francesa (Lévi-Strauss) ésta no sólo se descubre detrás de los hechos reales (es inconsciente), sino que se la define como un modelo lógico o regla que explica las instituciones y costumbres culturales.
- 28. Estructuralismo: Escuela antropológica, especialmente francesa, que aspira a conocer las estructuras inconscientes (sistemas lógicos) de una sociedad, las que estarían detrás de los hechos reales.

- 29. Etnia: Grupo humano homogéneo, biológica y culturalmente; producto de una larga evolución en condiciones de relativo aislamiento (sinónimos: pueblo, raza).
- 30. Etnología: Disciplina antropológica, nominada así en varios países europeos, que describe y explica los rasgos culturales de las sociedades y comunidades, especialmente primitivas y campesinas; incluyendo en sus interpretaciones la variable temporal (histórica).
- 31. Etnocentrismo: Actitud de una sociedad que sitúa en el más alto nivel de prestigio a su propia cultura, privilegiándola sobre otras.
- 32. Etnocidio: Destrucción de los valores y de la cultura en general, de un grupo, pueblo o etnia.
- 33. Etnociencia: Escuela antropológica que se opone a la etnología tradicional.

 Define a la cultura como un sistema que, para ser conocido, debe explicar su código; así se conocerán desde dentro las prácticas cotidianas, el conocimiento y los valores compartidos por el grupo humano estudiado.
- 34. Evolucionismo: Teoría antropológica del siglo XIX inspirada en el evolucionismo biológico darwinista y en los conceptos de desarrollo y progreso (Ilustración), que define las diferentes etapas o fases del desarrollo de la sociedad humana (Salvajismo, Barbarie, Civilización). Hace uso en sus investigaciones del método comparativo y de los conceptos de invención y de convergencia.
- 35. Exogamia: Sistema de matrimonio entre personas pertenecientes a grupos o sociedades diferentes.
- 36. Familia: Unidad elemental de parentesco, constituida por un hombre, su esposa y su prole. Se denomina también familia elemental o familia nuclear.
- 37. Informante: Persona perteneciente a la sociedad investigada que entrega información a los antropólogos, sea del total de ella. o sólo de una parte (instituciones de parentesco, formas de trabajo, ceremonias, etc.).
- 38. Familia
 - extensa: Unidad de parentesco amplio que incluye no sólo a los miembros de la familia, sino también a otros parientes (abuelos, tíos, sobrinos). Es común en las sociedades campesinas o tradicionales.
- 39. Incesto: Relaciones sexuales prohibidas entre parientes de una familia nuclear (que no sean los padres).
- 40. Invención: Concepto usado por los evolucionistas para explicar las creaciones culturales que ocurren en diferentes sociedades.

- 41. Kula: Sistema de intercambio ceremonial de objetos de valor, para acrecentar el prestigio y la influencia política de una persona o de un grupo de ellas. Descrito por Malinowski en Papúa, Nueva Guinea (Melanesia).
- Levirato: Institución propia de sociedades "primitivas" que obliga al hermano —o al hijo— del esposo muerto a casarse con la viuda.
- Linaje: Descendencia en línea directa de un antepasado común; grupo de personas de descendencia unilineal.
- Matriarcado: Sistema de autoridad política o doméstica, en donde dominan las mujeres.
- 45. Matrilineal: Sistema de parentesco que se expresa por la sucesión exclusiva de la línea materna.
- 46. Matrilocal: Norma de residencia que determina como lugar de habitación para los recién casados, el lugar en donde vive la familia de la esposa.
- 47. Mestizo: Hijo de padre y madre de razas diferentes; generalmente usado en América para nominar a los hijos de españoles y mujeres aborígenes, o mujeres españolas y hombres aborígenes.
- Monogamia: Sistema de matrimonio en donde el hombre o la mujer puede tomar sólo una esposa o esposo.
- Nomadismo: Sistema de vida en donde se cambia cada cierto tiempo el sitio de residencia y de subsistencia.
- 50. Patriarcado: Sistema de autoridad ejercido por un hombre, jefe de una familia, linaje y clan.
- 51. Patrilineal: Sistema de parentesco que se expresa por la sucesión exclusiva de la línea paterna.
- 52. Patrilocal: Norma de residencia por la que la pareja recién casada vive en la casa o lugar de la familia del esposo.
- Poligamia: Sistema de matrimonio en donde se tiene más de un marido o más de una esposa.
- 54. Potlach: Ceremonia y fiesta que existió en sociedades aborígenes de América del Norte (Canadá), en donde se regalaban ya veces se destruian objetos valiosos con el fin de alcanzar prestigio. Estas fiestas también se hacían para redistribuir bienes, mantener niveles de productividad y maximizar la cohesión social de los aborígenes.

55. Rito de

pasaje: Ceremonia de iniciación que introduce a una persona (sea niño, joven o adulto) a un nuevo estado biológico, social o de otra clase (niñez a pubertad, soltería a matrimonio, etc.).

- 56. Rol: Comportamiento esperado de una persona, o de un grupo social, que tiene una determinada posición social (status).
- 57. Sedentarismo: Sistema económico caracterizado por la residencia estable y un hábitat económico permanente.
- 58. Sociología: Es la ciencia que estudia las características de la sociedad, especialmente urbana e industrial, sus relaciones sociales entre grandes conjuntos y las implicancias y modalidades de sus cambios sociales (consensuales y conflictivos).
- **59. Sororato**: Costumbre que une a la hermana de la esposa difunta con el viudo, que antes era su cuñado.
- 60. Subsistencia: Conjunto de bienes necesarios para el sustento básico del grupo humano. Ejemplos de economía de subsistencia son la caza, la recolección y el pastoreo.
- 61. Tabú: Institución que se caracteriza por la separación, mediante la prohibición, de un objeto, persona o relación social, del resto de la comunidad.
- 62. Totem: Ser animado u objeto asociado generalmente a un linaje o clan, en cuanto es el fundador de este grupo. La organización social que reglamenta la relación del grupo humano con el totem es el totemismo.
- 63. Trashumancia: Tipo de nomadismo relacionado con el pastoreo, en donde se traslada el ganado de unas tierras a otras (tierras altas a tierras bajas).
- 64. Tribu: Grupo étnico que vive en un territorio y que posee cierta autonomía política.
 - 65. Uxorilocalidad: Igual a residencia matrilocal; la pareja recién casada vive con la familia de la esposa.
- 66. Virilocalidad: Igual a residencia patrilocal; la pareja recién casada vive con la familia del esposo.

CAPITULO X

BREVE BIOGRAFIA ANTROPOLOGICA

- Bachofen, J.J. (1815-1887). De nacionalidad suiza, abogado y filólogo. Su principal libro "Das Mutterrecht" (El Derecho Materno), publicado en 1866, expresa una perspectiva evolucionista.
- Boas, F. (1858-1942). Se formó primero en Alemania, en geografía y física. Se inició como antropólogo en una expedición a la Tierra de Baffin. En Estados Unidos fue profesor por 40 años en la Universidad de Columbia. Se le considera el padre de la antropología norteamericana; organizó la escuela "particularista histórica", de carácter anti-evolucionista.
- Durkheim, E. (1858-1917). Sociólogo francés; profesor en las universidades de Burdeos y la Sorbona, de París. Fue maestro de Marcel Mauss e inspirador de los estudios sociales y etnológicos franceses. Sus libros más conocidos son "Las reglas del método sociológico" (1895) y "El suicidio" (1897).
- Frazer, J. (1854-1941). De nacionalidad inglesa, es uno de los antropólogos más conocidos por su obra "The Golden Bough" (La rama dorada). Perteneció a la escuela evolucionista.
- Lévi-Bruhl, L. (1857-1939). Filósofo, sociólogo y etnólogo francés. Sus obras más conocidas son "Las funciones mentales en las sociedades inferiores", "La mentalidad primitiva" y "El alma primitiva". Es autor de la teoría de la mentalidad pre-lógica de los pueblos primitivos, antítesis de la manera racional de los pueblos civilizados.
- Kroeber, A.L. (1876-1960). Antropólogo y arqueólogo norteamericano, discípulo de Boas. Su obra más conocida es "Configuration of Culture Growth" (Configuración del desarrollo cultural), publicada en 1945, en la que intentó trazar el desarrollo y decadencia de los movimientos artísticos-culturales en la historia de la civilización. Son también famosos sus estudios arqueológicos en Perú.
- Malinowski, B. (1884-1943). De nacionalidad polaca, estudió primero física y matemáticas. Es el creador de la teoría funcionalista, y sus trabajos de campo en las islas Trobriand son clásicos. Fue, además de autor de gran cantidad de libros. profesor en las universidades de Londres y de Yale.
- Mauss, M. (1872-1950). Sociólogo, etnólogo y especialista en religiones orienta-

- les. Discípulo de Kurkheim, fundó junto a Lévi-Bruhl y Paul Rivet el Instituto de Etnología de la Universidad de París. Influyó en el pensamiento de Lévi-Strauss.
- Mc Lennan, J.F. (1827-1881). Nació en Escocia. Abogado y etnólogo, hizo estudios sobre las formas de matrimonio y sobre la estructura familiar.
- Morgan, L.H. (1818-1881). Abogado y etnólogo norteamericano; fundador de la escuela evolucionista, junto a Tylor. Se especializó sobre los iroqueses y en estudios sobre el parentesco. Su obra más conocida es "Ancient Society" (La sociedad antigua), publicada en 1877. Es famoso por ser el autor de la periodificación cultural y social: salvajismo, barbarie y civilización.
- Radcliffe-Brown, A.F. (1881-1955). Antropólogo social inglés, perteneciente a la escuela funcionalista. Hizo trabajos de campo y clases en Australia, Sudáfrica y Estados Unidos. Una de sus obras más conocidas es "The Andaman Islanders" (Los isleños de Andaman), publicada en 1922.
- Tylor, E.B. (1832-1917). Comerciante inglés que se dedicó a la antropología, destacándose como uno de los mejores de su tiempo. Defensor de la teoría evolucionista. Se especializó en temas religiosos y mitológicos. Es autor de la teoría animista, como explicación de una etapa primitiva religiosa. En 1871 escribió "Cultura primitiva".

CAPITULO XI

BIBLIOGRAFIA SELECTIVA

A) INTERNACIONAL

- Beals, Ralph (1965): Aculturación, en "Cultura y sociedad", Ed. Libros Básicos; Buenos Aires, Argentina.
- Beattie, John (1974): Otras culturas; F.C.E.; Madrid, España.
- Evans-Pritchard, E.E. (1975): Antropología social; Ed. Nueva Visión; Buenos Aires, Argentina.
- Evans-Pritchard, E. (1981-1983): Pueblos de la tierra (Enciclopedia, 10 tomos)
 Salvat Editores; Barcelona, España.
- Geertz, C. (1973): The interpretation of cultures; Basic Books; New York, USA.
- Godelier, Maurice (compilador) (1976): Antropología y economía; Ed. Anagrama; Barcelona, España. (Contiene artículos de Marx, Maine, Morgan, Bücher, Malinowski, Burling, Le Clair Jr., Polanyi, Dalton, Kaplan, Sahlins, Wolff y Godelier).
- Harris, Marvin (1981): El desarrollo de la teoría antropológica; Siglo XXI editores S.A.; Madrid, España.
- Johanson D. y Edey M. (1982): El primer antepasado del hombre; Ed. Planeta; Barcelona, España.
- Lévi-Strauss, Claude (1964): El pensamiento salvaje; F.C.E., Breviarios; México.
- Lévi-Strauss, Claude (1968): Antropología estructural; Editorial Universitaria de Buenos Aires; Argentina.
- Lewis, I.M. (y otros) (1972): Historia y antropología; Ed. Seix Barral; Barcelona, España.
- Linton, Ralph (1945): Cultura y personalidad; F.C.E.; México.
- Llovera, José R. (compilador) (1975): La antropología como ciencia; Ed. Anagrama; Barcelona, España. (Contiene artículos de Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Goodenough, Kaplan, Manners, Panoff, Rivers, Malinowski, Lewis, Gluckman, Conklin, Leach, Eggan, Murdock, Mc. Ewen, Jarvie, Beattie, Tyler, Ipola, Nutini y Llovera.
- Malinowski, Bronislaw (1974): Magia, ciencia, religión; Editorial Ariel; Barcelona, España.

- Mercier, Paul (1969): Historia de la antropologia; ediciones Península; Barcelona, Esñaña.
- Mauss, Marcel (1967): Introducción a la Etnografía; ediciones Istmo; Madrid, España.
- Mead, Margaret (1965): Carácter nacional, en "Cultura y sociedad"; Ed. Libros Básicos; Buenos Aires, Argentina.
- Murdock, George P. (1956): Nuestros contemporáneos primitivos; F.C.E. México.
- Murdock, George P. (1963): Guía para la clasificación de los datos culturales; Washington D.C., USA.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1975): El método de la antropología social; Ed. Anagrama; Barcelona, España.
- Rossi I. y O'Higgins E. (1981): Teorías de la cultura y métodos antropológicos; Ed. Anagrama; Barcelona, España.
- Service, Elman R. (1973): Los cazadores; Nueva Colección Labor; Barcelona, España.
- Terray, Emmanuel (1971): El marxismo ante las sociedades primitivas; Ed. Losada S.A.; Buenos Aires, Argentina.
- Wittaker, J. v S. (1986): Psicología; Ed. Interamericana; México.
- Wolff, Eric (1978): Los campesinos; Ed. Labor; Barcelona, España.

B) NACIONAL

- Aguilera, Oscar (1978): Léxico kawésqar-español, español-kawésqar; Boletín de Filología, tomo XXIX; Facultad de Filosofía y Letras; Universidad de Chile; Santiago, Chile.
- Clairis, Christos (1985): El qawasqar; Estudios Filológicos; Universidad Austral; Valdivia, Chile.
- Cooper, John M. (1946): The araucanians; Handbook of South American Indians, vol. II; Washington, USA.
- Dannemann M. (1976): La disciplina del folklore en Chile; Archivos del folklore chileno; Fasc. 10; U. de Chile; Santiago, Chile.
- Guevara, Tomás (1898-1903): Historia de la civilización de Araucanía, (3 tomos); Anales de la Universidad de Chile; Santiago, Chile.
- Guevara, Tomás (1908): Psicología del pueblo araucano; Imprenta Cervantes; Santiago, Chile.
- Gómez, M.; Atria, R.; Sanfuentes, A.; Milicić, N.; Vial, J. de D.; Orellana, M.; Figueroa, G. (1983): Las ciencias sociales en Chile; Corporación de Promoción Universitaria (C.P.U.); Santiago, Chile.
- Gusinde, Martín (1980): Expedición a la Tierra del Fuego; Ed. Universitaria; Santiago, Chile.
- Latcham, Ricardo (1924): La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos; publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile; tomo III; Santiago, Chile.
- Lipschütz, A. y Mostny, G. (1950): Cuatro conferencias sobre los indios fueguinos; Revista Geográfica de Chile; Santiago, Chile.

El libro que tienes en tus manos aspira a convertirse en un guía científico que te permita introducirte en la ciencia de la cultura y de la organización social de los seres humanos, es decir, en la antropología.

Pero la antropología no es sólo el estudio del Hombre como un ser cultural y social, sino que también aspira al conocimiento de la cultura como realidad experimental que está entre nosotros, que nos organiza, que nos condiciona, que es en definitiva nuestro ambiente. Sin ella, nosotros, los hombres no nos distinguir lamos en medio de otros géneros de anunales; existir lamos como seres que nos adaptamos a un medio natural del cual depender lamos, sin poder transformarlo en forma importante. En cuanto somos animales pensantes, inteligentes, con capacidad, por lo tanto, de crear, de inventar, de transformar los objetos de la naturaleza en objetos al servicio de nuestras necesidades biológicas, físicas, emocionales, espirituales, podremos racionalmente, con métodos cientificos, estudiarnos y convertirnos en objeto de nosotros mismos.

