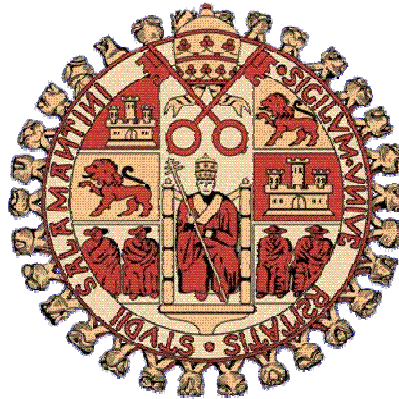

Universidad de Salamanca

Instituto Universitario de Iberoamérica
Facultad de Ciencias Sociales

Programa de Doctorado Interuniversitario Antropología de
Iberoamérica



**Cambio cultural en regiones de refugio:
análisis antropológico comparado en
comunidades castellanas y andinas.**

Director:

Dr. D. Ángel B. Espina Barrio

Tesis doctoral presentada por el

Ldo. y Mtro. **D. Carlos Montes Pérez**

CAMBIO CULTURAL EN REGIONES DE REFUGIO:

Análisis antropológico comparado en comunidades castellanas y andinas.

Índice general:

Introducción.

Primera parte: El laberinto de los antropólogos.

Delimitación conceptual y desarrollo histórico de las nociones antropológicas de cultura y su extensión al cambio cultural.

Segunda parte: Cultura y localidades.

Etnografías, elementos de la cultura local y dinámicas culturales en las comunidades de refugio de Sayago, Zamora y Calca, Perú.

Tercera parte: Globalidades y glocalidades.

Estudio comparativo sobre procesos culturales en el mundo contemporáneo.

Conclusiones.

Bibliografía.

Índice detallado:

Introducción.	Pág.
I) Antecedentes y motivación del tema.	10.
II) Importancia y actualidad del mismo.	13.
III) Proyecto e hipótesis de trabajo.	15.
IV) Metodología.	18.
V) Tratamiento de la bibliografía y modo de citar.	31.
VI) Agradecimientos.	32.

Primera parte: El laberinto de los antropólogos.

Delimitación conceptual y desarrollo histórico de las nociones antropológicas de cultura y su extensión al cambio cultural.

Capítulo primero: La entrada al laberinto.

- | | | |
|-----|---|-----|
| 1.1 | El debate contemporáneo. Disolución o restauración del concepto. | 35. |
| 1.2 | Conclusión: Retener, exponer el saber acumulado, reformular el concepto y mantener el espíritu crítico. | 42. |

Capítulo segundo: Los pasillos del laberinto.

- | | | |
|-------|---|------|
| 2.1 | Delimitación del concepto a través de las distintas ciencias. | 45. |
| 2.1.1 | Ciencias del comportamiento y la teoría memética de la cultura. | 45. |
| 2.1.2 | El Uso del concepto en las ciencias históricas. | 53. |
| 2.1.3 | La filosofía de la cultura. | 66. |
| 2.2 | Las ciencias sociales y la cultura. Breve historia de un inacabado proceso. | 85. |
| 2.2.1 | Nociones clásicas de cultura. | 85. |
| 2.2.2 | Cultura y civilización. El debate intelectual de 1930 a 1958. | 115. |
| 2.2.3 | Estructuralismo, materialismo cultural y cognitivism cultural. | 118. |
| 2.2.4 | Los "Cultural Studies". | 135. |
| 2.2.5 | De T. Parsons a C. Geertz: La conquista de la autonomía cultural. | 140. |

Capítulo tercero: Las salidas del laberinto.

3.1 La cultura como sistema simbólico. La teoría de la cultura y Clifford Geertz.	147
3.2 Otras formulaciones de la cultura como sistema simbólico.	200.
3.3 Nueva topología cultural. Insuficiencias y nuevas propuestas.	213.

Capítulo cuarto: La dinámica cultural.

4.1 El cambio cultural.	219.
4.2 Antropología y cambio cultural.	224.
4.2.1 La teoría de la modernización. Rasgos esenciales y posturas críticas.	226.
4.2.2 Las visiones contemporáneas de la cultura. Modelos procesuales.	231.

Segunda parte: Cultura y localidades.

Etnografías, elementos de la cultura local y dinámicas culturales en las comunidades de refugio de Sayago, Zamora y Calca, Perú.

Capítulo 5: Localidades que son "refugio":

5.1 Modelos culturales de sociedad: Superación de un dualismo ingenuo.	233.
5.2 Las comunidades de España y del Perú. Marco general.	248.
5.2.1 El pueblo castellano. Pueblo y cultura.	248.
5.2.2 La comunidad andina. Comunidad y cultura.	252.
5.2.3 José María Arguedas y Castillo Ardiles. Recuperaciones ineludibles.	261.

Capítulo 6. Sayago. Formas y hábitos destacados de la cultura local.

6. 1 Localización de la etnografía. Sayago como zona de refugio.	270.
6. 2 Elementos de la cultura heredada.	278.
6.2.1 Apropiación histórica y cultural del espacio.	279.
6.2. 2 Los comunes y el derecho de "vecindad".	284.
6.2. 3 "La libertad de los comunes" o "el cuidado de lo guardado".	292.
6.2.4 "La singularísima estratificación social y la economía política.	298.

Capítulo 7: Calca. Elementos heredados de la cultura local.

7.1. Espacios, similitudes y trayectos.	305.
7.1.1 Del Valle del Mántaro a Bermillo.	305.
7.1.2 De Sayago al distrito de Pisac.	309.
7.2 Comunidades y localidades andinas como zonas de refugio.	310.
7.3 Elementos de la cultura heredada.	324.
7.3.1 Apropiación productiva del espacio andino.	324.
7.3.2 Apropiación histórica del espacio andino.	337.
7.3.3 Los "comunes andinos".	344.

Tercera parte: Globalidades y glocalidades.

Estudio comparativo sobre procesos culturales en el mundo contemporáneo.

Capítulo 8: Estudio comparativo en ambas comunidades.

8.1 Regiones de refugio y globalización: El desbordamiento de lo local	350.
8.2 Movimiento acelerado: Las rupturas.	360.
8.3 Nuevos espacios. ¿Qué fue del común?	368.
8.3.1 Nuevos usos de los comunales en Sayago:	370.
8.3.2 Nuevos usos de los bienes comunales en el Distrito de Pisac.	380.
8.4 Nuevas identidades: En torno a la etnicidad.	393.
8.4.1 El factor étnico andino.	393.
8.4.2 En torno a la etnicidad.	399.
8.4.3 Estado y grupos étnicos.	403.
8.4.4 Crisis del estado y acción política.	408.
8.4.5 El movimiento indigenista.	411.
8.4.6 El factor diferencial en Sayago.	416.
8.5 Nuevas visibilidades: el impacto de elementos exógenos:	421.
8.5.1 La cultura y el turismo en Pisac. En busca de lo auténtico	421.
8.5.2 Cultura y turismo en Sayago. De la esperanza a la dura realidad.	430.
8.5.3 La cultura, la ideología y el poder: El inkanismo.	433.

8.6 Nuevas visibilidades y nuevas reglas sociales.	442.
8.6.1 Desplazamientos simbólicos de la tradición y la cultura.	442.
8.6.2 El valor perdido de la tradición: Sayago.	443.
8.6.3 La sacralidad del espacio en Sayago: La memoria de los cargos.	446.
8.6.4 Desplazamientos simbólicos: la fiesta de los pendones o viriatos.	456.
8.6.5 La cultura como recurso: El pachamama raymi.	470.

9. Conclusiones del trabajo.	487.
------------------------------	------

Lista de informantes.	487.
-----------------------	------

Bibliografía:

Libros.	494.
---------	------

Artículos.	514.
------------	------

"Faltaba todavía un ser vivo más respetable que éstos animales, más dotado de profundo pensamiento y que fuera capaz de dominar sobre los demás; nació el hombre, bien porque lo creó con semilla divina aquel artífice de la naturaleza, origen de un mundo mejor, bien porque la tierra recién creada y separada poco ha del alto éter retenía semillas de su pariente el cielo; a esta el hijo de Iápeto la modeló mezclada con las aguas de lluvia a imagen de los dioses que todo lo gobiernan, y, dado que los restantes seres vivos contemplan la tierra inclinados, le concedió al hombre una cara alta y le ordenó mirar al cielo y alzar su rostro erguido en dirección a los astros. De este modo, la tierra que hacía poco había sido tosca y sin forma, transformada se vistió de desconocidas figuras de hombres."

Ovidio, Metamorfosis: Creación del hombre.

Introducción.

I) Antecedentes y motivación del tema.

La aspiración por definir y entender qué clase de seres son los humanos y cómo y por qué actúan de formas tan diversas es tan antigua como la propia conciencia de nuestra existencia. Muchos han sido los intentos de llevar a cabo de modos variados este propósito, y nunca se ha conseguido una satisfacción completa con el resultado. Como escribió Ovidio, hubo un tiempo en el que la tierra tosca se convirtió en fértil, fue transformada y maltratada, también protegida por figuras de hombres, figuras desconocidas que se erguían como enigmas. Ante esta tarea cabe al menos procurar acercarse y contribuir, de modo discreto pero riguroso, al hallazgo de algunos motivos que expliquen nuestro modo de vida y nuestras acciones. Con todo aún no hemos dejado de sorprendernos de nosotros mismos. Esta perplejidad se encuentra teñida a lo largo del tiempo de palabras literarias, pintura, arte, símbolos o tragedias. Con el devenir histórico la admiración se ha transformado en duda, a veces en desconcierto, y ha reclamado apoyo del conocimiento ordenado y regulado por la objetividad. Fue entonces cuando la antropología se hizo ciencia.

Este trabajo que a continuación se presenta para la obtención del título de Doctor por la Universidad de Salamanca es el resultado final, aunque no completo, de un largo proceso investigador. Ha estado motivado por la admiración, el interés y la posterior duda sobre las acciones humanas y sus motivos. Los temas tratados en el trabajo no se agotan, por supuesto, a través de lo expuesto, van más allá, ofrecen más puntos de vista y presentan más aristas y perspectivas de las analizadas. Ante esto nos consideramos al inicio de un largo camino que esperamos se muestre con el paso del tiempo más fecundo.

A este interés por los aspectos generales que afectan al ser humano, en especial por la realidad cultural, hay que añadir una preocupación intelectual por explicar y comprender los procesos de cambio cultural, sus etapas, sus motivos, y sus repercusiones a través de una metodología comparada que facilite dicha comprensión.

Estos son, en gran medida, los tres vértices de un triángulo que da forma a la investigación que se presenta: el interés por las acciones y motivos humanos, la cultura como conjunto de creencias y valores que intervienen de un modo decisivo en las acciones humanas y el cambio cultural que con el tiempo éstas producen. Al hilo de estas ideas comenzaremos la investigación con una revisión, análisis y valoración posterior de uno de los pilares esenciales de la antropología como es el concepto de cultura en un contexto histórico y social muy convulso. La idea tradicional o clásica de cultura se ha visto transformada de un modo profundo a raíz de la crisis de las ciencias sociales a partir de los años 60, en un contexto en el que la antropología ya había adquirido, podríamos decir, "su mayoría de edad". Por tal motivo hemos considerado conveniente un planteamiento general del término para concluir con un refinamiento y actualización del debate.

En esta primera parte teórica se ha intentado aportar al conocimiento antropológico en general elementos que pongan de manifiesto la utilidad del modelo explicativo cultural, así como toda la complejidad que la cultura humana refleja y que tiene que ver, sin duda, con la complejidad de la realidad misma. Las explicaciones sobre la teoría de la cultura que aparecen en esta primera parte de carácter teórico pretenden ser una aclaración y una introducción para la formación de un concepto operativo que nos permita llevar a cabo análisis más precisos sobre algunos aspectos de la realidad cultural cambiante que analizaremos en la parte final del trabajo.

Junto a estos aspectos, la investigación pretende también ofrecer elementos culturales comparados de la realidad social castellana y la sociedad y cultura andina, ya que tienen y han tenido una importante correspondencia. Presentan, como veremos, sutiles elementos que pueden ser analizados de forma conjunta y otros muchos que la dinámica local y global ha ido separando. Con esta intención referencial dual se ha llevado a cabo este estudio de dos procesos de cambio cultural alejados en el espacio, valiéndonos para ello de una metodología antropológica comparativa.

El acercamiento y el interés del autor al campo de conocimiento antropológico surgió hace ya algunos años de un modo inesperado. Por motivos musicales el autor tuvo que desplazarse al país de los crisantemos y de las espadas por un espacio aproximado de un mes. En aquellos momentos, sin un conocimiento demasiado exhaustivo de lo que significaba la antropología, y sin la posesión de las herramientas necesarias del antropólogo el autor se colocó en posición de observación participante en algunas de las

familias de la montaña que le acogieron en la prefectura de Gifu, en Japón. A lo largo de aquellos días con las familias japonesas fui descubriendo un universo de elementos culturales, radicalmente distintos al universo cultural propio, que no me eran transmitidos por el lenguaje, sino exclusivamente a través de acciones, situaciones, espacios, etc. y que conformaban un universo, a pesar de lo distinto, ordenado, estructurado y con una enorme carga significativa para el nativo. Desde las horas largas del "origami", hasta los olores de las comidas, y los rituales del "ikebana", las manifestaciones cotidianas que esconden estructuras jerárquicas, pasando por el ritual del baño diario, ofrecían la mayor parte de las veces un irritante desorden para el extraño, pero, a la vez, persuadían y empujaban hacia el descubrimiento, con dedicación y con paciencia, de la ganzúa del significado cultural. Aquella visita primera al Japón culminó con la recepción en el palacio imperial en Tokio ante los emperadores del país oriental ante, tal vez, los personajes históricos con mayor carga simbólica de todos los personajes del siglo XX. Sin contar aún con unos buenos ojos antropológicos había percibido ya, el orden de la familia, su "tempo" diario, y sus significados, el orden del Estado, sus ritualizaciones más importantes, así como la importancia social de los vestidos. En definitiva una forma de vida distinta. Desde aquel momento pensé que debería dedicar parte de mi tiempo a estudiar todos aquellos elementos que había experimentado, e ir, poco a poco, colocando alguna llave más en las ganzúas que abren las puertas de la interpretación. A aquel golpe de efecto siguieron otros, en otros lugares del mundo y con otras culturas distintas como han sido la mexicana, la peruana, la sociedad inmigrante en Uruguay, el Bierzo leonés, los Ancares, y la comarca de Sayago en Zamora. Espero que sigan más, pero, mientras tanto, voy tratando de educar los ojos para configurar una mirada antropológica que, de este modo, pueda superar la miopía del etnocentrismo, y contribuir a la explicación de la paradoja de la diversidad humana.

Espero que este trabajo que presentamos contribuya a rebajar la miopía cultural de nuestra época en algunas dioptrías. Que ayudemos a colocar al valor de la cultura en su justo término, alejados de posturas deterministas. Y contribuir con ello, de un modo más humilde, a la comprensión y explicación de la conducta humana en sus más variadas manifestaciones.

II) Importancia y actualidad del mismo.

Este trabajo expone las distintas interpretaciones que desde las distintas ciencias se ha dado de la noción de cultura. Es muy significativo que el uso y la aclaración del concepto hayan correspondido a la antropología durante el siglo XX, pero será en los últimos años cuando parece que la cultura ha servido como criterio explicativo de gran parte de las conductas humanas. Por tal motivo han sido múltiples las ciencias y los científicos sociales que se han visto en la necesidad de explicar y de delimitar el concepto de cultura, enmarañando su antiguo significado. Sin embargo, al mismo tiempo lo han enriquecido con múltiples acepciones, usos y significaciones que hasta ahora eran desconocidas. Es muy importante desde nuestro punto de vista el análisis sobre la formación y el uso del concepto puesto que denota, sin duda, en cada una de sus categorizaciones una manera distinta o peculiar de interpretar la realidad.

En el sentido comentado el trabajo resalta el interés que la filosofía ha puesto en los últimos años por otorgar una fundamentación a lo que se considera como lo intrínsecamente humano. Numerosas publicaciones avalan esta idea, así como también artículos que indagan las múltiples interpretaciones de la cultura llevadas a cabo de modo individual por muchos filósofos a lo largo de la historia. Del mismo modo la sociología y la sociobiología han usado y lo siguen haciendo con variado éxito en sus descripciones del comportamiento y de la conducta de los grupos el término cultura como elemento explicativo de la conducta, aunque no el único. En este sentido se recoge también en esta investigación el debate último en relación a las posiciones más moderadas y más realistas dentro del ámbito del conocimiento sociobiológico que aportan algunos elementos interesantes al debate. Sobre todo surge a partir de aquí lo que se describe actualmente como "la teoría memética" que aborda de un modo novedoso la relación entre los seres humanos y los elementos culturales.

Las ciencias históricas también han sido tentadas por el uso omniabarcador del concepto. En este sentido el debate afecta también al estudio del pasado, si bien, en menor medida que en lo que respecta a las ciencias anteriores. Me refiero sobre todo, a la enorme expansión de la historia cultural o la historia de las mentalidades que está causando importantes avances en la investigación histórica, así como el aumento de los estudios sobre etnohistoria. Junto a todo lo comentado, y no menos importante será la

referencia a la ciencia política, que investiga últimamente valores y creencias acerca de modelos políticos. Es pertinente en el contexto de los problemas que analizamos dar cuenta del uso del concepto "cultura política", presente en muchos de los modernos estudios sin una consideración previa acerca de qué se entiende por "cultura", o qué definición o aplicación del término resulta pertinente. Además, la ciencia política trabaja con confusos y anticuados conceptos de cultura que provienen de la antropología clásica, en gran medida esencializante y que ponen en cuestión algunas de las reflexiones posteriores.

Lo mismo ocurre en el derecho con los debates que dentro de él se generan sobre la ley y la cultura. Ocurre así también en la economía al tratar sobre los condicionantes culturales relacionados con el desarrollo o del subdesarrollo, del éxito o fracaso de modelos económicos, o de las actitudes ahorradoras o consumistas de los ciudadanos según pautas culturales. En general, se está produciendo en todas las disciplinas sociales una apertura hacia enfoques más globales de los problemas, un camino hacia descripciones de los fenómenos humanos de mayor complejidad y menos causal. Es un fenómeno que tiene que ver, a nuestro juicio, con el debilitamiento de los paradigmas reduccionistas de cada una de las disciplinas, y, por lo tanto, ante esta situación es necesario plantear orientaciones multidimensionales que concedan el justo valor a los aspectos culturales.

La importancia de desarrollar una primera parte teórica en la que se presente el debate actual del concepto de cultura parece imprescindible ante este panorama. Sobre todo con la intención de clarificar las distintas posturas y abrir el camino propio a la antropología para abordar con ciertas garantías el análisis de los fenómenos producidos en la realidad más contemporánea.

III) Proyecto e hipótesis de trabajo.

Como todo proyecto que se lleva a cabo durante un periodo largo de tiempo este trabajo ha estado sometido a numerosos cambios en su estructura, y, a medida que avanzaba en la búsqueda y elaboración de los datos del trabajo de campo los asuntos a tratar variaban sustancialmente. Esta investigación surgió, por tanto, con el objetivo general de presentar y analizar, por medio de la metodología antropológica pertinente dos ejemplos muy alejados geográficamente pero muy cercanos históricamente de cambio cultural y estudiar, de este modo el aspecto dinámico de la cultura, dado que no son muy numerosos los estudios desde esta perspectiva. En la preparación de estos trabajos de campo el investigador percibió la formidable confusión en el uso de los dos conceptos que se consideraban determinantes en la elaboración teórica de los datos obtenidos; el concepto de cultura, por un lado, y la idea de cambio cultural por otro. De este modo surgió el interés por la investigación teórica sobre estos conceptos, que como queda patente en el trabajo fue ganando en consistencia y en desarrollo hasta que formó toda la primera parte de esta tesis.

En definitiva, a través de este planteamiento general de mostrar etnográficamente, etnológicamente y antropológicamente las sociedades mencionadas surgieron otros objetivos que también encontraron cabida en este trabajo y que esperamos sean el fundamento de trabajos siguientes. Estos fueron tenidos en cuenta a la hora de formular las principales hipótesis de trabajo. Hemos preferido presentarlas en forma interrogativa, de modo que a simple vista se pueda seguir el desarrollo teórico de esta primera parte del trabajo que fundamenta todo el desarrollo posterior.

La primera de estas cuestiones de trabajo a la que se intenta dar suficiente respuesta en el trabajo ha sido formulada del siguiente modo:

¿Todas las ciencias que usan para explicar algún aspecto de la realidad el término cultura lo hacen bajo el mismo significado?

La tesis que se defiende en este trabajo es que hay numerosas ciencias que están usando actualmente el concepto de cultura como uno de sus conceptos claves, y que su significado varía sustancialmente dependiendo de la ciencia que lo utilice. En este sentido

no se pretende hacer un repaso exhaustivo de todas las ciencias que usan el concepto; este objetivo desbordaría el trabajo, en cambio nos hemos propuesto poner de manifiesto las más importantes y las más relacionadas con las ciencias sociales. Una vez mostrado nuestro parecer sobre este primer interrogante, nos hemos centrado, en el análisis más detallado circunscrito exclusivamente al ámbito antropológico. Tal es así que el segundo interrogante puede ser expresado de la siguiente forma:

¿Es único el significado del término cultura en los ámbitos antropológicos?

La tesis que sustenta este trabajo es que el concepto de cultura es una noción vital e imprescindible para el conocimiento antropológico pero que está determinada históricamente y relacionada de un modo inequívoco con las distintas teorías y escuelas antropológicas.

Llegados a este punto nos pareció pertinente y necesario para continuar con la lógica del trabajo el análisis de las teorías antropológicas que aporten elementos relevantes al tema tratado. Por tal motivo nos planteamos el siguiente interrogante:

¿Hay alguna teoría antropológica que ofrezca algunos elementos que ayuden a clarificar este debate y que aporten fundamentos sólidos a estas lagunas conceptuales?

La arriesgada hipótesis de trabajo en este caso es que la teoría antropológica de Clifford Geertz ofrece algunos elementos importantes a la hora de analizar el concepto de cultura, si bien no es perfecta, presenta a su vez algunas lagunas que han de ser puestas de manifiesto y superadas con ayuda de otras teorías o corrientes antropológicas. Y precisamente, sobre este particular se centra el siguiente interrogante que continúa con la lógica del trabajo, y que puede ser expresado de la forma siguiente.

¿Esta teoría antropológica puede enmarcarse en alguna corriente antropológica que amplíe las carencias que presenta la teoría expuesta?

En este análisis hemos optado por considerar a la corriente denominada antropología simbólica, y su derivación en antropología interpretativa como la más

apropiada para dar respuesta a los procesos de cambio cultural, pero desde un sentido no excluyente de otros aspectos que se encuentran claramente incrustados en el sentido con el que muchos seres humanos que pueblan las zonas de refugio otorgan sentido a su cotidianidad.

Ante todo presentamos a través de este estudio la justificación de tal consideración, aunque somos conscientes de la importancia que tienen otras corrientes antropológicas y de su enorme poder explicativo en otras facetas de la realidad.

En último lugar hemos intentado responder a una de las cuestiones claves del planteamiento teórico. Una vez delimitado de modo conceptual e histórico la noción de cultura, era importante matizar la dinámica social y cultural. Por tanto consideramos la parte final de esta primera parte como la respuesta a la pregunta sobre si la cultura es considerada como una entidad estable o, por el contrario hay que considerarla sometida intrínsecamente a profundos cambios. Nuestra tesis de trabajo es que la cultura es intrínsecamente algo dinámico, y que este carácter dinámico se observa y se hace presente en todos los aspectos de vida social; sin embargo son, sobre todo, en los símbolos donde se objetivan y se comparten, ya que ellos son los portadores del significado de los valores culturales. Por eso es, en su estudio e indagación, donde se puede poner de manifiesto del modo más claro el proceso de cambio cultural. La respuesta a estos interrogantes se ha llevado a cabo teniendo en cuenta de un modo muy preciso la metodología antropológica como se pone de manifiesto en el siguiente apartado introductorio.

IV) Metodología.

El trabajo que se presenta a continuación se ha llevado a cabo con la metodología al alcance del conocimiento antropológico¹. En la primera y segunda parte de la investigación se han usado los métodos frecuentes de las ciencias humanísticas, basándonos en el análisis de las publicaciones y de las etnografías de los antropólogos estudiados. En cambio, en la tercera parte se han usado, entre los distintos métodos propuestos, el método comparativo y la técnica etnográfica de campo. La metodología se ha considerado como el proceso total de investigación; como una secuencia que comienza con la elaboración de un plan de trabajo que consta de hipótesis, desarrollo de las mismas y que termina con la elaboración y escritura de un informe. Este estudio en general responde a la consideración de la metodología como *"la estructura de procedimientos y reglas transformacionales por las que el científico extrae información y moviliza a distintos niveles de abstracción con objeto de producir y organizar el conocimiento acumulado."*²

Para la realización del análisis comparativo se han llevado a cabo estudios de campo en dos zonas muy alejadas espacialmente pero muy cercanas histórica y culturalmente. En este sentido consideramos que el trabajo de campo no agota la etnografía, que, en este sentido, cabe considerar como algo más que la mera apropiación de datos que conforman el objeto de estudio. A pesar de lo dicho la experiencia etnográfica es irrenunciable ya que es la base sobre la cual se sustenta el resto del edificio del conocimiento. A pesar de la larga tradición antropológica de investigación por medio de informantes sobre el terreno existen en la disciplina actual diversos modos y maneras de desarrollar el trabajo de campo. Forman parte del debate actual casi al mismo nivel que el resultado total de la investigación y son fruto de una profunda transformación de la disciplina. Con el paso del tiempo el objeto de la antropología ha cambiado significativamente, se ha transformado su función social y su lugar en el ámbito de las ciencias sociales; por tanto, se han modificado de modo destacado también sus métodos. El trabajo de campo, como el elemento que otorgaba especificidad al conocimiento antropológico dentro de las ciencias sociales, se ha redefinido, y así, como ponen de

¹ Ver: LUQUE, E. (1990): *Del conocimiento antropológico*. Siglo XXI, Madrid.

²Citado en: VELASCO, H. y DIAZ DE RADA, A. (1997): *La lógica de la investigación etnográfica*. Trotta, Madrid, pág 17.

manifiesto algunos teóricos de la metodología³, es necesario una extensión semántica del término que de cuenta de la extensión procedimental, antes de que se convierta en una herramienta anticuada. En lo que al trabajo de campo que aparece en este estudio no se basa en una investigación fiel al estilo clásico, tal y como fue desarrollado por el naturalismo en el siglo XIX y concretado posteriormente por Malinowski, sino que introduce algunas variantes que remite al giro interpretativo de la disciplina.

A pesar de estas nuevas dimensiones de la metodología de campo no podemos renunciar, como hacen algunos antropólogos, a seguir considerando a la etnografía como la experiencia constitutiva de la antropología, aspecto que nosotros compartimos profundamente. Pero conviene considerar además que la metodología se encuentra en una situación sometida a debate en la cual se mezclan acontecimientos y comportamientos en las sociedades complejas que no se muestran todos ellos controlables fielmente por el investigador.⁴

Por tal motivo, en el planteamiento teórico previo a la investigación no se propuso como objetivo final la elaboración exhaustiva de una etnografía de comunidad, sino la comparación de lo observable en relación a algunos elementos culturales específicos y los cambios culturales que en ellos se han producido. En este sentido consideramos que el trabajo de campo no se limita o no debe limitarse a la observación participante, pero que ésta ha de ser el soporte central cuando se trata de una investigación con una finalidad cualitativa antes que cuantitativa, como pretende ser este trabajo. Del mismo modo estamos de acuerdo con Hammerley y Atkinson, en que hay que replantear y tal vez renovar también del mismo modo el tradicional sentido de lo que antropológicamente se entiende por "participación".⁵

³ Ver: VELASCO, H. y DIAZ DE RADA, A. (1997): Opus cit. pág.17.

También: CLIFFORD, J. y GEERTZ, CL. (1998): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Ed. Gedisa, Barcelona.

CLIFFORD, J. y MARCUS G. (2010): *Writing culture. The poetics and politics of Ethnography*. University of California Press. San Francisco.

⁴ "Es una situación metodológica y también en si mismo un proceso, una secuencia de acciones, de comportamientos y de acontecimientos no todos controlados por el investigador cuyos objetivos pueden ordenarse en un eje de inmediatez o lejanía." En: VELASCO, H. y DÍAZ DE RADA, A. Opus cit, pág 18.

⁵ "En cuanto al concepto de participación se distinguen varios modos, por un lado, se distingue lo

Las características que han sido tenidas en cuenta para el desarrollo de este trabajo están en relación estrecha con las que se han ido transmitiendo de generación en generación por numerosos antropólogos ya considerados clásicos en la ciencia antropológica. De modo general ha sido considerado necesario para el buen desarrollo de una investigación antropológica que el investigador realizara su trabajo solo, o en soledad, que estuviera formado previamente en etnografía, y que se ocupara de todos los campos significativos de la vida social de un grupo o grupos humanos, y que perteneciera a otra cultura diferente a la que fuera objeto de estudio. Estas son las condiciones que podríamos llamar clásicas y básicas del desarrollo de un buen trabajo de campo. Ahora bien, parece claro que a partir de los procesos acelerados de globalización que han modificado de un modo profundo el objeto de la antropología parece necesario una reflexión metodológica sobre cada uno de estos elementos que han de ser redefinidos. La mayoría de los estudios metodológicos sobre la disciplina que se han publicado en los últimos años avanzan ya una crítica y una reformulación sobre estos principios clásicos en torno al trabajo de campo.⁶

En el caso que nos ocupa las dos etnografías que se comparan han sido objeto de distintos modos de observación participante, si bien consideramos que no tiene que ser esto un elemento relevante que condicione los resultados. En la comarca de Sayago el investigador ha participado durante los años 2005 hasta el año 2010 en los actos relevantes de las distintas comunidades, así como también ha realizado incursiones en el terreno fuera de los días señalados para concertar entrevistas y recoger cuestionarios. Junto a esto hay que constatar también que el investigador ha pasado largas temporadas en una residencia en la frontera de la comarca de Sayago con la comarca de Ledesma para de este modo poder observar desde dentro y desde fuera la realidad cultural que se

totalmente participante, lo participante como observador, lo observador como participante, y el totalmente observador. Incluso habría que añadir algunas figuras como el observador ignorante, o el observador cualificado." En HAMMERLEY, M. y ATKINSON, P. (1994): *Etnografía*. Paidós, Madrid, pág. 109.

⁶Ver: DÍAZ DE RADA, A. (2003): *Etnografía y técnicas de investigación antropológica. Guía didáctica* UNED. Madrid.

También: GEERTZ, CL. (2002): *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Paidós, Barcelona. Sobre todo, las pp. 43-82.

ha convertido en objeto de estudio, y así poder observar algunos elementos con mayor objetividad. Más adelante se especifica con mayor detalle los límites del trabajo.

Parece oportuno poner de manifiesto que a pesar de lo que la antropología clásica por obra de Malinowski ha instituido sobre el trabajo de campo, en cierta medida cada investigador al realizarlo, con un planteamiento teórico distinto lo forja de nuevo, dado que la situación del propio trabajo de campo admite múltiples variantes desde que el objeto de la antropología, como ya hemos comentado, no son sólo las sociedades primitivas exclusivamente.

En el caso de la segunda etnografía que nos ocupa fue realizada durante una estancia por parte del autor en el curso 1996-97 al recibir una beca de la Agencia Española de Cooperación Internacional, la cual subvencionó la estancia del investigador en Cuzco y desde allí, diariamente se llevaron a cabo, visitas tanto a Pisac, como a Ccatcca y a las comunidades campesinas citadas en el trabajo para la recogida de datos. El investigador en este caso había realizado durante dos años antes unos estudios de Maestría en la Universidad de Salamanca, en el Instituto de Estudios de Iberoamérica y Portugal, que habían supuesto un adecuado proceso de inmersión en la cultura que había de ser analizada. A pesar de la heterogeneidad de ambos trabajos de campo consideramos que esto ocurre en la mayoría de los estudios interculturales y comparativos, y que la labor, en este caso del investigador, es dar forma homogénea a lo observado facilitando, tanto la comprensión como la comparación. Además consideramos que se han respetado, por tanto, los más importantes elementos de la investigación etnográfica. Se ha producido durante un tiempo pronunciado la separación de la comunidad de origen. El investigador no depende de ninguna administración, sino que su trabajo goza de neutralidad y tiene exclusivamente una finalidad científica. El investigador se ha acercado a cada comunidad con un proyecto definido de trabajo, se ha formado académicamente y conoce las disciplinas antropológicas y de las ciencias sociales. El investigador ha recabado su información viviendo y conviviendo, así como también participando con las gentes que forman una comunidad local.

Junto a estos factores no se pueden olvidar otras circunstancias que han acontecido también en el desarrollado trabajo de campo y que, por influjo del diario de Malinowski han formado parte también de la intrahistoria del proceso investigador como ha sido la soledad, la tensión producida ante lo desconocido y lo extraño, la imperiosa

necesidad de dotar de orden a lo inusual para el investigador, la falta de comodidad, el desencanto y la ansiedad propias del exiliado y otros sentimientos que han formado parte del quehacer diario, y que tienen el valor del rito de paso propio de la ciencia antropológica.

Desde nuestro punto de vista el valor que presenta el trabajo de campo como opción metodológica de análisis de la realidad es que supone la unificación de dos actividades fundamentales en el conocimiento social, por un lado, el registro de la información, y por el otro la elaboración teórica de los datos. Estos dos elementos, que ya fueron esbozados por Malinowski en su experiencia etnográfica se han pretendido aunar en este trabajo. Por tal motivo se ha intentado presentar un corpus teórico de elaboración y reflexión sobre alguno de los conceptos básicos de la ciencia antropológica y su aplicación en un contexto social determinado. Además, el trabajo de campo, al situar la mirada dentro de la sociedad estudiada para comprender su orden, ofrece la recompensa del acercamiento a la comprensión de la mentalidad humana a través del tenso contraste entre "nosotros y los otros". Este estudio ha sido concebido, y elaborado en esta relación entre práctica de campo y teoría, que se concreta en los siguientes puntos enunciados por Edgerton y Lagness:⁷

El primero de ellos es la consideración de que el mejor instrumento para conocer y comprender una cultura como realización humana es la mente y las emociones de otro ser humano. En este sentido es fundamental para la adquisición de conocimiento sobre sociedades ajenas a la propia el desarrollo de las relaciones sociales que funcionan en la mayor parte de los trabajos de campo como puerta de entrada hacia otra forma de vida.

En segundo lugar se observa que una cultura debe ser estudiada y vista a través de quien la vive y a través de los métodos desarrollados por el observador científico. En este sentido es pertinente tratar de conseguir una visión "emic" y "etic" de la cultura que tratamos de estudiar.

En último lugar, la cultura en este caso debe ser tomada como un todo, de modo que cualquier conducta que se estudie no puede ser aislada del todo. En este sentido cualquier estudio que se desarrolle sobre una parte necesita siempre la referencia del contexto.

⁷ EDGERTON, E. y LAGNESS, R. (1977): *Method and style in the study of culture*. Chandler and Sharp, San Francisco, pág. 3.

En este sentido, y según lo comentado anteriormente, la investigación llevada a cabo sobre la cultura simbólica y el cambio cultural en la comarca de Sayago y en los Andes centrales peruanos comenzó con el posicionamiento del investigador a través de la creación de relaciones sociales con la intención de obtener el punto de vista del nativo. Una vez realizado este paso se trataría posteriormente de elaborar, a través de algunos planteamientos teóricos la comprensión de la realidad objeto de estudio. En cierto sentido, todo trabajo de campo y todo proyecto de investigación que surge de él supone un riesgo que se solventa con éxito si se resuelven positivamente estos tres elementos, a saber: las relaciones sociales, la comprensión del punto de vista del nativo y la captación de la totalidad de la vida cultural. De todos modos para el juicio al que este trabajo se somete no está de más la presentación de cómo se han ido resolviendo estos elementos en este proyecto concreto de investigación.

Comencemos pues por las relaciones sociales:

La peculiar implicación del investigador en el trabajo de campo condiciona la originalidad metodológica, y, por lo tanto, los contenidos y los resultados de lo investigado. Esta presencia constante con las personas que forman parte de otra cultura ejerce una presión sobre el investigador, y, en alguna medida, lo transforma.⁸ En este sentido, y en relación al trabajo que se presenta, el paso primero dado por el investigador fue acercarse a algunas personas consideradas claves en la comunidad o a aquellos miembros que tuvieran un acceso fácil y cercano al resto de informantes y que sirvieran de puente entre los habitantes de la comunidad y el investigador. Estas personas, Miguel Poza, Alberto Bailador, y José de Paula en el caso de la comarca de Sayago, y Katy Montesinos y el profesor Jorge Flores Ochoa en el caso de las culturas andinas han sido los verdaderos conductores del trabajo de campo. Siempre han respondido positivamente a las inquietudes del investigador, y le han puesto en contacto con personas relevantes de las comunidades que han sido objeto de estudio. Ellos han soportado los papeles múltiples y las máscaras de las que consta el trabajo de campo que ha transformado, como no podía ser de otra forma al propio investigador. Esta metodología asume que, si bien, existen otras fuentes de información reseñables, el ser humano que trabaja, cree y piensa

⁸ "La implicación personal supone a veces asumir riesgos, sufrir enfermedades, y otras penurias, y encierra estados de ánimo, sentimientos, experiencias de autocontrol, etc. pero sobre todo, el método involucra a la persona." En: VELASCO, H y DIAZ DE RADA, A. Opus cit. pág. 23.

es el mejor y más adecuado instrumento para el estudio de los grupos humanos y de sus formas culturales. Esto se consigue al instrumentalizar las relaciones sociales establecidas con lo que este aspecto conlleva de teatralidad y de simulación dramática. Es, sin duda, en esta tensión en la que hay que situar la observación participante propia del pensamiento antropológico.

En este sentido lo peculiar del conocimiento antropológico basado en el uso de esta metodología es que la presencia del investigador amplía la escena que se representa incluyéndole a él al ser participante, y al mismo tiempo se le sitúa sometido a la tensión que supone vivir al mismo tiempo algún acontecimiento desde lo interno y desde lo externo, y, por tal motivo, se analiza su presencia como verdadera acción social. Otro problema que afecta a la reflexión metodológica previa a este trabajo es el carácter de las relaciones sociales que suponen información. En este sentido la antropología las ha categorizado en dos, las igualitarias y las asimétricas. En la tesis que se presenta la mayoría de las relaciones han sido asimétricas, sobre todo en las culturas andinas, donde resulta utópico e irreal el conseguir relaciones igualitarias. En este sentido no hemos considerado que fuera un sesgo significativo, ya que la moderna antropología ofrece numerosos modelos distintos de obtener información desde la observación participante, y concede a todos ellos un alto grado de fiabilidad.⁹

Tradicionalmente se ha identificado la metodología de la observación participante con un proceso de aprendizaje en el que el investigador, poco a poco, se va socializando hasta lograr una integración total con la cultura estudiada. Esta metodología utópica y clásica fue puesta en entredicho a partir del conocimiento del diario de Malinowski como es bien conocido en ambientes antropológicos. Desde esta perspectiva la antropología contemporánea, en sus reflexiones metodológicas se refiere al mencionado asunto considerando dicho proceso de aprendizaje previo como una forma de socialización secundaria o más bien de resocialización. De tal manera que siempre permanece un

⁹ No es ajeno a la antropología el debate sobre el tipo de relaciones personales que deben de mantenerse con los informantes para obtener resultados más científicos. El trabajo de campo clásico nos hablaba de relaciones igualitarias, sin embargo la moderna antropología ha puesto en duda incluso la propia posibilidad de tal relación si el investigador es ajeno a la cultura estudiada. Ver: CLIFFORD, J. (1983): Opus cit, pág. 86.

sedimento de la cultura anterior que se constituye o que actúa como si de un sesgo se tratara.

Además, como Velasco y Rada, en el estudio citado han precisado con claridad, este proceso de socialización secundaria es un aprendizaje controlado, tiene una finalidad, un objetivo que condiciona lo aprendido, bien puede ser la elaboración de una etnografía, o la provocación de un cambio cultural controlado, o bien cuestiones de cualquier otro tipo. Por tal motivo la antropología ha sido una ciencia de sociedades occidentales complejas, que han permitido en la identidad de sus individuos un proceso de salida y de entrada sin afectar de modo estructural a la identidad del grupo. En este sentido el desarrollo del individualismo es fundamental para las máscaras de la identidad que son propias de la metodología antropológica. Por todo lo comentado hasta ahora la antropología a partir de los años ochenta ha usado para describir los modelos que surgen de esta observación participante de un modo restrictivo y particular el término "ficción". Uno de los principales antropólogos que desarrollan esta nueva visión metodológica es Clifford Geertz, objeto de destacado estudio en el trabajo. Para el mencionado autor la legitimidad y la verdad del trabajo de campo consiste en que "la ficción"¹⁰ que resulta de la investigación esté basada en el ejercicio virtuoso del desplazamiento que supone introducirse en un universo cultural que no es el propio, y de tal forma que se traspasen las fronteras que se suponen existentes entre la sociedad de procedencia y la sociedad objeto de estudio. Este sentido de la diferencia y su superación para tratar de conseguir el punto de vista del nativo resultaba obvio al analizar sociedades primitivas; pero el desplazamiento del objeto de la antropología hacia las sociedades cercanas, instituciones, comunidades, etc; dentro de nuestras propias sociedades ha impulsado a este sentido de la diferencia a ser considerada, en numerosas ocasiones, como si de un supuesto se tratara, algo que previamente al comienzo de la investigación tiene que ser postulado para lograr objetividad y legitimidad científica.

¹⁰ El término "ficción" en la obra de Clifford Geertz toma un significado más amplio que el mostrado en el uso común del término. En este sentido cabe entenderlo como algo realizado, elaborado, fruto de un proceso de maduración, y no meramente como un reflejo de la realidad. Alude a la etimología del verbo latino "facio", y no tanto al fruto de la imaginación humana despejada de la realidad.

En el caso del trabajo que nos ocupa, el trabajo de campo realizado en la zona andina ha contado con un fuerte sentido de la diferencia que se notaba y se remarcaba a cada momento, dadas las enormes diferencias culturales entre la cultura estudiada y la cultura de procedencia del investigador. Por eso la permanente comunicación y la participación en los momentos importantes han sido los métodos usados para tratar de captar el punto de vista del nativo. En cambio en el trabajo de campo llevado a cabo en la comarca de Sayago, la cercanía con la cultura de origen hizo necesaria, en algunas ocasiones, no siempre, el postulado del sentido de la diferencia; a pesar de lo cual no se considera en este caso que el sentido de búsqueda del punto de vista del nativo se viera perjudicado por esta situación.

La intención en el uso de la metodología antropológica ha sido, sobre todo, el tratar de evitar, por un lado, el etnocentrismo al tratarse de sociedades alejadas, y el sociocentrismo en el caso de la investigación llevada a cabo sobre la zamorana comarca de Sayago. A su vez, otra de las virtudes del buen uso del mencionado sentido de la diferencia es conseguir evitar, o cuando menos minimizar la sensación de choque y rechazo cultural que presentan algunas veces las culturas que se encuentran alejadas y que son diferentes. La tan complicada objetividad en los trabajos de campo antropológicos recae en la afortunada superación de estos elementos comentados y, de este modo, entrar de lleno en el sentido y significación de la cultura o culturas a estudiar que han de ser, no sólo descritas, sino sobre todo interpretadas. En este punto es en el que las teorías antropológicas se vuelven fundamentales y su refinamiento conceptual constituye una de las tareas básicas.¹¹

La descripción e interpretación del modo de vida de un grupo humano conlleva en mayor o menor medida la pretensión de ofrecer una visión global de su cultura. También es la pretensión de este trabajo ofrecer una completa visión, si bien es cierto que esta pretensión hay que considerarla en el caso que nos ocupa con enormes reservas fundamentalmente por dos razones. La primera y más evidente es que es prácticamente imposible la descripción y el tratamiento de todas las partes que componen las sociedades que aquí se estudian en un mundo ya globalizado. Y, en segundo lugar, la mera posibilidad

¹¹ "El etnógrafo no percibe, ni puede percibir lo que su informante percibe. Lo que percibe con alguna incertidumbre es la percepción con, o por medio de, o bien, a través del informante.". GEERTZ, Cl. (1983): *Conocimiento Local*. Paidós, Barcelona, pág. 87.

de aprehensión de la totalidad se encuentra sometida a un fuerte debate metodológico que intentaremos en las siguientes líneas sintetizar en sus aspectos más generales.

Es tal la pretensión de totalidad que afecta a la antropología que incluso cuando la investigación se dirige hacia algún tema específico o hacia algún problema concreto es necesaria la contextualización para enmarcarlo dentro de un conjunto estructurado. Este afán de totalidad al que nos referimos convierte a la antropología en una misión agotadora, insaciable ya que prácticamente todo en el trabajo de campo es objeto de estudio. En este sentido se puede afirmar, de un modo rotundo que este todo convertido en objeto utópico de la investigación se va descubriendo poco a poco, y que, por lo tanto, es más una tendencia que una realidad. Es, sin duda, ese carácter de orientación lo que le da sentido.

Desde este punto de vista esta orientación hacia la totalidad que no se conoce de antemano y que se va abriendo en el proceso investigador implica que las técnicas usadas para su conocimiento no puedan ser rígidas, sino que deben de regirse en gran medida por la propia naturaleza de las situaciones. Muchas veces en el trabajo de campo que se presenta sobre la comarca de Sayago la entrevista con los informantes que se grababa en soporte magnetofónico para su posterior análisis no tomaba el rumbo prefijado de antemano, sino que movidos generalmente por sus propias motivaciones los informantes narraban sucesos o hacían valoraciones sobre aspectos distintos a los solicitados por el investigador y planeados de antemano, pero que más tarde, analizados desde un punto de vista global no carecían en absoluto de importancia.

Los modos más habituales de los que se ha servido el investigador para obtener información han sido la observación por un lado, y la entrevista por otro. El uso de estos modos no ha sido exclusivo, ya que se ha completado la información con otras fuentes indirectas como estadísticas, mapas, fotografías, grabaciones, etc. Sin embargo, la interacción social que constituye todo trabajo de campo se pone de manifiesto en la observación, ya que desde ella toda la información es captada significativamente por la pericia del investigador, y se pone de manifiesto también en la entrevista donde la información parte desde dentro de la cultura misma y se debe al conocimiento y experiencia que tienen los sujetos mismos de su modo de vida. Por tal motivo, mientras el resto de las ciencias sociales se ocupan de grandes problemas o grandes temas, la

antropología se construye de forma más cercana a la realidad, fundamentalmente a los valores, las normas, los sentidos y los significados que regulan la conducta diaria.¹²

De este modo ambas técnicas son complementarias y se funden en lo que se ha llamado observación participante. Esta observación proporciona una descripción de la cultura estudiada y por tanto, información elaborada que parte del diálogo y la entrevista en la cual se manifiesta la información propia, tal y como surge desde dentro de la cultura. Estos dos modos complementarios de entender la práctica antropológica corresponden respectivamente a lo que científicos sociales como Pike o Marvin Harris han denominado como categorías emic y etic, y en su adecuada y correcta integración radica lo que algunos etnógrafos han considerado como la magia del etnógrafo, ya que de esta interacción depende la transformación de una masa aparentemente caótica de datos recogida en la cotidiana intervención con los nativos en un discurso unitario y coherente en el que cada dato forma parte de un todo y así conseguir presentar a la cultura como un sistema dinámico pero perfectamente estructurado.

Esta percepción unitaria de la cultura se encuentra plenamente arraigada en la breve pero intensa historia de la antropología. Ya Rivers en 1910 propugnaba una atención generalista contraria a la especialización, pero fue Malinowski, y Marcel Mauss los que desarrollaron la idea de la cultura entendida como un todo orgánico formado por instituciones independientes. Ahora bien, esta idea clásica está íntimamente relacionada con las sociedades llamadas primitivas, y, por lo tanto, resulta difícilmente aplicable a las sociedades consideradas complejas del mundo contemporáneo. Las sociedades denominadas de "refugio" que aparecen en este trabajo son sociedades que no se pueden considerar primitivas, están en tránsito hacia nuevas formas sociales y culturales y no han alcanzado aún el grado de complejidad de las sociedades desarrolladas, por lo tanto, muchos de sus elementos se encuentran aún "incrustados".

Junto a los aspectos comentados sobre la metodología antropológica usada no podemos olvidar la consideración de esta investigación como un trabajo comparado que trata de contribuir de forma humilde a un mayor conocimiento de la cultura humana y su

¹²Una interesante aportación a este clásico debate metodológico se puede encontrar en: STAGL, J. (1993): "Szientiesche, hermeneutische und phänomenologische Grundlagen der Ethnologie" en: SCHMIED-KOWARZIK, W., y STAGL, J. (1993): *Grundfragen der Ethnologie*. Dietrich Reiner Verlag, Berlin.

diversidad. Desde los comienzos de la antropología como disciplina científica la comparación se ha interpretado y asumido como una forma privilegiada de estudiar los asuntos humanos, y, al mismo tiempo, como un rasgo esencial de la ciencia naciente.¹³

A pesar de tal consideración la mayor parte de los trabajos etnográficos eran monografías que contribuían, sin duda, a la creación de una acumulación de datos humanos y culturales de gran valor. Los ejemplos de tratamiento o investigación de culturas separadas geográficamente son más bien escasos. Junto a la citada carencia desde el punto de vista práctico hay que reseñar también un tardío interés metodológico por la comparación despertado con la publicación del estudio de Murdock *Social Structure*, en 1949. En los años posteriores a la citada publicación numerosos antropólogos se ocuparon de elaborar una metodología adecuada a la investigación comparada.¹⁴ Resultado del citado esfuerzo fueron los distintos métodos ofrecidos por los distintos antropólogos y corrientes para la comparación, puesto que no hubo acuerdo en el debate generado sobre una única forma de analizar conjuntamente las distintas sociedades. Desde los años cincuenta, por tanto, se distinguen el método estadístico, el funcionalista, el estructuralista, el método histórico-cultural y el método intercultural. Cada uno de ellos ha tenido su propio desarrollo histórico, y ofrece virtudes y defectos. Según el

¹³De forma muy destacada los padres de la antropología ya dan cuenta en los estudios de su preocupación e interés por el desarrollo de estudios comparados.

Ver: TYLOR, E. R. (1889): "On a method of investigating the development of institutions, applied to law of marriage and descent". (Reproducido en MOORE, F.W. (1961): *Readings in Cross-Cultural Methodology*, HRAF Press, New Haven.) Y también: BOAS, F. (1968): *Race, language and culture*. The Free Press, N.York.

¹⁴ Los estudios y publicaciones sobre los métodos comparativos en castellano más completos desde nuestro punto de vista se los debemos a la profesora González Echevarría, quien ha contribuido de forma destacada al desarrollo de esta práctica antropológica. Son muy importantes sobre esta temática los estudios siguientes:

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1990): *Etnografía y comparación: la investigación intercultural en antropología*. UAB, Bellaterra, Barcelona.

Y sobre todo el último estudio:

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (2000): *Tesis para una crítica de la singularidad cultural*. UAB, Bellaterra, Barcelona.

planteamiento inicial del trabajo nos ha resultado más útil para nuestra finalidad el seguimiento de las bases del método intercultural o transcultural.

Aún, para concluir con este tema, cabe hablar de un sentido de totalidad más amplio y, al mismo tiempo, más utópico que es el que aspira al conocimiento del hombre como sujeto de cultura. En este caso la pretensión de totalidad es desmedida, no así la pretensión de contribuir humildemente a la comprensión de nuestras acciones y de nuestros sentidos. Una ambición tan loable aunque tan exagerada convierte al trabajo de campo en algo fragmentario, y además en algo nunca agotado, siempre cambiante y permanentemente mejorable. La ambición de totalidad es insaciable, y por consiguiente el final de este trabajo no cumple con esa ambición, sino que responde al cumplimiento de las fechas y de los objetivos a priori propuestos, así como a la reclamación por parte de mis hijos de más tiempo para ellos.

V) Tratamiento de la bibliografía y modo de citar.

Como casi todo en un trabajo de estas características, el tratamiento de la bibliografía responde a una elección por parte del autor. La bibliografía se presenta al final del trabajo. En primer lugar aparecen los libros consultados, y en segundo lugar los artículos que hemos utilizado como referencia.

No aparecen reseñados todos los estudios que abordan las temáticas tratadas. Un proyecto de estas características sería claramente inabordable. Sin embargo, hemos puesto el máximo esfuerzo en reseñar los autores, libros y artículos de relevancia que nos han ayudado en la elaboración de la presente investigación

Se ha realizado un verdadero esfuerzo por recopilar la mayor documentación posible sobre la obra del antropólogo norteamericano Clifford Geertz, ya que su difusión en el escenario antropológico español es limitada. En lo referente al uso de esta bibliografía no todos los libros que aparecen en la bibliografía general han sido estudiados en profundidad. Una parte de ellos han sido consultados, o estudiados sólo parcialmente, pero forman parte de un estudio estrictamente bibliográfico que se contempla en los objetivos del trabajo, con la intención de que pueda servir para trabajos posteriores

En relación al modo de citar se ha optado por la presencia de notas a pie de página, ya que permiten de manera más cómoda y fácil el acceso a la información. No hemos considerado pertinente que aparezcan en el texto ya que entorpecería y dificultaría en gran medida la lectura del mismo. De una forma excepcional en aparecen insertadas en el texto anotaciones pertinentes de los estudios de cabecera de este trabajo que son: *Las Comunidades de España y del Perú* de José María Arguedas, y *Pisac, estructura y mecanismos de dominación en una región de refugio* de Hernán Castillo Ardiles. Hemos determinado que esto sea así por el carácter de una cierta autoridad que le conferimos a estos estudios en determinados pasajes del discurso. En la misma situación de importancia se encuentran las palabras de los informantes entrevistados. Sus palabras se encuentran insertas en el texto debido a la misma razón antes mencionada. Aludimos a ellos a través de sus iniciales, y su procedencia. Por petición expresa de varios informantes sayagueses no escribo sus nombres completos. Ante tal sugerencia decidí hacerlo con todos igual.

En último lugar todas las fotografías que aparecen en el trabajo corresponden al proceso de búsqueda de información etnográfica del autor y son todas ellas de realización propia.

VI) Agradecimientos.

Muchas personas han contribuido a que el estudio que presentamos a continuación alcance su objetivo final y cumpla la finalidad pretendida. Algunas de ellas han colaborado de forma académica y magistral, otras de forma emocional y afectiva. De cualquier modo consideramos esta investigación como el fruto de muchas personas que han ido, poco a poco, orientando mi mirada hasta convertirla en antropológica. Algunas de ellas han influido en mi trabajo de un modo directo, pero otras muchas lo han hecho de un modo indirecto desde sus lugares de magisterio en las aulas de las facultades por la que he transitado: la Universidad Pontificia de Salamanca, la Universidad Civil de Salamanca, la Ludwig Maximilian Universität de Munich, la Universidad de San Antonio Abad en Cuzco, la facultad latinoamericana de ciencias sociales de México, y la Universidad de la República en Montevideo.

De forma explícita me gustaría destacar en primer lugar en esta orientación y motivación de la mirada al profesor Dr. D. Dionisio Castillo Caballero, quien con sus investigaciones sobre los Barí y sobre los Yukpa contribuyó, seguramente sin saberlo, mi mirada antropológica sin darme cuenta. Pero no sólo por esto estoy en deuda con él; estoy agradecido también por el interés y la dedicación que ha mostrado siempre hacia mi persona, por su apoyo, por sus consejos en la vida académica, y por otras muchas cosas.

Estoy en deuda intelectual también con el profesor Dr. D. Cirilo Flórez, de la Universidad de Salamanca y con Ersnt Behler de la Universidad de Munich quienes me hicieron ver la relación que existía entre mi formación de filólogo, de filósofo y de antropólogo y me hundieron en las profundidades del lenguaje, de lo simbólico y de la cultura, así como también en la diacronía y la historicidad de los fenómenos sociales y culturales. En deuda intelectual estoy también con el profesor Dr. D. Carmelo Lisón Tolosana quien ha desempeñado en mí la función de un mecanismo de refuerzo de muchas de las ideas que lentamente se iban tejiendo a través de los cursos que en varios veranos impartió en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo. Estos cursos fueron un soplo de aire fresco en un momento en el que la antropología española no encontraba ni tiempos ni lugares para poderse expresar. Allí aprendí antropología con el profesor

Carmelo, tomé contacto con otros colegas y pude disfrutar del magisterio de profesores a los que admiro como los profesores Gaspar Mairal o Eloy Gómez Pellón.

En este apartado me gustaría expresar también mi gratitud hacia las instituciones que han permitido, con sus ayudas, la realización de este trabajo. En primer lugar a la Agencia Española de Cooperación Internacional quien becó mi estancia en Perú en la Universidad San Antonio Abad, también a la Junta de Castilla y León y al Instituto Zamorano Florián de Campos quienes también han financiado las investigaciones llevadas a cabo en la comarca sayaguesa.

A todos aquellos que me han servido de informantes en el día a día, por su amabilidad y su disponibilidad. Especialmente al Prof. Jorge Florez Ochoa, quien guió muchos de mis pasos por las tierras andinas, a Katy Montesinos por sus comentarios y sus ayudas en alguno de los rituales observados. También a Miguel Poza, Alberto Bailador, y José de Paula por su incansable buena disposición y su paciencia ante mis visitas, en muchos casos inoportunas ante su condición de informantes privilegiados en las tierras zamoranas y de guías por las tierras de los arribes zamoranos.

Estoy en deuda también con la localidad de Bermillo de Sayago que me acogido como un habitante más a lo largo de mis estancias en los largos días de verano, a su exalcalde Norberto quien me abrió los archivos municipales y los puso a mi entera disposición.

De un modo más personal estoy en deuda con todos aquellos amigos que han valorado mi quehacer, y que me han dado una palabra de apoyo cuando era necesario. También estoy en deuda con todos aquellos que han hecho posible mis viajes al Japón, y a los Estados Unidos, con Andrew y Kevin, los compañeros americanos que me han ayudado con el material sobre Clifford Geertz. También con Sandra por su información sobre bibliografía en alemán, y con los amigos de discusiones antropológicas. A Manuel Curiel por el tratamiento de las fotos que aparecen en este trabajo.

De un modo especial estoy en deuda también con el director de este trabajo el Profesor D. Ángel Espina Barrio, porque supo combinar mi doble formación para el estudio antropológico y me descubrió el mundo simbólico e interpretativo de la cultura. Además estoy muy agradecido por su interés y confianza en mi trabajo, por su atención y por su apoyo.

De una manera muy especial dedico este trabajo a Carmen por muchas cosas. Por el tiempo compartido, por la generosidad, comprensión y disposición mostrada. Pero, sobre todo, me siento deudor porque con su permanente ironía sobre el dilatado final de esta investigación la ha hecho posible.

A Mateo, a Raquel y a Juan se lo dedico con el ánimo de que encuentren un mundo en el que las culturas enriquezcan y no separen. Para ellos sobran las razones.

A mis padres por todo.

Capítulo primero: La entrada al laberinto.

No sé cuántas veces he deseado no haber oído la maldita palabra. R. Willians¹⁵.

¿Cómo saber cuándo cambia una disciplina o un campo de conocimiento? Una manera de responder es: cuando algunos conceptos irrumpen con fuerza, desplazan a otros o exigen reformularlos. Néstor García Canclini.¹⁶

1.1 El debate contemporáneo: ¿Disolución o restauración del concepto?

Cualquier análisis que se proponga sobre el cambio social y cultural desde el punto de vista antropológico tiene que tener en cuenta, de una u otra manera, qué entendemos por cultura. Si no es así, probablemente habrá que cuestionarse la propia existencia de la antropología social y cultural como ciencia social. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando la palabra se convierte en maldita? ¿a qué responde la irrupción súbita del término en la sociedad contemporánea?

Tal y como ha sido puesto de manifiesto por autores como Willians o Velasco¹⁷, el término presenta una enorme carga semántica que deriva en polisemia, es más, diríamos que no existen en las ciencias sociales y humanas muchos conceptos que presenten tan utilizado uso; su presencia y su uso es excepcional. A través de los múltiples sentidos y significados del término podemos observar el vigor y la capacidad explicativa de las acciones humanas que ha soportado el término. En gran medida toda esta historia ha provocado un sinnúmero de extensiones y desplazamientos, tanto metafóricos como metonímicos, que condicionan su

¹⁵ WILLIAMS, R. (1979): *Politics and Letters*. New Left Books, London, pág. 179.

¹⁶ GARCÍA, N. (2001): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Paidós, Buenos Aires, pág. 13.

¹⁷ Ver: MORENO, P. (2010): *Encrucijadas antropológicas*. Ramón Areces, Madrid, pp. 86-92

VELASCO, H. (1992) "Los significados de cultura y los significados de pueblo. Una historia inacabada" en: **REIS**, nº 60, pp. 7-25.

uso en la ciencia que dotó al término de su mayoría de edad científica. Ha llegado la confusión hasta tal punto que las ciencias antropológicas se encuentran, respecto al que es uno de sus conceptos fundacionales, en una situación paradójica. De una forma metafórica podemos decir que la cultura como término explicativo se encuentra en un laberinto. Se ofrecen distintos caminos, diversas sendas, confusas y tupidas veredas, pero no existe una salida clara que permita a la ciencia antropológica avanzar. El término, gracias al enorme peso acumulado, ha colonizado amplios sectores de la vida cotidiana, de las ciencias sociales, del espacio público, provocando confusiones y ambigüedades que han desprestigiado, tal vez en demasía, el concepto entre los pioneros de su estudio, es decir, entre los antropólogos sociales y culturales.

Ante esta situación cabe esperar una reacción, y de hecho, la ha habido; y, como no podía ser de otro modo, se ha desarrollado en varias direcciones. Algunos antropólogos contemporáneos, entre ellos Marc Augé, se han limitado a considerar que para abordar los retos del presente es necesario aclarar, desbrozar, simplificar los distintos elementos que implica el concepto de cultura en la práctica etnográfica.

*"Esta es al menos mi convicción: la antropología está especialmente bien equipada para afrontar las apariencias y las realidades de la época contemporánea, a condición, sin embargo de que los antropólogos mantengan una idea clara sobre la cultura, sobre cuáles son los objetos, los envites, y los métodos de su disciplina"*¹⁸

En relación a la misma problemática planteada en la actualidad sobre las ciencias antropológicas se manifiesta Ulf Hannerz, quien asume la extensión masiva que vive el concepto en el momento actual, tal y como aparece descrito en el texto siguiente:

"Parece que de pronto la gente está de acuerdo con nosotros los antropólogos, la cultura está en todas partes. La tienen los inmigrantes, la tienen las empresas, la tienen los jóvenes, la tienen las mujeres: hasta pueden tenerla los hombres corrientes de mediana edad, cada uno tiene su propia versión. Cuando estas versiones se encuentran, se habla de colisión cultural, o de choque cultural. Hay anuncios que ensalzan productos para la

¹⁸ Ver: AUGÉ, M. (2007): *El oficio de antropólogo*. Gedisa, Barcelona, pág.10.

cultura de la cama, y para la cultura del helado, y actualmente la jurisprudencia debate lo que llaman la argumentación de la defensa cultural”¹⁹

Esta situación debería de congratular a los antropólogos que, como expertos en esta temática ven, por fin, reconocido su campo de investigación y, de este modo, esperan obtener con ello el importante reconocimiento académico y social que han reclamado. A esto se le suma la idea bastante extendida de que los antropólogos pueden hablar con cierta autonomía acerca de la cultura, de modo que son, incluso reclamados dentro del mundo jurídico para elaborar informes sobre una incipiente defensa cultural.

Pero, lejos de la manifiesta congratulación esperada, el propio Hannerz interpreta la situación de un modo distinto:

"Cabría pensar que los antropólogos tendríamos que estar muy contentos a la vista del prolongado éxito que ha tenido nuestro concepto preferido. De hecho, más bien nos pone bastante nerviosos, y por diversas razones. A pesar de la racha positiva, y hasta cierto punto debido a ella, se diría que el concepto de cultura es motivo de controversia o es más bien discutible, mucho más de lo que ha sido hasta ahora.”²⁰

Creemos que el asunto es más relevante que la mera controversia y se sitúa más allá del ámbito de lo meramente discutible. Nos parece que afecta a aspectos esenciales de la antropología, hasta el punto de que crece de forma significativa la crítica al concepto y a su uso desde otras disciplinas, así como también desde dentro de la propia ciencia antropológica. Una de las versiones más relevantes de esta crítica es la encabezada por la investigadora Lila Abu-Lughod quien comenta, refiriéndose al asunto que nos ocupa, lo siguiente:

*"La noción de cultura, especialmente en lo que se refiere a su denominación distinguida de **culturas**, a pesar de su extenso éxito, ahora ha llegado a ser considerada por algunos*

¹⁹ Ver: HANNERZ, U. (1998): *Conexiones transnacionales*. Cátedra, Madrid, pág.55.

²⁰ HANNERZ, U. (1998): Opus cit. pág. 56.

*antropólogos como algo que se vuelve en contra de su trabajo en sus teorías, en su práctica etnográfica y en su escritura etnográfica”.*²¹

En este sentido las críticas que aparecen en esta corriente insisten, no sólo en la insuficiencia del concepto como herramienta para la práctica etnográfica, sino la molestia y la incomodidad que plantea su uso, en contextos nuevos. Situaciones, por tanto, donde el objeto de la antropología se ha extendido hacia realidades no transitadas anteriormente por la cultura bajo este sentido antropológico, o bien, se trata de escenarios nuevos en los que el tradicional objeto se ha travestido tanto que resulta en muchos casos para los científicos sociales difícil su análisis sin recurrir a conceptos nuevos o a nuevas extensiones de los ya existentes. La sociedad rural o campesina, tal y como ha formado parte de la investigación antropológica, es un claro ejemplo al respecto.

Ahora bien, ¿cuál es la argumentación que se usa para justificar que el concepto de cultura es una herramienta que ahora se vuelve en contra del trabajo antropológico?

La primera y principal de las argumentaciones tiene que ver con la idea de que la antropología, en su reconocido estudio de las diferencias culturales, ayuda al mismo tiempo a construirlas, a producirlas y a mantenerlas. En un ejercicio que no se había vuelto consciente hasta la aparición legitimada de los discursos periféricos.

A través de la descripción, interpretación y posterior exposición pública de los distintos modos de vida, estos forman parte del mundo de las representaciones formando parte de lo que algunos analistas culturales llaman, de una forma perspicaz, “el espectáculo del otro”.²² Esta nueva relación de los grupos humanos con las formas culturales representadas es, desde nuestro punto de vista, el origen de la inquietud de los antropólogos en torno a su concepto preferido, ya que obliga a la revisión de las teorías clásicas para adecuar la herramienta teórica a la realidad cultural cambiante.

Esta crítica tiene su razón de ser en la consideración de que la diferencia no desempeña un papel pasivo en la vida social, muy al contrario, y con independencia de lo que pudiera gustarle a los expertos en el tema, tiene un papel muy activo socialmente. De tal modo

²¹ ABU-LUGHOD, L. (1991): “Writing against culture” en: FOX, R. G. (ed.): *Recapturing Anthropology*, School of American Research Press, Santa Fé.

²² Ver: HALL, S. (1997): *Representation: cultural representations and signifying practices*. SAGE Publications, London.

que estimula, en muchos casos la legitimación de la distancia social y de la desigualdad. Tiene sentido, por tanto, que la argumentación más completa acerca de la negación del término venga de miembros y estudiosos de colectivos excluidos en las nuevas formas de crítica cultural. Nos referimos en este caso a los grupos feministas y a los llamados "halfies".²³

A partir de este análisis inicial van surgiendo otras críticas que contribuyen al desconcierto, y que incitan, desde luego a una profunda reflexión en torno al tema. Para la antropóloga palestino-americana Abu-Lughod muchas concepciones clásicas de la cultura no permiten abordar con garantías interpretativas el proceso de cambio que se produce en los sistemas culturales. La mayor parte de estas concepciones sobre la cultura le parecen estáticas, irreales y que tienden, por principio, a la homogeneización bajo el criterio de la coherencia. Este camino conduce irremisiblemente a la formación de visiones esencialistas sobre las formas culturales descritas que ha de ser puesto de manifiesto y duramente criticado.

Otro de los antropólogos que han criticado el uso del término en la antropología ha sido el investigador sudafricano Adam Kuper. En estas palabras resume su posición al respecto:

*"Cuanto más se considera trabajo moderno mejor realizado de los antropólogos en torno a la cultura, más aconsejable parece el evitar semejante término hiperreferencial y hablar con mayor precisión de conocimiento, creencia, arte, tecnología, tradición e incluso ideología"*²⁴

Dos ideas esconde esta afirmación; la primera tiene que ver con la necesidad de dividir la cultura, independientemente de si debemos continuar con el uso del término o no. Para entender lo que hasta ahora hemos llamado cultura, la debemos deconstruir, separar las creencias religiosas, los rituales, el conocimiento, etc. para, de este modo, mostrar de un

²³ "Writing culture, the collection that marked a mayor new form of critique of cultural anthropology's premises, more or less excluded two critical groups whose situations neatly expose and challenge the most basic of those premises: feminists and "halfies" people whose national or cultural identity is mixed by virtue of migration, overseas education or parentage" Ver en: ABU-LUGHOD, L. (1991): Opus cit. pág.466.

²⁴ Ver: KUPER, A. (2000): *La cultura: la versión de los antropólogos*. Paidós, Barcelona.

modo más nítido las configuraciones cambiantes de las relaciones sociales, algo que se vuelve invisible cuando a las formas de vida se las concibe como cultura, o conciencia colectiva. Esta idea que se encuentra implícita en la reflexión anteriormente expuesta, en gran medida, la compartimos, pero no es, desde luego el principal motivo de crítica hacia el uso del concepto de cultura. A través de una fina observación, como corresponde a un experimentado etnógrafo como Kuper, interpreta estos desplazamientos metonímicos y semánticos del término en las últimas décadas como algo más que una mera extensión a otros campos del saber. Obedecen a un cambio cualitativo en la interpretación de la diferencia. En este mismo sentido Marshall Sahlins lo ha resumido con estas palabras:

*"La conciencia de la propia cultura que se está desarrollando entre los otrora víctimas del imperialismo es uno de los fenómenos más destacados de la historia mundial en el final del siglo XX"*²⁵

A pesar de las casi inabarcables extensiones que hemos mencionado, lo que parece claro es que la cultura es una forma de expresar y de referirse a las identidades colectivas, no de un modo equilibrado, sino que, al lado de la expresión de la dualidad identidad y diferencia se pone permanentemente en juego el estatus y la jerarquía tal y como ha puesto Dumont de manifiesto en su ya obra clásica. Podemos pensar que siempre ha sido así. Las investigaciones etnográficas llevadas a cabo desde la antropología política lo corroboran, sin embargo, ¿podemos hablar de un verdadero salto cualitativo en la relación entre diferencia y poder en el contexto actual de globalización?

Si es así, entonces la posibilidad de la deriva del término hacia lugares indeseables del concepto está servida. Ante la memoria del horror y del Apartheid, y el miedo al porvenir, lo mejor, sin duda a juicio de Adam Kuper es renunciar al análisis cultural y a lo que representa.

*"Pese a los multiculturalistas, la elección a la que nos enfrentamos hoy en día no es entre una cultura occidental "represora" y un paraíso multicultural, sino entre mi cultura y la barbarie"*²⁶

²⁵ KUPER, A. Opus cit. pág.20

²⁶ KUPER, A. Opus cit. pág. 22.

Y ante este panorama Kuper expone que los antropólogos, de forma contraria a lo que debería ser, van perdiendo cuota de mercado en el bazar de la cultura precisamente porque el debate vuelve a ser lo que se intentó que no fuera en los años cincuenta, un debate político. Es una vuelta al pasado, a lo ya vivido que pone en cuestión de forma radical, según el antropólogo sudafricano, la antropología tal y como ha habíamos entendido hasta ahora al vincular de forma sustantiva la identidad con la cultura y los mecanismos de poder.

*"El concepto moderno de cultura no es una crítica del racismo, es una forma de racismo. Y de hecho a medida que ha aumentado el escepticismo sobre la definición biológica de raza se ha convertido entre los intelectuales en una forma de racismo dominante"*²⁷

Es difícil por tanto sustraerse a ese lado oculto que la cultura lleva implícito, aspecto que él ha vivido y experimentado personalmente, pero hacerlo supone olvidar también el esfuerzo que antropólogos como Parsons, Kluckhohn, Kroeber o el propio Lévi-Strauss han hecho por ofrecer otra visión sobre la diferencia humana. Hacerlo supone también convertir la cultura en un saber interpretado de modo dualista entre formas culturales que ejercen dominación y formas culturales propias de sociedades dominadas, cuando la situación actual es más compleja y responde a procesos muy acelerados de cambios en la sociabilidad humana.

Y sobre todo, hacerlo supone afirmar de un modo rotundo que las culturas no matan, sino que son los seres humanos los que lo hacen. Pensar de otro modo es otorgar a la cultura un poder determinista que nunca ha tenido y creemos que ahora menos.²⁸

"Al forzar un poco los términos, afirmaré que el principal foco de la antropología moderna es la tensión entre sentido y libertad, sentido social y libertad individual, tensión de la que

²⁷ KUPER, A. Opus cit. pág 275.

²⁸ Ver a este respecto la reflexión llevada a cabo por Marc Augé en su escrito sobre la práctica etnográfica: AUGÉ, M. (2007): *El oficio de antropólogo*. Gedisa, Barcelona.

*proceden todos los modelos de organización social, desde los más elementales a los más complejos. Es decir que todavía queda mucha tela por cortar*²⁹

1.2 Conclusión: Retener, exponer el saber acumulado, reformular el concepto y mantener el espíritu crítico.

Una vez que hemos mostrado algunas de las posturas actuales sobre la omnipresente idea de cultura y de haber señalado las raíces de tales críticas, e indagado en los supuestos, más o menos fundamentados, en los que tales críticas se apoyan, conviene decidir qué camino seguir. Las alternativas, por lo tanto, son variadas. La primera tiene que ver con perseverar en el camino recorrido, asumir la tradición creada por los viejos maestros y tratar de ir más allá en el conocimiento de "las culturas" haciendo caso omiso a las críticas planteadas. Este es un camino sin salida, no irá mucho más allá del tiempo que tarden otras disciplinas en apropiarse del concepto o en fulminarlo del todo.

Otra alternativa posible consiste en mostrarse permeable a las nuevas críticas, no hacer oídos sordos al cada vez más incesante murmullo en la disciplina y considerar el concepto como algo obsoleto, como una herramienta caduca y superada por las nuevas formas de sociabilidad globales así como por la nueva representación de las mismas. Razones para abordar la investigación social siguiendo este camino, como hemos visto, no faltan. Formas de relación social a distancia, familias transnacionales, nuevas transformaciones y representaciones entre los llamados "indígenas", desaparición de las sociedades campesinas tal y como las habíamos conocido hasta hace algunos años, nuevos sentidos del término "rural" y nuevas ruralidades, formas educativas multiculturales e interculturales, transformaciones del trabajo, formas lábiles en las vivencias del género, extensiones casi planetarias de las formas de representación colectiva, y otras muchas formas conforman argumentos de peso para el inicio de un nuevo camino de fragmentación disciplinar. Ahora bien, nuestra apuesta personal es que el concepto de cultura no tiene que desaparecer, sino que, contando con él, se nos ofrece una tercera alternativa. Argumentos para este camino creemos que tampoco faltan.

²⁹ AUGÉ, M. (2007): Opus cit. pág. 62.

A pesar de las reticencias que algunos investigadores sociales manifiestan sobre su uso, lo cierto es que consideramos que continúa siendo la palabra más útil que tenemos para tratar de comprender esa extraña capacidad que los seres humanos poseemos para inventar, poner en juego y transmitir un conjunto de pautas que nos permiten mantener desarrollar nuestras vidas conjuntamente.

Creemos además que esto no debe de hacerse a cualquier precio, sino que hay que mantenerse activo y vigilante, ya que los antropólogos han de convertirse en los guardianes del término, en un momento en el que la demanda de especialistas sobre la diversidad cultural va en aumento con la intención de evitar lo que el filósofo eslovaco Zizek llama "la dimensión tóxica de la sociabilidad".

*"...De manera que el objetivo final de cualquiera de las normas que rigen las relaciones personales es poner en cuarentena o, por lo menos neutralizar y contener esa dimensión tóxica, reducir al vecino a la condición de prójimo."*³⁰

Para llevar a cabo esta tarea no hay que considerar la palabra en posesión, sino considerarla como algo abierto a un debate que podrá ir reformulando el término, pero manteniendo siempre una cierta autoridad intelectual para desvelar los argumentos débiles y los supuestos no fundamentados, y declarar el mal uso y la apropiación indebida. Una vez tenidos en cuenta estos presupuestos conviene no olvidar la importancia de una tradición que el término soporta. Así, junto a lecturas negativistas como la que plantea Kuper al insistir en la indistinguible relación entre cultura y poder, también asume lecturas claramente positivas para el entendimiento y la convivencia humana procedentes del enorme esfuerzo llevado a cabo en los años 50 para el desmantelamiento y superación de la idea de raza. Ahí nació, bajo nuestro modo de ver, en la historia de la antropología una moderna idea de cultura que ha de ser conversada y valorada.

Renunciar, por tanto, al término supone dejar de lado esta parte positiva que se ha ido configurando a partir de múltiples ideas y pensamientos, y a través de miles de horas de observación y descripción en los lugares del trabajo de campo. Como afirma el profesor

³⁰ Ver: ZIZEK, S.: "Barbarie con rostro humano" en: **El país**, 23-10-2010.

Díaz de Rada, *"sustituir la palabra cultura por otra, supone sacrificar lo mejor del saber acumulado"*.³¹

Para llevar a cabo esta tarea no está de más pensar que podemos sacar provecho de lo que ya se ha dicho sobre la cultura, y a partir de aquí avanzar un poco más y abordar los problemas contemporáneos. Por tal motivo nuestra hoja de ruta tiene como objetivo inicial transitar los pasillos del laberinto que la tradición antropológica ha marcado teniendo en cuenta la relación establecida entre la práctica antropológica y las distintas formulaciones de una idea de cultura operativa para dicha práctica. Podríamos preguntar qué es antes y qué viene a continuación, pero dicha pregunta no nos ayuda a salir del laberinto, sino que nos introduce mucho más en él. Ambas tareas, la práctica y el pensamiento sobre la misma se han correlacionado mutuamente, y lo siguen haciendo tal y como veremos expuesto en las variadas veredas de este laberinto metafórico. Pretendemos salir, no sabemos si por el camino correcto, pero no es nuestra intención mantenernos en él más que el tiempo imprescindible para acercarnos entonces a la realidad social desde una perspectiva comparativa.

Sin más demora transitemos pues por el laberinto de la cultura.

³¹ DIAZ DE RADA, A. (2010): *Cultura, antropología y otras tonterías*. Trotta, Madrid.

Capítulo 2. Capítulo segundo: Los pasillos del laberinto.

2.1 Delimitación del concepto a través de las distintas ciencias: La cultura objetiva.

"Un carro con ruedas radiadas no sólo lleva grano u otras mercancías de un lugar a otro, lleva la brillante idea de un carro con ruedas radiadas de una mente a otra".

Daniel Dennett. La conciencia explicada.

2.1.1 Las ciencias del comportamiento y la teoría memética de la cultura.

a) Cultura y vida natural.

Desde hace tiempo las distintas disciplinas científicas se conforman a través de categorías y conceptos que han de contribuir del modo más satisfactorio posible a la comprensión, no sólo de lo que la realidad es, sino de lo que ha sido, y de su proyección. Así mismo las ciencias pretenden también demostrar que los conceptos usados poseen una contrastada utilidad y que, mediante ellos, se adquiere algún grado de certeza que permite incluso conducir algunas parcelas del conocimiento hacia los fines deseados. En este sentido el término cultura no es prescindible para la tarea de explicar ciertas conductas humanas destacadas, así como también los efectos que esa realidad causa. En los últimos años los científicos en general han ofrecido un uso y un abuso del concepto de cultura en la aplicación de sus disciplinas, incluso algunos de ellos han propuesto la muerte intelectual del concepto, pero muy al contrario de sus pretensiones, el uso es cada vez más frecuente y más extendido.³²

³² Ver: BACHMANN-MEDICK, D. (2010): *Cultural Turns. Neuorientierungen in der Kulturwissenschaften*. Rowohlt, Hamburg.

Desentrañar esta maraña conceptual es uno de los objetivos fundamentales de este trabajo. La tesis fundamental, por tanto, es afirmar que la cultura como noción explicativa de la realidad humana desde la antropología no ha desaparecido, es más, se mantiene con un vigor muy destacado actualmente y ha sido trascendental en la historia del pensamiento antropológico.

Al analizar el desarrollo de la cultura y su poder explicativo, hay necesariamente que tomar muchas decisiones personales que han de marcar el desarrollo de la investigación. Ahora nos encontramos en uno de esos momentos. Comenzar por la ciencia biológica forma parte de un apasionamiento de corto trayecto por los resultados más cercanos de sus investigaciones. La biología forma parte necesaria e ineludible de los contenidos de la cultura humana, constituye su base e ir más allá resulta problemático, aunque siempre estimulante. Para algunos biólogos en ella se encuentra el principio y el final de la cultura y no tiene sentido ir más allá puesto que la pregunta se agota en la pura materialidad. En cambio, para otros expertos la cultura humana, sobre todo, supone un enorme salto cualitativo hacia un nuevo estadio. Los argumentos se suceden tanto en una posición como en otra, y es necesario, analizar algunas de las ideas más significativas de cada postura desde nuestra personal posición. Han destacado los estudios biológicos y etológicos en el análisis del comportamiento animal, y han demostrado que las acciones llevadas a cabo por los animales son más ricas y complejas de lo que se había creído en un principio. Estos comportamientos son enormemente variados, con distintas funciones y con desemejantes principios adaptativos, pero son, sobre todo, y a pesar de su recién descubierta complejidad, "instintivos".³³ Es muy importante no olvidar que será el concepto y la noción de "instinto" sobre la cual se sustente la concepción etológica de la

En este estudio se agrupan las variadas repercusiones que el llamado giro cultural ha tenido tanto en las distintas ciencias sociales como en las ciencias de la vida. Bajo esta idea se expone en primer lugar el giro interpretativo, el performativo, el llamado giro reflexivo o literario, el giro poscolonial, el conocido como giro de la traducción cultural o "traslational turn", el giro espacial y el icónico. La pregunta final de este estudio ha motivado el hilo conductor de gran parte de este trabajo:

"Führen die "cultural turns" zu einer Wende der Kulturwissenschaften?"

³³ La presencia de las comillas en este caso se debe a que es muy confuso el sentido del concepto "instinto". Esta sometido a múltiples interpretaciones en función de la consideración epistemológica de la que se parta, y además, se modifica constantemente en relación a los nuevos descubrimientos que se realizan.

cultura. Sin embargo, a medida que las investigaciones con animales se han ido sucediendo con éxito, se ha vuelto más complicado precisar lo instintivo en los comportamientos animales y diferenciarlo con lo aprendido. No alcanza aún el grado de complejidad y de confusión semántica al que aludimos al referirnos al concepto de cultura, pero genera actualmente, enormes desacuerdos y discrepancias entre los etólogos. Se podría decir, por tanto, que los extremos en esta cuestión se han ido abriendo, y extendiendo cada vez más. Sirva como ejemplo los estudios de variedades sorprendentes de aves en relación con su canto que actualmente se interpretan como aprendidos cuando se habían considerado siempre innatos, hasta una gran cantidad de comportamientos humanos, que se pensaba completamente aprendido y que se demuestran en la actualidad que son comportamientos biológicamente heredados de la especie.³⁴ En este sentido las nociones de cultura actuales que proceden de la antropología o de la filosofía, así como aquellas que tienen su origen en otras ciencias, han de considerar la propuesta etológica y proponer, al menos, un fructífero debate con ella.

En lo que atañe a nuestro trabajo podríamos decir que de la observación y del trabajo de los etólogos se extrae que los comportamientos se clasifican en tres categorías amplísimas y de contornos difusos. Por un lado se observan comportamientos que se transmiten por herencia biológica, y que son propios de la especie; por otro lado, se sitúan los comportamientos que se aprenden, bien en la interacción con el medio natural o bien en interacción con el medio social. Estos comportamientos aprendidos mueren con el individuo, pero pueden ser transmitidos de varias formas entre las que destacan la imitación y repetición en el seno de un grupo social. No hay que ser muy perspicaz para darse cuenta de que la transmisión mejora cuando la capacidad de necesidad de aprendizaje es mayor, y a su vez, mejora cuanto mayor sea la capacidad o necesidad de

³⁴Ver a este respecto: EIBL-EIBESFELDT, I. (1993): *Biología del comportamiento humano*, Alianza Psicología, Madrid.

También sobre este particular son importantes los artículos publicados en: *Human Ethology Bulletin*, por la International Society for Human Ethology.

En una versión más moderna de este problema se encuentran los estudios de Steven Pinker quien cuestiona las viejas fórmulas de interpretación de la naturaleza humana, así como la radical separación entre la biología y la cultura. Ver. PINKER, S. (2003): *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Paidós, Barcelona. Son especialmente interesantes las pp. 101-119.

vivir en sociedad.³⁵ Y por último, se sitúan los comportamientos innovadores, nuevos, creativos, que son estudiados, sobre todo por la psicología, y que tienen su raíz en la imaginación y en la creatividad y que están estrechamente unidos a la existencia de la conciencia.

A pesar de los avances realizados sobre las formas de actuación aprendidas, en los animales suelen mantenerse como conductas que pertenecen a la especie, si bien, entre algunos grupos de mamíferos superiores se consideran como propios del grupo en el que viven. De modo que si ya tenemos variabilidad en el comportamiento dentro de un mismo grupo de mamíferos superiores, podríamos establecer un paralelismo con la cultura humana. Este es el principio que defienden los etólogos, al hablar de un modo científicamente legítimo de cultura animal. En este sentido presentan además una relación estrecha con las tradicionales definiciones antropológicas.

Este es el marco adecuado para situar un fructífero debate sobre las diferencias y semejanzas entre la cultura animal y la cultura humana. Es más, incluso un debate tal afecta de un modo decidido a la legitimidad del uso del término cultura para referirnos a cualquier realidad que no sea específicamente humana. En este sentido cabe señalar dos posturas claramente contrapuestas como son, por un lado, la que considera que sólo existe entre ellos una diferencia de carácter gradual,³⁶ y los que consideran que la diferencia, más que gradual ha de ser cualitativa, de naturaleza. En esta visión de la cuestión se considera que existe un salto radical, sin retorno entre el comportamiento animal y el comportamiento humano, y que no se pueden identificar. Por lo tanto no legitiman el uso del término "cultura" para los comportamientos animales, independientemente de su modo de transmisión o de adquisición. Esta última posición ha sido representada tradicionalmente por la mayoría de los antropólogos culturales, así

³⁵En este sentido hay que tener en cuenta la hipótesis de: CARRITHERS, M. (1995): *¿Por qué los humanos tenemos culturas?*, Editorial Alianza, Madrid.

Según la hipótesis desarrollada por Carrithers la capacidad de interacción social que los humanos tenemos es la causa fundamental de la aparición de la cultura como peculiar sistema de adaptación al medio, así como también como motor fundamental del cambio social y del continuo proceso de innovación técnica y tecnológica de la sociedad.

³⁶En este contexto hay que situar a la mayoría de los psicólogos evolucionistas, de los etólogos, y de antropólogos de orientación biologicista, así como también a algunos filósofos de la cultura, como es el caso de Jesús Mosterín y de Gustavo Bueno.

como por los filósofos de la cultura. Puesto que ya nos ocuparemos detenidamente de la segunda consideración sobre la cultura, analicemos de un modo más concreto los pilares básicos en los que se asienta la consideración de la cultura como un elemento que los humanos compartimos con algunos animales.

Parece que, en este caso, la diferencia entre la cultura animal y la humana se sitúa exclusivamente en el peso de proporción de la cultura extrasomática en el desarrollo, o en otros casos, radica en el peso de la parte intrasomática. En cualquier caso, esto es demasiado general, como casi todo lo que se refiere a la cultura. En opinión del profesor Gustavo Bueno, lo nuevo de la cultura humana es su carácter normativo, así como también la dimensión acumulativa e histórica a lo largo de múltiples generaciones. En su consideración sobre las especificaciones se olvida el profesor Bueno del modo de transmisión de la información cultural, algo que a nosotros nos parece especialmente significativo. En este sentido la transmisión de información por medio de símbolos confiere a los humanos una enorme diferencia adaptativa con el resto de los seres vivos. Esta diferencia nos parece determinante en el momento de definir la cultura, que será cultura simbólica, como uno de los rasgos más destacados. Por tal motivo, nuestro estudio, tanto en su parte teórica como en su parte práctica girará en torno al papel de los símbolos y de su interpretación, así como de su importancia en los procesos de reasignación de sentido, de cambio cultural y de negociación identitaria.

b) La configuración sociobiológica de Wilson.

Bajo la pretensión de explicar del modo más certero posible la conducta humana se ha producido, sobre todo, a partir de los años setenta un intento de análisis de los asuntos humanos bajo conceptos y teorías procedentes del pensamiento evolutivo. Este proyecto del que forman parte numerosos investigadores ha conseguido destacadas aportaciones en el intento de fundamentar biológicamente las ciencias sociales. Un caso de gran importancia es la sociobiología que ha desarrollado una idea novedosa de interpretar la cultura humana. Nace y crece al amparo de la etología y de sus éxitos, pero Wilson, su principal promotor, trata de un modo más equilibrado de establecer una síntesis entre todos los ámbitos que afectan a los seres humanos. Intenta fusionar de modo creativo la

zoología de los invertebrados y vertebrados con la biología de poblaciones.³⁷ Wilson ha ido perfilando sus pensamientos en las distintas publicaciones a lo largo de casi veinticinco años, pero se observa en sus últimos ensayos una suavización de sus afirmaciones más radicales de la primera época. La sociobiología ha sido objeto de filias y de fobias desde el primer momento sin una reflexión más pausada sobre sus ideas más determinantes y sus aportaciones a una ciencia de la cultura. Se diferencia, en primer lugar de la etología en algunos aspectos fundamentales. En principio la sociobiología es un proyecto o programa de investigación, todavía no demostrado ni satisfecho según el cual la cultura humana forma parte de una síntesis que englobaría a las ciencias sociales más relevantes y a las biológicas en la explicación de las pautas de humanas de la conducta social. Por otro lado, la síntesis de todos los aspectos de la conducta social no implica determinismo genético o instintivo como el que se muestra en algunas explicaciones puramente etológicas.

La ciencia sociobiológica, en términos generales considera que la cultura es un elemento más del comportamiento social, y como tal no le concede una autonomía en su análisis. Se somete a la hipótesis central de la teoría según la cual cualquier tipo de acto social, sea humano o animal expresa una tendencia a dejar el mayor número posible de descendientes. De este modo, cualquier acción social escaparía al control consciente de los individuos y estaría regulada por una fuerza oculta genética. Con el paso del tiempo y la aparición de distintas investigaciones la sociobiología ha intentado moderar su discurso buscando una síntesis que explique del modo más plausible posible la relación entre genes, cultura y comportamiento humano.³⁸

Wilson y Lumsden han intentado un acercamiento a esta explicación mediante la creación del concepto de "culturgen". También Dawkins y, sobre todo Blackmore lo han intentado también a su modo con el desarrollo de la teoría memética que exponemos a continuación. Para estos autores la cultura es fruto también de una evolución que se relaciona al mismo tiempo con la evolución orgánica o genética. En este proceso evolutivo permanece una unidad básica que cambia y sobre la que actúan los genes y que recibe el nombre de culturgen. Este elemento básico se contempla como un conjunto relativamente uniforme de artefactos, conductas o mentifactos. Es decir, construcciones mentales con

³⁷Ver: GRASA, R. (1986): *El Evolucionismo, de Darwin a la sociobiología*. Cincel, Madrid, pág. 113.

³⁸ Un ejemplo de esta síntesis que inagura caminos nuevos es el libro de Wilson publicado en 1999 sobre la conciliación de la biología y la cultura.

poca o nula correspondencia directa con la realidad.³⁹ Los rasgos que caracterizan al culturgen se corresponden analógicamente con los que biológicamente definen al gen, pero jamás se especifica el modo cómo se transmiten, dejando con ello, una importante laguna abierta en la explicación de la conducta humana.

c) La teoría memética de la cultura.

Podríamos considerar a la llamada teoría memética de la cultura el eslabón final de esta cadena que se inició en la etología y que culmina, de momento, en esta peculiar visión del ser humano. Las ideas principales han tenido un eco inesperado y han traspasado el ámbito del evolucionismo o de la biología evolutiva para formar parte de otras disciplinas que se ocupan de fenómenos culturales.⁴⁰

En el momento de gestación de la disciplina allá por los años ochenta no pretendió en modo alguno una teoría general de la cultura humana, sino que intentó fundamentalmente explicar el desarrollo de la mente humana a través de las distintas formas de transmisión de la información cultural. De tal modo que en este proceso de transmisión hay una unidad básica, indivisible que denominan "meme", que ha sido usada sobre todo por biólogos y psicólogos evolucionistas hasta convertirse en el eje principal de una teoría general de la cultura de la mano de los estudios de Susan Blackmore, la principal defensora y promotora de esta teoría.⁴¹ Se basa sobre todo en el establecimiento de una comparación "sui generis" entre el concepto de gen, aplicado a la biología y el concepto de meme, aplicado a la realidad cultural. En este sentido se pueden extraer algunas conclusiones introductorias a la teoría, como son que el punto de partida para definir y entender cualquier cultura, y lo que es, en términos generales, parte de la

³⁹ Ver: LUMSDEN, CH. y WILSON, E. O. (1981): *Genes, Mind and Culture: the Coevolutionary Process*. Harvard University Press, Harvard, pág. 182.

⁴⁰ Tal es el caso del biólogo Dawkins, el inventor del término "meme"; del filósofo y neurocientífico D. Dennett y la obra del filósofo de la ciencia Jesús Mosterín, ya que ellos tratan en sus respectivos estudios y ensayos del término "meme" y contribuyen a la formación de esta novedosa teoría de la cultura.

⁴¹ A pesar de que son numerosos los artículos que ha publicado sobre los memes y la teoría memética, su ensayo más importante a nuestro juicio es: BLACKMORE, S. (2000): *La máquina de los memes*. Paidós, Barcelona.

evolución y del natural proceso de cambio cultural. Además la evolución cultural, entendido como algo consustancial o natural es debida, sobre todo, a la transmisión por imitación. En algunas ocasiones se lleva a cabo de modo preciso y entonces se aprende, sin embargo es frecuente la deformación en el proceso de transmisión. En ese caso es imperfecta y se produce la novedad y el cambio.

La antropología de Blackmore parte, al modo clásico, de la consideración de los humanos como seres específicos y especiales dentro de la biodiversidad natural. Las primeras palabras que abren su teoría memética describen la rareza, y, al mismo tiempo superioridad de la especie humana. En este sentido, y también de forma poco novedosa, busca el elemento, el rasgo o la capacidad que nos hace especiales. En esta ansiada búsqueda analiza los aspectos que nos hacen especiales. Entre ellos analiza la inteligencia y la conciencia como rasgos diferenciadores en el proceso humanizador, pero ambas facultades resultan, desde el punto de vista científico muy confusas, y no sirven, por lo tanto, como pilar determinante de nuestra especie.⁴² Desecha, por tanto, la inteligencia y la conciencia como los elementos claves de la cultura humana, y opta por la imitación, aunque no deja claro que este concepto no tenga, al menos tanta ambigüedad como los anteriores, aunque exige una precisión conceptual.⁴³ Unida a la idea de imitación se encuentra la replicación. De la misma forma que los genes en la biología se encargan de transmitir la información necesaria para la supervivencia de la especie, los memes, son los encargados de replicar y de transmitir las ideas que ellos contienen. No cabe duda que esta analogía entre el gen y el meme supone un paso demasiado arriesgado dada la diferente naturaleza de una realidad y de otra, sin embargo es uno de los pilares más sólidos de la memética. Al lado de lo comentado esta teoría sobre la cultura establece otra analogía aún más discutible, como es la consideración de que la cultura evoluciona, y lo hace gradualmente y con un objetivo. Del mismo modo que se habla de una evolución biológica de las especies, los representantes de la memética afirman que la cultura está en

⁴² *"¿Qué nos distingue? El postulado de esta obra sostiene que la capacidad de imitación es precisamente lo que nos distingue."* BLACKMORE, S. (2000): Opus cit, pág.30.

"Sostengo que la enorme facilidad con que imitamos es responsable de nuestra incapacidad para constatar que la imitación es, precisamente, lo que nos hace ser tan especiales." BLACKMORE, S. (2000): Opus cit, pág.31.

⁴³ *"Por esta razón deberíamos profundizar en el significado de la palabra imitación a fin de entender qué es la memética."* BLACKMORE, S. (2000): Opus cit, p.34.

constante movimiento evolutivo hacia el progreso.⁴⁴ Para reforzar esta dudosa afirmación expone como ejemplos de evolución cultural el lenguaje, la transmisión de inventos, y las ideas científicas. En estos tres grupos de ideas culturales, a su juicio, lo más importante no es la invención, ni el origen, lo más significativo es el proceso gradual de transmisión basado en la imitación y la replicación.

Aunque en los estudios sobre memética no se afirme ni se cuestione, hay una idea que no compartimos en esta visión tan estrechamente evolucionista sobre la cultura. No se precisa ni se distingue de modo claro la significativa diferencia que existe cuando se trata de sistemas culturales entre sistemas en tránsito o en un proceso de cambio, y sistemas que se encuentran en proceso de evolución. Creemos que científicamente es necesario y se puede hacer con cierta claridad la exposición de un proceso de cambio, y que es imposible el demostrar y exponer un proceso de evolución cultural. Aún así, la teoría memética de la cultura sigue generando debates y comentarios en los círculos antropológicos y sociobiológicos.⁴⁵

2.1.2 El uso del concepto de cultura en las ciencias históricas.

¿Tenemos en la actualidad los medios para constituir una antropología histórica, estructural?

J. P. Sartre.

Las ciencias históricas como disciplinas académicas que son no han sido ni son ajenas a la presencia de la cultura en su actividad y en su quehacer diario. Este enfoque culturalista se ha introducido en la investigación como un finísimo polvo de oro que ha ido

⁴⁴ "El objetivo de una teoría memética sobre evolución cultural es el de considerar los memes como replicantes por derecho propio. Esto significa que la selección memética dirige la evolución de las ideas con el objetivo de replicar memes, pero no genes, y esta es la gran diferencia que distingue a la memética de la mayoría de teorías existentes sobre la evolución cultural". BLACKMORE, S. (2000): Opus cit. p.58.

⁴⁵ Ver: AUNGER, R. (Ed.) (2001): *Darwinizing Culture. The Status of memetics as a science.* University of Cambridge, Cambridge.

calando en la interpretación de los hechos del pasado. Si bien es cierto que no toda la actividad de los historiadores ha sido impregnada por esta visión, en muchos de ellos la historia del dato y de las grandes biografías de personalidades señaladas dejaron paso a la historia social, para centrar su atención, en los últimos años, en la historia cultural.⁴⁶

Estos síntomas que se manifiestan en el uso de términos como identidad, deconstrucción, símbolo, interpretación, etc. forman parte de este movimiento descrito como el giro cultural. En las disciplinas históricas esta forma de interpretar las acciones humanas ha irrumpido con enorme fuerza en las últimas décadas, a tenor del aumento de publicaciones especializadas bajo esta perspectiva. Si se quiere entender mejor esta influencia en la disciplina hay que situarla, sin duda, en la perspectiva de otros virajes intelectuales que de pasada hemos citado ya, como el giro lingüístico, o el giro interpretativo de extensa influencia filosófica. Para ofrecer algunas ideas sobre esta novedosa relación entre la historia y la cultura cabe formular algunas preguntas que nos permitan avanzar por un campo, en el que reconocemos no ser especialistas.

En primer lugar esta presencia cada vez mayor de la cultura entre los historiadores se debe fundamentalmente a un cambio sustancial en su interés por ampliar el campo de análisis. Aunque esto no es todo; no debemos olvidar que, junto a esto, nos encontramos también en las ciencias sociales y humanas ante un replanteamiento de su quehacer que pone en cuestión la propia existencia de estas disciplinas, tal y como las habíamos conocido previamente.

En segundo lugar esta noción de la cultura aplicada a los hechos del pasado no cuenta con una definición y aplicación clara. ¿Qué significa entonces? ¿Se refieren los historiadores a la concepción antropológica de cultura? ¿Usan en sus análisis un término que se asemeja más al concepto clásico de civilización? ¿Existe entre los historiadores conciencia de las dificultades que se derivan de la historia cultural? ¿Esta historia cultural es universal, o, por el contrario tiene y ha tenido un desarrollo sólo en países no occidentales? ¿Está relacionada de algún modo con los estudios culturales? ¿Se considera una moda pasajera o bien ha conformado una forma de interpretar los hechos de pasado de un modo novedoso y sustantivo?

⁴⁶ Ver: JOYCE, P. (1998): "The return of history: Postmodernism and the politics of Academic History in Britain" en: **Past and Present**, nº 158.

Estas son algunas de las dudas que plantea la relación entre la historia y la cultura, y que trataremos de analizar con la humilde pretensión de la claridad y con la certeza de no agotar en estas líneas una problemática tal extensa.

a) Los Estudios Históricos Subalternos.

En más de una ocasión cuando un historiador trata de reflexionar en el momento presente sobre las relaciones entre historia y cultura elige una historiografía no occidental para explicar cómo se relacionan estos dos conceptos; dando a entender con ello que, desde la perspectiva occidental, esta unión no fuera pertinente o se hubiera diluido. No cabe duda, por tanto, que el desarrollo de historiografías no occidentales ha removido la estructura de la disciplina afectando, sin duda, a los propios principios de la identidad histórica.

El tratamiento de este asunto se muestra esencial en un trabajo como el que presentamos en el que analizamos el cambio cultural producido en dos localidades alejadas en el espacio pero que han compartido procesos históricos y que se ven sometidas actualmente a su inserción en escalas globales distintas.

En este apartado analizaremos, en primer lugar, la escuela histórica india denominada *Subaltern Studies* debido a la innovación y originalidad que presentan sus trabajos en relación a la materia histórica. En segundo lugar presentaremos el giro que ha acontecido en la rama histórica denominada etnohistoria. Y para finalizar pondremos de manifiesto cómo no son ajenos los propios antropólogos a la especulación sobre esta estrecha y peculiar relación entre la estructura antropológica y la historia. De estos ejemplos extraeremos las ideas más importantes de nuestra reflexión sobre este particular.⁴⁷

Las investigaciones sobre el pasado que siguen las directrices y la concepción de la historia de los Estudios Subalternos se extienden sin freno por muchos países del mundo. Comenzó de una forma intensiva, como comentamos anteriormente, en la India, pero son significativos y numerosos ya en otros lugares como en el continente africano, en China,

⁴⁷ Ver: GAVILÁN, E. (2001): "Historia subalterna. El giro culturalista en los márgenes del discurso histórico" en: LLINARES, J. B. (2001): *Filosofía de la cultura. IV Congreso Internacional de antropología filosófica*, U. de Valencia, Valencia, pp.61-79.

en Irlanda, o en Palestina; y comienzan a hacerse notar de una forma incipiente en otros muchos países despertando de este modo la reflexión teórica sobre la propia historia y su relación con la cultura.⁴⁸ De este modo se vuelve inevitable para cualquier análisis del cambio cultural un recorrido por las distintas escalas del proceso histórico al que las distintas sociedades han sido sometidas.

El origen de esta tendencia se remonta a los años setenta, si bien, desde entonces se han sucedido diversas etapas que han modificando paulatinamente el carácter y la relación entre la cultura y la historia. El punto de partida de esta corriente es la filosofía y la concepción de la historia según el punto de vista marxista, retocado con algunas modificaciones basadas en el pensamiento de Gramsci.⁴⁹ Sus representantes desde el comienzo se sitúan de un modo intelectualmente beligerante frente a la interpretación elitista de la historia de la India. Buscan un planteamiento explicativo del periodo colonial que parta de la lucha de clases. De este modo desarrollan una lectura de la historia a través de la voz y relevancia a las clases más populosas y populares, que constituyen la diferencia respecto al discurso dominante. Algunos años más tarde, mediados de los años ochenta esta corriente histórica recibe fuertes influencias de los llamados *Estudios Culturales* que cobran importancia en esta época en la antigua metrópolis, de tal modo que se introduce en la revisión del pasado el peculiar salto que realizan desde una historia social de los acontecimientos, hasta la historia cultural. Lo que fomentan con ello es la investigación sobre el peculiar modo de vida y costumbres de las antiguamente consideradas sociedades de clase a partir de un análisis marxista bajo la óptica estructural que prioriza las relaciones sociales. De este modo el concepto de cultura entra a formar parte destacada entre los términos explicativos y operativos de la nueva historia⁵⁰ y se

⁴⁸ "Los Subaltern Studies no son sólo una de las corrientes historiográficas más interesantes que existen en la actualidad por sus trabajos, por sus métodos, por sus ideas, por su dinamismo, por su originalidad, sino porque en su práctica historiográfica, y sobre todo, en la teoría desarrollada en torno a esta práctica se manifiestan con nitidez los problemas teóricos esenciales que afectan a la historia en el presente". En: Opus cit, pág 61.

⁴⁹ Ver: BLOCH, M. (1977): *Análisis marxistas y antropología social*. Anagrama, Barcelona, pp. 15-105.

⁵⁰ La concepción de la cultura que ofrecen los llamados Estudios Culturales se analizará con mayor profusión de detalles más adelante en este trabajo, concretamente en el capítulo tres, en el apartado 3.4.

aplica al estudio del campesinado en la India en su papel de principal agente de cambio social. Lo que pone de manifiesto este análisis es la consideración novedosa, por parte de los campesinos, de su papel como principal agente histórico consciente de serlo. Tal es así que una de las claves para entender el surgimiento de esta historia cultural está estrechamente relacionada con el modo cómo se adquiere tal conciencia de clase. En la historia marxista clásica eran las relaciones sociales, tanto verticales como horizontales, las que influían de modo decisivo en la formación de tal conciencia; ahora en cambio, de modo muy sugerente, tal conciencia se adquiere a través del especial y distinto modo de vida de cada una de las distintas colectividades. A través de lo que hacen y de lo piensan, por medio de lo que los antropólogos han entendido como cultura es como los colectivos han adquirido tal conciencia de clase o de diferencia. De tal manera que, en la adquisición de la conciencia de sujetos activos, que posteriormente desencadenará la praxis histórica, desempeña un papel relevante la cultura, aunque en una versión diferenciada de la concepción marxista. La primera de ellas es afirmar la autonomía relativa de la cultura frente a la economía o las condiciones materiales de vida, lo que en términos marxistas se describe como infraestructura. Y la segunda, es la consideración de la influencia sobre la acción real de algunos instrumentos ideológicos y que son categorizados como construcciones culturales; los más destacados a este respecto son: la familia, la ley, la educación, la casa, la religión, y así, algunos otros. A veces para describir esta corriente, así como la situación por ella generada se usa la metáfora del jinete que cabalga sobre dos caballos al mismo tiempo, el marxismo, por un lado, y el posmodernismo por el otro.

Este cambio obliga a modificaciones de tipo metodológico. Hay que buscar documentación diferente para elaborar una historia cultural del campesinado en la India, y las dificultades se multiplican. Hay que acudir, por tanto, a metodologías de trabajo de campo comparando situaciones del presente con situaciones del pasado e incluso leer e interpretar a contrapelo los documentos oficiales que han servido para elaborar una historia elitista. Esta forma de estudiar el pasado, que introdujo como uno de sus elementos esenciales la cultura, y que creó nuevos temas y nuevas metodologías ha dado, a partir de los años ochenta, un salto sustantivo. Han aparecido nuevos objetos de estudio, y lo subalterno y su historia han adquirido nuevos significados a partir de los

En los primeros años de relación entre los Estudios Culturales y los Estudios Subalternos destaca la obra de Thompson, sobre todo, su estudio sobre *La formación histórica de la clase obrera inglesa*.

cuales , el propio historiador, cuando analiza realidades no occidentales, se sitúa fuera del ámbito de la historiografía clásica, en situación de subalternidad, creando con ello un modelo de historiografía nueva.

Otro ejemplo, parecido, que no igual a esta corriente histórica, se puede observar en lo que se ha llamado "*historia desde abajo*" cuyos trabajos introducen también la cultura como un elemento importante que tiene que ser tenido en cuenta. Estos autores, por el contrario, cuentan con una documentación más amplia que en la visión anterior, así como también mantienen relaciones estrechas con la tradición historiográfica europea que facilita mucho su trabajo.⁵¹ El momento fundante, a nuestro juicio, de esta corriente histórica lo constituye la publicación en 1988 de un libro titulado *Selected Subaltern Studies*, editado por los historiadores Ranajit Guha y Gayatri Spivak⁵². En este estudio la corriente histórica se proyecta internacionalmente, y además va un paso más allá en el tratamiento de la cultura del pasado, vinculándola con corrientes fuertemente relativistas cuyas ideas se han gestado en las ciencias antropológicas. Esta segunda fase de la corriente, más posmoderna, y que pretende llevar a cabo, desde la teoría, una deconstrucción de la historiografía anterior escapa un tanto a nuestras pretensiones, y sus consecuencias todavía no pueden ser determinadas de modo preciso.

Para concluir con el análisis de la escuela de historia subalterna no estaría de más presentar un escueto balance de sus resultados en estos últimos años. Se percibe un avance, sobre todo en el campo de la teoría histórica, de la mano de Spivak. En este sentido el alejamiento de la vieja tendencia marxista a centrar la explicación en la narrativa de los modos de producción, daría lugar al proyecto de una teoría de la conciencia o de la cultura. A su vez existe en estos últimos trabajos un intento de

⁵¹ "Lo subalterno ya no es tanto el objeto de estudio, las denominadas clases subalternas, como la perspectiva de unos historiadores que escriben desde el mundo subalterno de la India.... El elemento que define al grupo es su propia posición subalterna. La historia se define ahora abiertamente por la posición del historiador. Es el mismo proceso que en otros ámbitos ha dado lugar a historias que han roto definitivamente con la perspectiva de una cientificidad supuestamente neutra, en la voz impersonal de la ciencia se escondía ese nosotros universal, del varón europeo, blanco, heterosexual, etc. Esta voz ha sido desplazada por la de grupos que quieren buscar en el pasado sus identidades." En: GAVILÁN, E. Opus cit, pág.67.

⁵² GUHA, R. y SPIVAK, G. (1988): *Selected subaltern studies*. Oxford University Press, Oxford, pp. 3-35 y 233-288.

identificación entre el sujeto colonial, es decir el campesino indio, y el sujeto del humanismo. Ambas realidades se someten a la interpretación y posterior crítica postestructuralista, y adoptan el "esencialismo estratégico" desde un punto de vista pragmático en los términos que describen la realidad para no refugiarse en el silencio. En este sentido son conscientes de las limitaciones y ambigüedades que presentan los términos clásicos y occidentales para expresar una historiografía distinta, pero no tienen otros y los usan, por tanto, de modo estratégico, y provisional hasta la elaboración de un corpus de términos adecuado.

En cuanto a sus resultados prácticos la valoración es ambigua. Su difusión ha sido lenta y no tan extendida como en un principio se pensó. Sin embargo, desde el punto de vista antropológico, continúa siendo una escuela de mucho interés motivado por el intento de construir una historia no occidental donde la cultura desempeña un importante papel en el devenir. Influye decisivamente en la formación y desarrollo de la identidad de estas sociedades, así como también en la forma de la conciencia de clase y de sujeto histórico activo.⁵³

b) Ethnohistoria y Cultura.

La perspectiva etnohistórica del estudio del pasado es otra de las ramas de las ciencias históricas que se relacionan de un modo directo con la noción de cultura. Los investigadores la usan y la consideran una herramienta importante para el conocimiento de lo sucedido en el tiempo pretérito. De un modo preciso el término "ethnohistoria" se usa de una forma sistemática como opción metodológica a partir de los años cuarenta y se encuentra vinculado con la investigación sobre los indios aborígenes del Nuevo Mundo, tanto de antropólogos como de historiadores americanos.⁵⁴

⁵³ Ver: ANKERSMIT, F. y KELLNER, H. (1995): *A new Philosophy of History*. Reaktion Books, Londres.

También: BONNELL, V. y HUNT, L. (1999): *Beyond the cultural turn*. University Of California Press, Los Angeles.

⁵⁴ Ver: ROS, F. (2001): "El Concepto de cultura en la historia de la ethnohistoria" en: LLINARES, J. B. (2001): *Opus cit*, pp.289-295.

De tal modo que la perspectiva etnohistórica se relaciona directamente con la investigación, al menos en el origen, de las sociedades ágrafas; en tanto que carentes de escritura y, por consiguiente sin posibilidad de documentación fijada transmitían su pasado exclusivamente a través de la tradición oral y de la cultura material, así como por medio de contenidos simbólicos. Aunque no hay que olvidar, en relación a esta cuestión, que esta introducción de la cultura en el estudio de la historia empujó a la antropología y a la historia a un trabajo más fecundo en colaboración a partir de los años cincuenta, superando con ello el tradicional divorcio existente entre las dos disciplinas.⁵⁵ Fruto de esta colaboración resulta el moderno concepto de Etnohistoria que se ha consolidado como una metodología más que como una rama de la historia o de la antropología. En este sentido, podríamos decir que la etnohistoria se ha conformado como un conjunto de procedimientos útiles en el estudio de la relación entre el pasado y el presente de una sociedad o grupo refiriéndose a la formación o cambio de valores y posturas propias que les identifican como grupo.⁵⁶

Consiste por tanto en una combinación de técnicas de historiadores y etnólogos o antropólogos para revivir el modo de construcción en el pasado de lo que permanece en el presente, y su modo de devenir. En este sentido se intenta una lectura cultural de las fuentes documentales, así como una lectura histórica y diacrónica de los elementos estructurales de la cultura o grupo estudiado. La aportación más importante de esta colaboración entre cultura e historia es la visión emic, o desde el punto de vista de los propios actores que se introduce en la explicación histórica, desconocida hasta este momento por los estudiosos del pasado. Descata esta metodología sobre todo en los estudios de sociedades en tránsito o en fuertes procesos de aculturación y permite con

⁵⁵ En el año 1954 se funda la revista **Ethnohistory** que se ocupaba a la investigación y análisis de las formas culturales de los indios cuyas peticiones ante el Estado de tipo jurídico, social y cultural hay tenido desde aquel tiempo un crecimiento muy considerable. Del mismo modo la influyente posición de Evans-Pritchard en las ciencias antropológicas y su opinión sobre la fecunda relación de ambas disciplinas representa el giro hacia un encuentro y una contribución complementaria de la antropología y la historia, fomentando la construcción de la moderna metodología etnohistórica.

⁵⁶ Si bien la definición es propia del autor de este trabajo, el punto de partida de la misma se encuentra en: IZARD, M. y BONTE, P. (1996): *Diccionario de Etnología y Antropología*, Akal, Madrid. También existen algunas referencias interesantes en: SILLS, D. (1977): *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Aguilar, Madrid.

ello reconstruir y rescatar el testimonio y la memoria de sus formas de vida y de sus procesos de cambio sociocultural. Las referencias históricas se han convertido en imprescindibles para cualquier análisis interpretativo de la cultura en un entorno dominado por la globalización. En este sentido debemos a Wolf el intento de llevar a cabo este proyecto a través de la formación un discurso de análisis cultural tendente a la superación del conocimiento local a través de la conformación de lo que algunos antropólogos contemporáneos han denominado "la gran narrativa".⁵⁷

c) Los antropólogos y la historia.

La relación entre la antropología y la historia ha estado sometida a debates constantes que han devenido, en algunos campos, en una relación de acercamiento y, en cambio, de separación en otros. Algunos autores comentan que se trata de un problema de incompatibilidad entre dos clases distintas de tiempo en el que se realiza la acción y sobre el que se investiga por un lado, los antropólogos, situados en el presente, y por el otro, los historiadores situados en el pasado. Desde otras orientaciones científicas se analiza la relación como si se tratara de un problema de tamaño del objeto de investigación. Mientras los historiadores operan con tramos grandes de tiempo y de espacio, los antropólogos se ocupan de reductos pequeños y bien delimitados. Estas dicotomías parecen no acabarse, lo vivo y lo muerto, lo oral y lo escrito, lo particular y lo general, o, como decía Lévi -Strauss, lo frío y lo caliente, lo permanente y lo histórico. Desde este punto de vista las dos disciplinas han estado sometidas a una desconfianza mutua.⁵⁸

A pesar de todo esto hay en las dos disciplinas algo esencial y que las pone en relación y las une. Consideramos que es la preocupación que las dos tienen por "los otros", bien sea en el tiempo o en el espacio. Esto les concede una cierta "afinidad electiva" que hay que aprovechar intelectualmente. En algunos temas ya se han coordinado para trabajar juntas las dos disciplinas, como, por ejemplo, es el tema acerca de la construcción simbólica del estado, los estudios subalternos o la etnohistoria, pero un

⁵⁷ MORENO, P. (2011): *El bosque de las gracias y sus pasatiempos. Raíces de la antropología económica*. Trotta, Madrid, pp. 159 y ss.

⁵⁸ Ver: GEERTZ, Cl. (1992): "Historia y antropología" en: **Revista de Occidente**, nº137, pág.56.

buen número de antropólogos e historiadores reclaman, y nosotros con ellos, otros muchos lugares de relación y de colaboración.

La consecución de niveles deseados de colaboración no ha sido tarea fácil puesto que, algunas de las perspectivas sobre la cultura, se han mostrado inflexiblemente anti-históricas. Las dos grandes escuelas, como han sido, el funcionalismo y el estructuralismo han rechazado el diálogo permanente con la historia, en gran medida, porque han trabajado sobre sociedades pequeñas que eran representadas como un oasis inmovilista, y los resultados de sus investigaciones sobre estas microsociedades se han generalizado. Bajo esta perspectiva pueden entenderse las razones por las cuales Lewis, en una conferencia sobre antropología e historia, culpaba a la antropología anglosajona de anti-histórica por haber dedicado sus estudios al continente africano, lleno de sociedades sin referencias históricas. Menos mal que, poco después, se pudo demostrar que el carácter de sociedades antihistóricas era sólo aparente, y no real. La aparición de conflictos armados o tribales en estas sociedades reabrió el debate y otorgó memoria histórica a estas microsociedades.⁵⁹

El propio Radcliffe-Brown consideraba a ambas ciencias opuestas debido a su propia naturaleza y sin posibilidad alguna de conexión. Por suerte para la idea dinámica de la cultura el tiempo comenzó a ser considerado como un elemento valiosísimo en la descripción, elaboración y transmisión cultural. El giro hacia el encuentro, como hemos comentado ya anteriormente tuvo lugar en los años 50 gracias a Evans-Pritchard, quien fomentó, con sus escritos, un desbloqueo de esta relación interdisciplinar.⁶⁰

Algunos años más tarde el pensamiento estructuralista de Lévi- Strauss impregna el pensamiento francés, y vuelve a enfatizar, de nuevo, el ahistoricismo de las sociedades primitivas.⁶¹ Esta forma de entender la cultura basada en principios opuestos por parte del antropólogo francés ha dominado el discurso antropológico, aunque ha de ser matizada, como se ha puesto recientemente de manifiesto por parte del profesor Espina Barrio.⁶²

⁵⁹ LEWIS, I. (coord.) (1968): *Historia y antropología*, Seix Barral, Barcelona.

⁶⁰ Ver: EVANS-PRICHARD, E. E. (1961): *Ensayos de antropología social*. Siglo XXI, Madrid.

⁶¹ Ver: GONZALEZ ALCANTUD, J. A. (1992): "Historia y Antropología" en: **Gazeta de Antropología**, nº 9, Marzo, pp. 34-42.

Ver también: HALL, E. T. (1976): *Más allá de la cultura*, G. Gili, Barcelona.

FERRARITTI, M. (1991): *La historia y lo cotidiano*, Península, Barcelona.

⁶² ESPINA, A. (2009): " Lévi-Strauss: el último moderno y el primer posmoderno" en: **El genio**

De cualquier modo, en los años 70, y, motivado también por algunas obras del propio pensador francés como ha puesto el profesor Espina de manifiesto fue creciendo la necesidad de la interpretación de una acción motivada y modelada por lo cultural. Es la reapertura posmoderna del debate.

Cinco son, a nuestro juicio, los lugares comunes sobre los cuales la relación amistosa de las dos disciplinas es fundamental. El primero de ellos el campo del poder, y el estudio sobre los mecanismos de simbolización y de ritualización que se desarrollan en los procesos de legitimidad de la autoridad. Tal vez la antropología, al ser una disciplina que nace al amparo del colonialismo, no ha desarrollado lo suficiente sus capacidades en torno a este tema, pero hay que retomar el interés por la antropología política, en una vinculación estrechísima con la historia, ampliar los estudios de Maine, Lowie o de Leach, autores de una especial significación y muy valorados en esta dirección.

En segundo lugar es necesaria una reflexión conjunta entre la historia y la antropología en el tema del nacionalismo, y en el tema de la formación y desarrollo de los estados descolonizados en los años sesenta. En esta dirección Geertz ha desarrollado parte de sus investigaciones, pero no son lo suficientemente ilustrativas. En momentos de importantes transformaciones en torno a la soberanía, y de creciente importancia de la etnicidad, sería conveniente mayor profundización en este sentido.

El tercero de los campos de relación pasa por el estudio de la cotidianidad, tal vez, convertido en único foco por la antropología y no en la misma medida por parte de la disciplina histórica. Desde este punto de vista, la historia oral desempeña un importante papel, así como la nueva metodología de análisis cultural cada vez con mayor interés en la antropología como son las historias de vida.⁶³

Otro campo de convergencia es el referido al conflicto, y al análisis de los procesos de cambio, tanto social como cultural. El conflicto, entendido como el momento en el que

maligno, nº 4, Marzo.

⁶³ Ver: FESTINGER, K. y KATZ, D. (1979): *Los métodos de análisis en las ciencias sociales*. Paidós, Buenos Aires.

BALAN, J. (Coord) (1974): *Las historias de vida en ciencias sociales: teoría y práctica*. Nueva Visión, Buenos Aires.

PUJADAS, J. J. (1992): *El método biográfico: el uso de las historias de vida en las ciencias sociales*, CIS, Madrid.

se rompe el orden social y cultural establecido, no ha sido objeto de estudios comunes de las dos disciplinas de una forma generalizada. Por supuesto que hay algunas excepciones que corroboran esta ausencia. Una de ellas, muy significativa en la antropología española, es la investigación del profesor Luque Baena.⁶⁴

Y, en último lugar conviene citar cómo la reflexión metodológica iniciada y el debate sobre la objetividad y la subjetividad afecta por igual a las dos disciplinas, de modo que, las aportaciones tanto de una como de otra pueden ser fecundamente compartidas. Para un análisis completo de un fenómeno cultural se pueden seguir, en primer lugar, la perspectiva del presente, a través de una etnografía detallada, después una visión histórica del fenómeno para concluir con un análisis antropológico comparado interpretativo final.⁶⁵

En los últimos tiempos la antropología ha ofrecido unas indicaciones interesantes sobre este tema a través del antropólogo y profesor de la Universidad de Chicago Marschall Sahlins. A través de un ilustrativo y entretenido estudio sobre la historicidad de algunas islas del Pacífico presenta algunas pinceladas relevantes sobre el tema que nos ocupa. Su punto de partida es el intento de demostrar que hay que superar una barrera creada académicamente entre las disciplinas de la historia y la antropología. Esta barrera no responde a la realidad y es producto de la arbitrariedad científica humana cuando se trata del estudio y comprensión de las sociedades llamadas marginales o primitivas, o, como se presentan en este estudio, sociedades de refugio. Las razones tienen que ver con las siguientes afirmaciones. Según Sahlins la cultura es un todo mental, cuasi orgánico que otorga un orden significativo a la realidad de cada sociedad y de cada miembro de la misma. Es, en este sentido, como si habláramos de un barniz significativo sometido al deterioro y al cambio a través del tiempo. De tal modo, la cultura, tal y como ha sido expuesta por Sahlins a lo largo de sus numerosos ensayos se reproduce históricamente en la acción. Generalmente la acción individual no suele ser histórica, puede serlo, pero,

⁶⁴ LUQUE. E. (1991): "Amigos y enemigos: manipulaciones y estrategias en la dinámica conflictiva de un pueblo andaluz" en: LISON. C. (1991): *Antropología de los pueblos de España*. Taurus, Madrid, pp. 191-222.

⁶⁵ Este es el modo como el Profesor Carmelo Lisón Tolosana expone algunas de sus interpretaciones sobre fenómenos culturales. Ver: LISON TOLOSANA, C. "Aragón festivo: La fiesta como expresión simbólica" en: TOLOSANA, C. (1983): *Antropología social y hermeneútica*. FCE, México, pp. 43-83.

sobre todo, la historia se nutre en este caso de acciones colectivas, sociales que reproducen o transforman la cultura.⁶⁶ Por tal motivo hay que modificar la suposición y posterior afirmación de la falta de historia de las sociedades marginales. Siempre han sido sociedades con historia, de un modo o de otro, acercándose o alejándose del modelo de historia occidental, pero siempre han tenido la referencia de sus hechos sociales en el tiempo.⁶⁷

Tal dependencia entre la estructura y la historia, entre la antropología y el análisis temporal de las sociedades influye directamente en los procesos de cambio cultural. Las acciones, tanto individuales como colectivas, no se limitan a reproducir, innovan y se dejan influir de múltiples formas y maneras convirtiendo a las estructuras funcionales, en estructuras evolutivas o, cuando menos dinámicas. Ahora bien, en estos cambios, a juicio de Sahlins no se puede señalar un proceso de única dirección, la dinamicidad de estas estructuras culturales responden al principio expresado como: "*a diferentes culturas, diferentes historicidades*".

⁶⁶ Ver: SAHLINS, M. (1988): *Islas de historia. La metáfora del Capitán Cook, metáfora, antropología e historia*. Gedisa, Barcelona, pág. 9.

⁶⁷ "Lo que los antropólogos llaman estructura, las relaciones simbólicas del orden cultural, es un objeto histórico". SAHLINS, M. (1988): Opus cit, pág. 9.

2.1.3 La filosofía de la cultura.

"El hombre, al participar de las cualidades divinas, fue primeramente el único animal que honró a sus dioses y se dedicó a construir altares e imágenes de deidades; tuvo además el arte de emitir sonidos y palabras articuladas, inventó las habitaciones, el vestido, el calzado, los medios de abrigo, y los alimentos que nacen de la tierra.

Entonces Zeus preocupado al ver que nuestra especie amenazaba con desaparecer, mandó a Hermes que trajera a los hombres el pudor y la justicia, para que en las ciudades hubiera armonía y lazos creadores de amistad."

Protágoras. Platón.

Desde el comienzo del pensamiento y de la aparición de la autoconciencia los seres humanos han reflexionado sobre aquellos elementos que les hacían diferentes del resto de los seres que habitaban la tierra. La mayor parte de estas reflexiones han quedado formuladas en forma de mitos, y son permanentemente objeto de estudio. Estos primitivos mitos forman la prehistoria de la filosofía de la cultura, que presenta, a partir del siglo XX su formal carta de naturaleza ante las distintas ramas ya consolidadas de la filosofía. Es precisamente, en este momento, en el que la filosofía como disciplina milenaria toma conciencia vital e intelectual de la pluralidad de culturas existentes. Además los filósofos de la cultura perciben los modos en que los procedimientos de la razón y el lenguaje se modulan en cada una de estas culturas diferentes. De hecho, algún filósofo importante

español contemporáneo ha considerado la cultura como rasgo humano más radical y primigenio que la racionalidad, lo cual supone un importante giro culturalista en el pensamiento.⁶⁸

Habría que proponer, como pondremos de manifiesto a la largo de este capítulo, múltiples filosofías de la cultura; casi una por cada pensador sobre el tema. Si bien es cierto que la filosofía ha considerado la cultura como un conjunto de procedimientos y modos epistémicos bajo un prisma evolutivo y de progreso, más que como formas variadas de supervivencia que otorgan sentido a la vida humana. Estas formas culturales se han conformado históricamente, están sometidas al tiempo, han sido categorizadas fundamentalmente etnocéntricamente desde Occidente y con arreglo a las cuales se ha definido, identificado, y clarificado el ser humano. La filosofía presenta, por tanto una visión plenamente integradora de la cultura, pues no en vano, se ocupa fundamentalmente de la identidad humana, a diferencia de la antropología que ha estudiado de forma generalizada las particularidades y especificidades de los distintos modos de vida y de pensamiento. Y, en esta indagación sobre la humanidad se torna imprescindible la atención a las manifestaciones de su presencia activa en sus más variadas manifestaciones.

Con esta importante intención ha surgido y se mantiene con cierto vigor la disciplina conocida como "filosofía de la cultura", que presenta de modo general tres modalidades de uso en nuestro tiempo presente. La primera se concentra en la indagación de los rasgos de reflexión sobre lo que actualmente entendemos por cultura en autores del pasado. Se trata por tanto de traspasar al pasado esta categoría actual de análisis de lo real. Así se analiza la cultura y su consideración en un entorno espacio-temporal determinado; por ejemplo, en el mundo griego. O su consideración en las obras de autores individuales como Platón, o Locke, o bien del joven Hegel, o Herder, o incluso en las obras de Nietzsche. Esta corriente de la filosofía de la cultura ha conocido un espectacular desarrollo e importancia a principios del siglo XX con autores como Ortega, Dilthey, Husserl o Heidegger.

⁶⁸ De un modo más detallado se puede constatar este giro culturalista de la filosofía en: LLINARES, J. B. y SÁNCHEZ DURÁ, N. (2001): *Filosofía de la cultura*. Actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, Valencia.

Otra modalidad destacada dentro de la filosofía de la cultura es la que practica la reflexión como un acto de argumentada crítica de la cultura, de sus productos y sus manifestaciones, sobre todo, en sus dimensiones oscurantistas y opresoras. Dentro de esta variedad se encuentran los pensadores que, de una u otra manera, han continuado con el pensamiento crítico de Marx, como lo han sido los representantes de la llamada Escuela de Frankfurt.⁶⁹

La última de estas modalidades de la filosofía de la cultura, la más fecunda e interesante, desde nuestro punto de vista, trata de analizar con la metodología filosófica la esencia de la cultura, qué es, en qué se sustenta, cómo influye en los cambios históricos y sociales, qué relevancia tiene y, sobre todo, cómo contribuye a la formación de la identidad humana. Consideramos que es la línea de pensamiento que se sitúa a medio camino entre la antropología filosófica y la antropología cultural tomando referencias constantes de cada una de las dos disciplinas. El desarrollo de esta corriente comenzó en Alemania, y, a partir de los años 90 ha tenido una fuerte implantación en nuestro país con una notable producción ensayística: baste recordar aquí los trabajos de Javier San Martín, Jesús Mosterín, Carlos París, José Antonio Pérez Tapias, Gustavo Bueno, y David Sobrevilla que, siguiendo el orden cronológico de publicación de sus principales escritos analizaremos a continuación.

a) La cultura como información. Jesús Mosterín.

Jesús Mosterín, al igual que el resto de filósofos que comentaremos en este apartado no ha comenzado a interesarse por la cultura sólo en los últimos años, sino que parece que el interés surge a raíz del estudio de la obra de K. Popper, tal y como él mismo señala en alguno de sus artículos iniciales.⁷⁰

⁶⁹ Ver: HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W. (1994): *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta, Madrid.

BENJAMIN, W. (1989): *Tesis de la filosofía de la Historia. Discursos Interrumpidos I*. Taurus, Buenos Aires.

HORKHEIMER, M. (1973): *Crítica de la razón instrumental*. Sur, Buenos Aires.

⁷⁰ Ver: MOSTERÍN, J. (1985): "Popper y el mundo de la cultura" en: **Enrahonar**, nº11, pp.37-42.

Ver también el artículo titulado "la cultura como información" en: SANMARTÍN, J. (1986) (Ed.): *La sociedad naturalizada. Genética y cultura*. Tirant lo Blanch, Valencia.

Nos ha parecido pertinente la exposición inicial de la teoría de la cultura de Jesús Mosterín ya que enlaza, desde nuestro punto de vista, de un modo coherente y preciso con las visiones más biológicas de la cultura, intentando, ir un paso más allá en la consideración del comportamiento humano. A través de algunos artículos iniciales va gestando una particular manera de interpretar la cultura que culminará en el importante estudio de 1993 titulado *La filosofía de la cultura*.⁷¹

Si desde el ámbito de la ciencia biológica y de la sociobiología se analiza la cultura unida de una manera intrínseca a los procesos evolutivos y a la adaptación, la importante aportación de Mosterín se refiere a la consideración de la cultura como información. Por tanto, en la clasificación y consideración de las distintas clases de producción y transmisión de información se encuentra la clave para explicar lo que entendemos por cultura. Ahora bien, como aparece de una forma nítida en sus presupuestos, la información no es algo exclusivamente humano, se produce entre animales no homínidos, entre homínidos no humanos y también entre humanos desarrollando distintas clases de cultura, aunque al fin y al cabo cultura en todos los casos.

Una vez determinado que la cultura aparece en estos tres niveles, Mosterín infiere, por tanto, que la cultura no es algo estrictamente humano y que la presencia de los distintos rasgos culturales se encuentra en clara sintonía con algunos elementos de la teoría memética que hemos descrito y comentado anteriormente. Al lado de estas consideraciones cabe destacar su vez la idea de que la cultura no sólo es una idea, sino que es una realidad que motiva la conducta de los seres vivos y que se encuentra llena de contenidos que varían desde lo puramente etológico hasta lo práctico y valorativo. En esta particular visión de la cultura destacaríamos tres ideas importantes que comentaremos con más detenimiento: la primera de ellas se encuentra relacionada con la concepción informacional de la cultura, idea característica de su pensamiento; la segunda se refiere a la completa clasificación de los más importantes rasgos culturales; y la tercera se encuentra relacionada con el tratamiento que concede el autor a los contenidos de la cultura.

Como experto en filosofía de la ciencia valora de un modo destacado el hecho biológico de cada vida humana, muestra la excepcionalidad de este proceso que parece superar el desorden de la naturaleza impuesto por la segunda ley de la termodinámica.

⁷¹ MOSTERÍN, J. (1993): *Filosofía de la cultura*. Alianza, Madrid.

Hay argumentos sólidos para considerar que el mantenimiento de cada vida se produce a base de detectar, procesar, almacenar y usar información. De este modo la información es el elemento determinante que permite la supervivencia y la reproducción social. En este sentido Mosterín insiste en que la producción de información, el tratamiento de la misma y su comprensión es el eslabón que vincula las consideraciones biológicas, y las más filosóficas o antropológicas. Ahora bien, esto no hubiera sido posible sin la emergencia evolutiva de los dos grandes sistemas que poseemos para procesar información, el genoma, por un lado, y el cerebro, por otro.⁷² La cultura, en este sentido está íntimamente relacionada con el cerebro, de hecho, considera que la cultura es la información que se transmite entre cerebros, es decir, por aprendizaje social. Este es uno de los rasgos distintivos de la cultura, a diferencia de otras informaciones que poseemos y que son heredadas genéticamente y que tradicionalmente en el ámbito de la filosofía se han considerado como la "natura" o "naturaleza de las cosas".

Esta caracterización no estaría completa sin precisar qué entendemos, antropológica y filosóficamente, por información y en qué consiste el aprendizaje social. La información es caracterizada como algo inmaterial que requiere para que exista y sea transmitida una forma que se convierta en su portadora. No hay información, por tanto, sin forma, y estas estructuras portadoras de información se les considera señales. El grado de significación y el carácter arbitrario de las señales les convierte en símbolos, que son los verdaderos portadores de significado, como bien ha sido señalado a través de la antropología simbólica. Sin embargo no hay una aclaración pertinente sobre el sentido y la semántica del símbolo en la obra de Mosterín. Bajo tales presupuestos comentados para este autor el estudio de la cultura y su caracterización se resume en la elaboración de una teoría de la información.⁷³ Ahora bien, se habla de información en tres sentidos distintos. Por un lado, aquel sentido que entiende la información como si se tratara de una mera forma o estructura, es lo que conocemos como información sintáctica; por otro lado, de un

⁷² "El genoma procesa la información de un modo extraordinariamente lento, pero es sumamente fiable como mecanismo de transmisión y almacenamiento. El cerebro procesa la información de un modo incomparablemente más rápido, aunque es menos fiable y eficiente en su transmisión y almacenamiento." en: MOSTERÍN, J. (1993): Opus cit, pág 16.

⁷³ A este respecto es significativa la deuda intelectual de Mosterín hacia las siguientes obras: NAUTA, D. (1972): *The meaning of information*. Mouton, London.

modo más complejo se encuentra la información que establece ya una correlación entre la señal y el receptor, lo que conocemos como información semántica, y, por último e íntimamente relacionada con la información semántica se encuentra la información pragmática, que presenta como particularidad su capacidad de afectar al receptor y de modificar o regir de algún modo su comportamiento.

Esta forma de entender la cultura como información tiene un reflejo nítido en la reflexión que algunos antropólogos culturales han llevado a cabo en su deseo por comprender la acción humana. Así han entendido, en algunos contextos teóricos, que el conjunto de rasgos culturales se expresaba en reglas conformando una estructura que condiciona cualquiera acción individual o grupal. Sin embargo otros, como analizaremos posteriormente, han reclamado, de forma similar a la idea de una información semántica, una explicación en la que el significado o el sentido determine el curso de la acción humana. En última instancia, y también en determinados contextos teóricos, se ha elaborado una relación estrecha, cercana, entre la idea pragmática de la información y la cultura en un sentido antropológico concebida como sujeta a la agencia concreta, y dependiente de cada contexto particular.

Sin que la información sintáctica o semántica carezca de interés la más importante, desde el punto de vista de la evolución humana es, para Mosterín, la información pragmática. Esta se manifiesta de tres modos diferentes.⁷⁴ Información descriptiva, información práctica e información valorativa. Para este autor la cultura agrupa estos tres aspectos, contiene un saber teórico que consiste en agrupar, clasificar, y recordar datos que sirvan para describir el pasado y el presente, y saber, sobre todo, qué pasa, y qué ha pasado. Para todas aquellas lagunas de la memoria el conocimiento lo aportan los mitos. Pero además la cultura se compone de una parte práctica y técnica que es fundamental para el proceso de cambio cultural, y para la evolución humana. Esta consiste en el conocimiento de instrucciones, y de posibles habilidades en la transformación de los elementos naturales. Por último no hay que olvidar que la cultura se compone también de información evaluativa sobre la realidad que muestra y transmite preferencias, valores, fines, metas, utopías, deseos, anhelos, odios, malestares, etc. La cultura, por tanto, es la información producida de estos tres tipos. Ahora bien, si esto es importante no lo es menos la pregunta sobre cómo se adquiere esta información, ya que en este proceso y en

⁷⁴ Ver: MOSTERÍN, J. (1993): *Filosofía de la cultura*. Alianza, Madrid, pág. 25.

su comprensión aparecen las bases del cambio cultural. Entre todos los modos posibles de transmisión Mosterín opta en los humanos por el aprendizaje.⁷⁵

Pero este proceso es descrito como doble. En buena medida el aprendizaje como transmisión de conocimientos se realiza individual y colectivamente. Cualquier individuo tiene la capacidad de aprender por sí mismo y, al mismo tiempo, de forma consciente o no, aprender a través de las formas institucionalizadas de la sociedad en la que el sujeto se encuentra incrustado, y a la que pertenece. Por tal motivo, es necesario distinguir con claridad el aprendizaje individual que depende de la experiencia individual con el aprendizaje social que es lo que forma la cultura y que es su base. Esta forma de aprendizaje social, a juicio de Mosterín, presenta una especial ventaja respecto al individual como es que permite que el resto del grupo se beneficie del especial ingenio de los que destacan por su capacidad para crear o imaginar. De todos los aprendizajes sociales posibles, destaca el aprendizaje por imitación o por observación de la conducta de otro miembro de la misma especie, aunque hay que tener en cuenta, para entender la cultura, los aprendizajes por enseñanza que tan importantes resultan en las sociedades complejas, así como los aprendizajes por asimilación.

La cultura se forma a partir de experiencias individuales, y modos de adaptación particulares que son transmitidos, y al serlo devienen cultura. Junto a estas experiencias que son comunicables existen muchas otras experiencias de vida que no son comunicables y que quedan por siempre en el acervo personal de cada individuo.⁷⁶ Esta información que se transmite y se acumula se convierte, poco a poco, en tradición. Para concluir Mosterín

⁷⁵ *"El aprendizaje es el proceso mediante el cual la información no hereditaria es adquirida por el organismo y almacenada en su memoria a largo plazo de tal modo que pueda ser recuperada".* MOSTERÍN, J. (1993): Opus cit, pág 28.

Aunque como veremos en el apartado dedicado al cambio cultural, no toda la información se mantiene estable, o es recuperada de modo preciso, hay múltiples transformaciones, y "ruidos" en el proceso que conducen a elementos nuevos que generan cambios.

⁷⁶ *"Las peculiaridades individuales no pueden clasificarse como parte de la cultura, ya que no se comparten con otros miembros de la sociedad.....Siempre hay un individuo en la comunidad que descubre, inventa, o adapta una cosa nueva antes que los demás, cosa que habrá que considerar como parte de la cultura tan pronto como haya sido transmitida y sea compartida aunque sólo sea por otro individuo de la sociedad."* Ver: LINTON, R. (1942): *Estudio del hombre*. Fondo de Cultura Económica, México.

asume como un acuerdo de mínimos en relación a los rasgos básicos de la cultura. Estos elementos básicos son: en primer lugar que su contenido se defina como información; en segundo lugar que sea transmitida o comunicable del modo que sea, bien a través del lenguaje, de la acción ritual o de la expresión simbólica y, por último, que sea recibida a través del mecanismo descrito como aprendizaje social.⁷⁷

Junto al mencionado estatuto de mínimos, el autor contribuye, a nuestro juicio, con una aportación significativa a la teoría de la cultura al reflexionar acerca de la naturaleza de los rasgos culturales. Para ello toma de nuevo la referencia a la información transmitida por los genes y compara ambas realidades. Mosterín observa las similitudes que existen entre los genes como portadores de una cierta información y los memes, que sirven para designar las unidades de transmisión cultural o imitativa tal y como fueron expuestos por Dawkins en 1976.⁷⁸ En este sentido se suma a la comparación ya expuesta por parte de la teoría memética de la cultura, adoptando un matiz propio al dotar a la cultura de los rasgos aportados por la teoría de la información, lo que conocemos en términos más sencillos como la concepción informacional de la cultura.

La comparación estrecha entre los genes y los memes se lleva a cabo en relación a las siguientes cuestiones: en primer lugar en cuanto a su posibilidad de división y de descripción en unidades más pequeñas, también en lo que a su transmisión respecta; ambos, genes y memes, son portadores de una información que puede ser reproducida en el transvase. A su vez lo que no es transmitido se pierde, y lo comunicado pasa a formar parte de un acervo cultural común, similar a lo que ocurre en el ámbito de la genética, si tomamos como referencia directa lo que afecta a la genética de poblaciones. Todos estos elementos que, a juicio de Mosterín, son comunes entre los genes y los memes aportan una finalidad a los procesos de transmisión de la información. Pueden ser leídos en clave teleológica y, de este modo, es posible entonces hablar de una evolución cultural, tal y como lo ha expresado Leslie White y sus discípulos neoevolucionistas contemporáneos.⁷⁹

⁷⁷ Ver: MOSTERÍN, J. (1993): Opus cit, pág 32.

⁷⁸ Las unidades de cultura o rasgos culturales, llamados memes por Dawkins han recibido también otras denominaciones que no han terminado de afianzarse en el estudio de la cultura, algunos ejemplos son los nombres de "*cultural instructions*" utilizado por Cloak y de "*culturalgens*" por Lumsdem y Wilson. Resulta más cómodo el uso del término "meme" en relación a su parecido lingüístico con el término gen. Ver: MOSTERÍN, J. (1993): Opus cit, pág 76.

⁷⁹ Dos de las referencias más importantes en cuanto a esta tendencia neoevolucionista se refiere

Es importante la distinción que establece el filósofo de la ciencia Jesús Mosterín entre el meme, como unidad de información, y su manifestación fenotípica, es decir, el resultado de la aplicación de lo pensado. No todos los investigadores sobre la cultura piensan del mismo modo, de hecho, han sido tradicionalmente considerados por igual como cultura las ideas o pensamientos y los productos o artefactos creados por el hombre en virtud de su pensamiento o sus ideas sobre el medio ambiente o sobre su entorno. En este sentido el meme está en el cerebro de cada uno de los miembros de una sociedad, en cambio las manifestaciones fenotípicas del mismo, o sus productos son enormemente variados, pueden tener la forma de palabra, de música, de imágenes visuales, de estilos de ropa, de gestos de la cara, etc.

Así mismo algunas veces se transmiten los productos culturales entre individuos pero carecen de la información que les otorga significado, y, en estos casos, estos bienes no constituyen cultura, en el sentido ideacional del término, tal y como ha sido formulado entre otros por Keesing, Popper y el propio Clifford Geertz. De esta consideración deriva la distinción que algunos antropólogos han llevado a cabo en sus investigaciones etnográficas entre lo que se sabe hacer y lo que efectivamente se hace, ya que, por distintas causas, se puede haber atrofiado la competencia operativa en algunos aspectos, y, ya no existe una correspondencia entre el repertorio mental, y el repertorio conductual activo.⁸⁰ Aunque conviene no olvidar que la puerta al repertorio mental, sobre todo, en aquellas culturas que ya se han extinguido y son objeto de estudio arqueológico nace de lo que consideramos cultura material. Los memes, a juicio de Mosterín, no están aislados, sino que amplían su sentido en relación con otros memes de su misma categoría, o incluso pueden ser submemes, o pertenecer a organizaciones más amplias, como complejos culturales. Si es así, es difícil de precisar su estructura, y tiende a variar en función del observador, de sus categorías de análisis y de sus métodos; de modo que se trata en definitiva de organizar de un modo manejable la complejidad inextricable de los datos culturales. Ahora bien, la cultura es, como hemos visto, información que se contiene en un cerebro humano, pero en cambio se habla de la cultura de grupos sociales.⁸¹ Por tanto, es

son: WHITE, L. (1988): *La ciencia de la cultura*. Círculo de Lectores, Madrid.

CAVALLI-SFORZA, L. (2007): *La evolución de la cultura*. Anagrama, Barcelona.

⁸⁰ MOSTERÍN, J. (1993): Opus cit, pág 81.

⁸¹ Hay que destacar que, tanto en la consideración de la cultura como una realidad individual, como

necesario explicar el uso grupal del término. Las aportaciones de Mosterín sobre esta cuestión son interesantes aunque insuficientes. En primer lugar la suma de las informaciones contenidas en los cerebros de sus miembros forma lo que él denomina el acervo cultural. De todos los rasgos que se encuentran presentes los que se comparten forman la cultura unánime, y los que efectivamente se usan y se aplican de modo compartido, no al modo de una competencia cultural latente, formarían la cultura compartida. Sobre estas categorías se pueden formular algunas leyes de corto alcance pero que ofrecen regularidad al fin y al cabo, como por ejemplo que cuanto mayor es un grupo, mayor es su acervo cultural, pero menor es su cultura compartida.

b) *El animal cultural*. Carlos París.

Carlos París, catedrático emérito de filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid, presenta en este ensayo una particular y valiosa teoría filosófica de la cultura por medio de la cual va dando respuesta a muchos de los interrogantes que subsisten en el enigmático marco cultural. El tema en el autor no es nuevo, ya en 1983 lo desarrolló en el libro titulado *El rapto de la cultura*,⁸² pero es, en sus últimos escritos, cuando se ha reabierto el debate de nuevo con una gran intensidad.

Las razones para este nuevo tema filosófico son múltiples, y no todas ellas fácilmente identificables. Asistimos a una importante crisis de identidad de la ciencia antropológica, casi podríamos decir que se trata de una ausencia aparente de fundamentos dinamitados por la corriente denominada antropología posmoderna. De este modo no situamos en un debate teórico de insospechadas consecuencias para la actividad práctica. Es el momento de desbrozar el bosque, y ya se sabe, a río revuelto.., la filosofía ha descubierto en la cultura una realidad analizable fenomenológicamente, vinculada a la acción humana como ha puesto de manifiesto la etnografía, y además comparable ontológicamente con los valores, que, en este caso, serían colectivos. Sobre este punto de partida dos opiniones contrarias que reflejan muy bien cual ha sido la posición de la

en su consideración grupal es importante no olvidar que ambas están sujetas a la variable del tiempo, y así es formulada como $M(x, t)$, donde M , es el conjunto de memes de un individuo, o el acervo cultural de un grupo, x , es el sujeto, y t , señala a la variable tiempo concreto.

⁸² PARÍS, C. (1978): *El rapto de la cultura*. Mañana S.A, Madrid.

filosofía a lo largo de muchos siglos. La cultura es un mito, como el alma, según Gustavo Bueno. La cultura es algo real, fenomenológicamente real, tangible y analizable, según pone de manifiesto Javier San Martín.

Algunos años antes el debate no se encontraba tan polarizado, pero sí se observaba a su vez la necesidad de matizar, de delimitar algunas ideas muy poderosas que, surgiendo de la biología, habían acaparado la atención en los últimos años del siglo pasado y principios del XXI. Este es, ni más ni menos que el propósito de Carlos París, como él mismo dice en el prólogo a la edición de bolsillo, no debemos dejarnos arrastrar por las falsas ilusiones de la mitología de los genes, ya que el ser humano constituye una compleja articulación de elementos biológicos y culturales. Colocarse bien, y no caerse en este poliedro con tantas aristas no parece fácil, más cuando a la desmitologización de los genes que lleva a cabo Carlos París, le responde Gustavo Bueno, con la desmitologización de la cultura. ¿Qué queda pues? El debate está servido.

Al comienzo del libro analiza Carlos París, de un modo casi esquemático la transición de un modelo ideologizado de entender al ser humano, hasta la realidad actual en la cual el hombre es concebido como una realidad biocultural. En este sentido realiza un repaso por las más importantes concepciones de la antropología filosófica, desde Platón hasta Foucault, considerando todo proyecto sobre lo humano como ideología. Sin entrar a valorar si las posturas expuestas ofrecen una visión completa de las ideas sobre lo humano, nos parece interesante al menos analizar la oposición que establece entre la concepción filosófica e ideológica y la concepción bio-cultural del ser humano. La separación, desde nuestro punto de vista, no puede ser tan radical, la ideología es considerada actualmente por algunos antropólogos como sistema cultural, como parte integrante de la red de significados compartidos que llamamos cultura. Tal es el caso, por ejemplo de Clifford Geertz. En el caso del ensayo que comentamos, se considera a la antropología filosófica como ideología en el sentido de que sublima las prácticas reales de los hombres en el momento de analizar la esencia de lo humano, y, por lo tanto, la caracterización del hombre no es completa, es insuficiente, y poco precisa.

La precisión ha de ser una característica de la antropología, ya que ni la riqueza de las experiencias humanas, ni la multiplicidad de sus formas justifican la apertura de un espacio de indeterminación, al contrario, obliga a la formación de una lógica que articule la pluralidad. Este es el objetivo del concepto de cultura, ha de ser el aglutinante de la

diversidad. Ha de ser, como expresa el propio autor "*realidad estructurada y estructurante*".⁸³ Para subsanar estas lagunas de la antropología filosófica no queda más remedio que considerar al ser humano, como animal dotado además de cultura, en el sentido antes expuesto. Por tal motivo el olvido de su condición biológica constituye una omisión inaceptable. El ensayo que comentamos presenta en este sentido una actualidad relevante en el momento en el que se debate sobre las posibilidades que presenta el proyecto genoma humano en relación a la consideración del ser humano antropológicamente. Carlos París, opta por el equilibrio, entre la biología y la cultura, equilibrio difícil, cuando tradicionalmente es un tema sobre el que se han polarizado de manera excesiva las posturas, sobre todo, a finales de los años setenta y principios de los ochenta en nuestro país, cuando apareció el polémico estudio de Wilson sobre la Sociobiología⁸⁴ abogando por la solución biológica a los problemas humanos. La respuesta no se hizo esperar. Dos años más tarde, el antropólogo M. Sahlins, ofreció una versión muy distinta de la realidad en su estudio *Uso y abuso de la biología*.⁸⁵

El contexto actual vuelve sobre lo mismo, la teoría memética de la cultura abanderada por Blackmore, y las respuestas desde la filosofía por Javier San Martín, vuelven a colocar sobre la mesa el concepto de cultura como centro del debate intelectual. El intento de consolidar un puente transitable entre las dos posturas es el argumento más poderoso del ensayo de Carlos París. Veamos, de un modo breve algunas de sus ideas más relevantes.

En primer lugar en el ensayo se analizan las aportaciones y los usos que la sociobiología ha hecho del concepto de cultura. En este sentido, existe un punto de partida criticable, en el cual se genera una mitología de los genes, y un claro reduccionismo hacia la biología. Cabe hablar, por tanto, de una segunda etapa en la cual se analiza críticamente el uso del concepto en la etapa anterior y esto supone un esfuerzo grande de clarificación, digno de elogio, cuando se trata sobre todo del concepto tan extendido. En este sentido es importante comenzar a hablar, como el propio Carlos París propone de una coevolución entre lo genético y lo cultural.

⁸³ PARIS, C. (1994): *El animal cultural*. Crítica, Barcelona, pág 29.

⁸⁴ WILSON, E. (1980): *Sociobiología: la nueva síntesis*. Omega, Barcelona.

⁸⁵ SAHLINS, M. (1990): *Uso y abuso de la biología: una crítica antropológica de la sociobiología*. Siglo XXI, Madrid.

c) El mito de la cultura de Gustavo Bueno.

Una de las visiones más particulares dentro de la investigación filosófica sobre la cultura la encontramos en los estudios del profesor Gustavo Bueno. Su interés se ha centrado, junto a otros temas más variados, también en el campo de la etnología y la antropología, de modo, que, como conclusión o como lógica necesaria a sus trabajos previos ha intentado en los últimos años aclarar qué entendemos bajo la idea de cultura. La pretensión de su indagación filosófica se manifiesta de forma explícita en el subtítulo del libro más completo hasta ahora sobre el tema que es el titulado *El mito de la cultura*. En este estudio mantiene la tesis de la urgente necesidad clarificadora del concepto que ha de hacerse de forma deconstructiva.

La idea de cultura como referente de los asuntos humanos, ha ido acaparando significados a lo largo del tiempo, que han envuelto al término en una especie de coraza aurática, lo que ha complicado enormemente su uso gnoseológico. En un primer momento la idea de cultura respondía a la descripción de una realidad subjetiva, pero con el tiempo la filosofía otorgó objetividad a esta idea conformando una idea metafísica de la cultura que se manifiesta de modo claro en el idealismo alemán.

En el siglo XIX la antropología cultural formada como ciencia asumió esta realidad metafísica como objeto de estudio con los métodos positivistas y desarrolló un campo de investigación propio relacionado con la diversidad cultural y sus transformaciones. De este modo, como afirma en propio Kroeber, es el antropólogo quien inventa la cultura; habría que decir, para ser más precisos, que es el antropólogo quien, en un momento histórico concreto, y bajo unas condiciones concretas redefine la cultura.

Más tarde, a juicio del profesor Bueno, esta idea de cultura se transforma en una idea práctica constituyente formando el estado de cultura que ha idealizado sobre manera el término y lo que a él se refiere. Dejando al margen otras consideraciones sobre la relación entre cultura y filosofía, y cultura y estado, es interesante observar con detenimiento algunas de las ideas sugerentes sobre la relación entre cultura y antropología cultural que el profesor nos propone. Afirma que la ciencia antropológica analiza la cultura, y, por tanto, la considera desde un punto de vista gnoseológico, y no ontológico, aunque no se puedan en la práctica disociar del todo ambos puntos de vista.

Parece obvio, que debajo de cada práctica de análisis cultural se esconda una consideración sobre lo que la cultura es, pero esto no paraliza de ningún modo la práctica antropológica. Esta idea gnoseológica que sustenta la práctica antropológica agrupa bajo su unitaria denominación un material ingente de experiencias humanas que se distancian tanto en el tiempo como en la geografía que es denominado por el profesor Bueno como "material antropológico". Este material ha sido interpretado desde dos ángulos muy distintos, con repercusiones para la antropología también muy distintas. La primera de estas consideraciones ha influido decisivamente en la antropología americana, y puede considerarse como una visión pluralista.⁸⁶ Toda la cultura que se encierra en este material es un conjunto de contenidos ideográficos, que se organizan en distintas regiones y que se corresponden con las distintas ciencias humanas, o mejor, culturales.⁸⁷ Bajo esta consideración la cultura aparece referida, no tanto a las acciones de los hombres, a su práctica y actividad diaria, sino que es el fruto y producto de sus valores. El acceso a la cultura es, por tanto, un acceso por comprensión al mundo de los valores humanos. Esta idea sobre cómo organizar y dar sentido al material antropológico está relacionada con la escuela de Marburg, y la axiología, influirá de forma decisiva en Max Weber, y después transparará las fronteras y los mares para recabar en la sociología americana de Parsons y sus discípulos.

d) La fenomenología de la cultura de Javier San Martín.

Las reflexiones sobre la cultura que desarrolla el profesor San Martín en su ensayo *Teoría de la cultura* obedecen a la necesidad de profundizar en un concepto que surge en los ambientes filosóficos clásicos. El estudio de la cultura, su crítica y el afán de convertirla en ideal es una de las aspiraciones de los filósofos griegos, y que se ha ido transmitiendo a lo largo de toda la historia de la filosofía. Pero, a partir de principios del siglo XX, son las ciencias sociales las que usan y definen el aspecto cultural de la vida humana. En cambio, desde la aparición de la posmodernidad la cultura ha sido de nuevo objeto de la reflexión filosófica y, por tanto, no está de más el análisis del concepto de cultura desde los

⁸⁶Ver: HARRIS, M. (1978): *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI, Madrid, pp.218-251.

⁸⁷Ver: BUENO, G. (2000): *El mito de la cultura*. Prensa Ibérica, Barcelona, pág 92.

diversos campos del saber. Al empuje de esta corriente filosófica hay que añadir también la falta de referencias que se le planteaban a la disciplina filosófica para reflexionar sobre identidad cultural o pluralismo cultural. El abandono que la filosofía había hecho de la cultura no permitía el enfrentamiento con estos problemas de un modo familiar.

Otro de los elementos sociales que han influido sobre el auge de la filosofía de la cultura es el hecho indiscutible de la identidad cultural impuesta en muchas realidades de tipo social, como el campo tecnológico, o el económico, el deportivo, el artístico e incluso el político. Ante estos precedentes la filosofía no puede mantenerse ajena y, por tal motivo, se reanudó con fuerza la reflexión sobre la cultura. El objetivo último, en la obra del profesor San Martín, no es sólo aligerar el concepto para facilitar su uso, sino desarrollar después una fenomenología de la cultura que continúe en la tradición desarrollada ya a principios de siglo por el ensayista y filósofo Ortega y Gasset. Para ello analiza la genealogía de la idea de la cultura, así como su relación con las ciencias sociales, la biología y su función como mito a lo largo de la historia de la humanidad.

Siempre, en el tratamiento que el profesor San Martín hace de la cultura, se refiere a la misma desde un punto de vista filosófico, como ideal, y no le interesa por tanto, la noción antropológica del concepto.⁸⁸

Presenta en sus investigaciones un interés por conocer realmente lo que la cultura humana es desde un punto de vista filosófico, y manifiesta las que serían, según su criterio, las principales diferencias entre un punto de vista antropológico y filosófico en relación a la cultura. La antropología es una ciencia, de modo que sus conclusiones están supeditadas a la correspondencia con la realidad estudiada, en cambio, la filosofía en su ocupación por la cultura tiene que tratar de definir la peculiaridad esencial que tiene la cultura humana frente a otros modos de comportamiento animal. Para ello debe abordar el problema de forma radical, y contemplar el fenómeno en su totalidad, no sólo desde fuera, sino también, y en la medida de las posibilidades metodológicas desde dentro,

⁸⁸ *"Mi trabajo sobre la cultura pretende ser una elaboración filosófica. En este sentido me sitúo en un terreno distinto al del científico, pues considero que las definiciones científicas de la cultura, por más categoriales que sean, son insuficientes para el filósofo. Mi objetivo es ofrecer un concepto filosófico de cultura, definiendo filosóficamente ese objeto que el científico acota para describirlo y explicarlo en la medida de sus posibilidades."* en: SAN MARTÍN, J. (2001): "Los tres tipos básicos de cultura y su ordenación jerárquica" en: LLINARES, J. B. (2001): *Filosofía de la cultura*, Universidad de Valencia, Valencia, pp.93-105.

definirlo y estudiarlo, no sólo en el momento de la transición sino también en el momento de la emergencia postulando como hipótesis de trabajo posibles causas, y desarrollar esta actividad desde la autonomía, y no desde la dependencia heterónoma a las otras ciencias que tratan también sobre el tema.

Uno de los elementos que caracterizan el pensamiento de San Martín es la crítica que realiza en sus escritos a la teoría materialista de la cultura. Considera que la comprensión de la emergencia de lo cultural en los humanos necesita del sentido y del significado, y que, por lo tanto, no puede llevarse a cabo como lo hace un naturalista, observando sólo lo que pasa, sino que es imprescindible comprender porqué sucede desde dentro ese comportamiento y no otro.⁸⁹ Esta idea central en su visión de la cultura se sitúa en la línea de pensamiento que, desde distintas disciplinas, defienden la existencia de una cultura subjetual, como él la considera, o, dicho de otro modo, una cultura idealista que permanece en la mente de cada uno de los sujetos y que se comparte y difunde socialmente. Lo complicado de esta visión sobre la cultura recae en la forma de estudio de esta estructura cultural. San Martín, al proceder del ámbito de la filosofía, propone la metodología fenomenológica como modo privilegiado de acceder a esta realidad.⁹⁰ No se encuentra muy alejado este modo de proceder en el análisis de la cultura de lo que han desarrollado en sus trabajos, en primer lugar, Cassirer, desde el punto de vista de las formas simbólicas, y también, como veremos posteriormente el antropólogo norteamericano Clifford Geertz y Victor Turner, quienes desde el análisis de los símbolos y de los rituales inician la antropología interpretativa. Para ellos esta estructura cultural humana subjetual, se objetiva y se vuelve común a través de los símbolos. Ellos son transmisores de significados que otorgan un sentido, y en su análisis se condensa el análisis cultural.

⁸⁹ *"me parece bastante patente la limitación de una mirada naturalista, que se acerca a los comportamientos desde fuera. La principal objeción que se le puede hacer es que se le escapa el ámbito del significado, desde fuera no se puede comprender la conducta intencional."* en: SAN MARTÍN, J. (1999): *Teoría de la cultura*. Síntesis, Madrid, pág. 123.

⁹⁰ *"Si nos parece que el aspecto subjetual de la cultura es fundamental, y la fenomenología es la filosofía especialmente apropiada para abordar este aspecto, nos parece que la fenomenología es una filosofía especialmente apropiada para la filosofía de la cultura."* en: SAN MARTÍN, J. (1999): *Opus cit.* pág 118.

A pesar de la posición fenomenológica del autor analiza el pensamiento sobre la cultura de algunos antropólogos culturales como es el caso de Linton, Leach, Geertz y Barnett asumiendo algunas de sus ideas para su particular filosofía de la cultura. A juicio del profesor San Martín estos antropólogos van más allá de la mera práctica etnográfica para adentrarse en lo que él mismo denomina "una ontología de la cultura". Van más allá de la definición clásica de Tylor profundizando en el hecho cultural, como la ventaja de que ellos, a diferencia de los filósofos de la cultura, parten de la meditación sobre el tipo de objetos con los que tratan en su trabajo antropológico, pero no alcanzan el nivel de globalidad o de totalidad que caracteriza a la obra filosófica. En este sentido matiza la confusión a veces producida entre el carácter holista que caracteriza a la antropología cultural en relación al estudio de una comunidad concreta, como el intento de comprender las diversas partes de la cultura de una sociedad de un modo unitario e interrelacionado y el afán de totalidad que empuja a la filosofía a dar respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre?, señalando su concepción del mundo y el lugar que ocupa en él.

Otra de las ideas más destacadas de su propuesta es la formulación de una tipología de la cultura. De modo que elabora una hipótesis sobre los distintos tipos de cultura. Aunque no son muy numerosos, si son significativos los intentos, tanto, por parte de los filósofos como de antropólogos, con la intención de clasificar la realidad cultural humana. En el caso que nos ocupa del profesor San Martín lo que distingue generalmente un modelo de otro recae en el criterio clasificador, que remite a la interpretación de la cultura de Husserl.⁹¹ De tal modo, que los tipos de cultura dependen del "modo de ser del sentido creado", es decir, de cómo se relaciona el sentido ideal con el sentido real y del modo cómo se acepta por parte del grupo esta relación. Bajo estas condiciones el profesor San Martín distingue, en primer lugar la cultura técnica. En este tipo de cultura, el sentido se incorpora al objeto físico, de tal modo, que se pierde en él. Dicho de otro modo, el sentido de la realidad física estaría determinado en este caso por su utilidad. De tal manera que se puede decir que se establece una identificación precisa entre cultura, técnica y utilidad.

⁹¹ *"Desde Husserl la cultura es creación de sentido, su sedimentación en un elemento mundano, que así incorpora el sentido, y en tercer lugar, la asunción solidaria de ese sentido por parte del grupo"*. En: SAN MARTÍN, J. (1999): Opus cit, pág 97.

Otro tipo de cultura establecido por el profesor San Martín es lo que él denomina cultura ideal, según la cual el sentido dado a los objetos físicos no está determinado exclusivamente por su utilidad, sino que responde a valores, expectativas, creencias, etc. Esta tajante separación entre la cultura ideal y la técnica no es insalvable, de hecho, hay también un alto grado de cultura ideal en la cultura técnica, pero no es la más relevante.

Para concluir con la tipología de la cultura propia del pensamiento filosófico de San Martín elabora un tercer tipo de cultura denominada cultura práctica y que se relaciona directamente con el conjunto de las metas humanas, es decir, que asume los deseos, metas, proyectos que estarían sometidos, por tanto, a pautas culturales.

e) La antropología filosófica de Pérez Tapias.

La obra de Pérez Tapias referida a la filosofía de la cultura responde a un proyecto ambicioso que comprende tres líneas muy bien definidas y con una estrecha relación entre ellas. Por un lado intenta el esclarecimiento de la compleja realidad cultural en la que vive y evoluciona el ser humano, por otro lado interpreta la filosofía como disciplina académica siguiendo el esquema clásico de crítica de la cultura, y, por último, analiza algunos problemas culturales actuales desde el paradigma filosófico.⁹²

De las tres propuestas de investigación presentadas, nos ha interesado sobre todo, la primera de ellas, en la que analiza la formación histórica del concepto de cultura y de su importancia como reflexión sobre lo humano. En este sentido, según Pérez Tapias, no es posible una filosofía de la cultura sin haber pasado antes de modo preciso e intenso por la antropología cultural. Esta idea resulta influyente sobre algunos filósofos contemporáneos que no han otorgado importancia a la estrecha relación entre ambas disciplinas, y tratan de explicar la experiencia humana sin tener en cuenta la documentación etnográfica sobre la diversidad de las mismas. Según Pérez Tapias la antropología como reflexión sobre lo humano se remonta en el tiempo a la antigüedad clásica, a los historiadores Tucídides y Herodoto que supieron dar fe de los distintos modos de vida que presentaban los pueblos y grupos humanos por ellos expuestos. Aunque, tal y como concebimos actualmente el

⁹² A pesar de que la obra de Pérez Tapias es abundante sobre la filosofía de la cultura, el ensayo más importante que seguiremos en la exposición de este trabajo es: PÉREZ J. A. (1995): *Filosofía y crítica de la cultura*. Trotta, Madrid.

pensamiento antropológico, encuentra su principal base en el giro humanístico que aparece con el Renacimiento. En este momento se concibe la idea de una humanidad como un hecho que se manifiesta en la vida cotidiana, en las soluciones que, de un modo particular, ha ido dando a los distintos problemas económicos, productivos, sociales, etc. así como un valor, como un elemento que hay que conservar y proteger. De esta idea, muy sugerente y poderosa, nace la antropología cultural como ciencia recopilatoria de las experiencias humanas, y la filosofía antropológica como reflexión sobre la naturaleza humana. Aparentemente para nuestro autor, en el momento del nacimiento de la idea, el periodo renacentista ambas direcciones de la misma idea se complementaban, pero con el paso del tiempo, y, sobre todo, después de la fuerte influencia positivista del siglo XIX sobre la metodología científica, la antropología cultural presenta un fuerte déficit teórico en lo que se refiere a la condición humana universal. Para subsanar esta carencia propone que toda teoría de la cultura, para ser satisfactoria necesita a su vez de una visión filosófica de la misma, entendida como filosofía crítico-hermeneútica de la cultura.⁹³

⁹³ Ver: PÉREZ, J. A. (1995): Opus cit. pág. 139.

2.2 Las ciencias sociales y la cultura. Breve historia de un inacabado proceso.

"Los seres humanos no son autómatas que actúen simplemente con arreglo a las instrucciones de sus genes. Tienen mente y libre arbitrio. Pueden percibir y reflexionar sobre las consecuencias de sus acciones. Este nivel superior de la actividad mental humana crea la cultura. El principal hábitat de la mente humana es la misma cultura que él crea."

Alexander Pope.

2.2.1 Nociones clásicas de cultura.

La antropología, como todas las ciencias a lo largo de su historia, ha intentado afirmarse abriéndose un pequeño hueco en la maraña de los diversos objetos de estudio, o en su manera de abordarlos, así como también en la selva conceptual que se utiliza para definir o acercarse a estos objetos. De este modo, la ciencia antropológica no es diferente al resto de las ciencias y, por eso, trata de definirse y autoafirmarse autónomamente. La búsqueda de una definición de la antropología nos ofrece un panorama extenso y, a veces, desolador en el momento de clarificar el objeto de la disciplina, o con respecto a la pregunta de qué hablamos cuando nos referimos a la ciencia antropológica.⁹⁴ Las pistas necesarias para dar el primer paso, a menos que se nos ofrezca una definición simplista

⁹⁴ Ver a este respecto: ESPINA BARRIO, A. B. (1992): *Manual de Antropología Cultural*, Amarú, Salamanca, pág 11-16.

Sobre el mismo tema: LLOBERA, J.R. (1990): *La identidad de la Antropología*. Anagrama, Barcelona, pág 13-22. Y también: GEERTZ, CL. (2002): *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Paidós, Barcelona, pp.43-82.

las encontramos en algunas de las numerosísimas definiciones que se han dado. La inmensa mayoría de ellas ofrecen puntos de coincidencia que pueden ser tomadas al menos como una primera referencia y que se ponen de manifiesto en la definición de Egon Renner cuando nos define la antropología como una ciencia comparada que investiga al hombre en su realidad de ser cultural.⁹⁵ En esta definición nos encontramos con tres de los aspectos claves que intervienen en lo esencial de cualquier definición de antropología como son:

- Que trata del hombre.
- Que tenga una metodología comparada.
- Que estudie al hombre como ser productor y receptor de cultura.⁹⁶

La referencia a la cultura como objeto central se usa en antropología fundamentalmente en dos sentidos. Por un lado sirve para una delimitación de tipo espacial para referirse a un grupo de personas que comparten generalmente un espacio determinado al mismo tiempo. Las relaciones que establecen entre sí y los mecanismos que generan de identificación y diferencia constituyen un elemento clave de su etnicidad y así hablamos del grupo étnico barí, o bien del grupo quechua, etc. Pero, a la vez, se usa para delimitar algunos sectores o subsectores dentro de una totalidad; así de este modo, se habla de la organización social como manifestación cultural, o bien, del papel de la mujer o de la simbología del poder en las sociedades andinas como aspectos culturales.⁹⁷

De tal forma que la cultura es el campo en el cual se insertan todos los fenómenos que son investigados por la antropología. Hasta aquí muchos antropólogos estarían de acuerdo, pero las diferencias comienzan cuando nos acercamos a la definición del concepto de cultura. Llegados a este punto las diferencias ya son sustanciales, y, por esta razón, el estudio teórico es importante, porque indica cómo la noción de cultura es un

⁹⁵ "Die Ethnologie ist eine vergleichende Kulturwissenschaft und untersucht den Menschen als Kulturwesen". Definición que E. Renner introduce en su artículo "Ethnologie und Kultur", en: RENNER, E. (1983): "Ethnologie und Kultur" en: **Zeitschrift für Ethnologie**, nº 108, pp.112-128.

⁹⁶ Ver también en este sentido: HOEBEL, A. E. (1973): *Antropología: el estudio del hombre*, Omega, Barcelona.

⁹⁷ Ver RENNER, E. (1983): Opus.cit. pág. 178.

factor que impregna y que ha venido impregnando la investigación antropológica a lo largo de su historia. La consideración teórica de partida ha determinado en gran medida la práctica antropológica. De modo que teoría y práctica se encuentran imbricadas de tal modo que la separación resulta inalcanzable. A su vez las diferencias en cuanto a la definición colocan al profano en una cierta indefensión y de confusión, aspecto que no pasa desapercibido para muchos de los especialistas en la materia.⁹⁸

La importancia que el concedemos al tratamiento teórico del término en este trabajo responde esencialmente a los siguientes motivos:

En primer lugar la determinación conceptual del fenómeno humano de la cultura ha tenido y tiene todavía una significación fundamental para la formulación de posturas empíricas con las cuales se desarrolla posteriormente el trabajo de campo y la recogida de datos y, a su vez, es importante para el desarrollo de la teoría antropológica.⁹⁹

En segundo lugar la consideración de lo que es y significa la cultura humana no ha permanecido constante a lo largo de la historia de la antropología, muy al contrario. Se trata por tanto de un concepto dinámico que se ha modificado siempre en función del cambio general de teorías y de métodos.

Por último hay que tener en cuenta también que el giro en la determinación conceptual del fenómeno de la cultura implica un proceso de evolución en cuanto a la precisión conceptual del fenómeno, y, por lo tanto, de la disciplina en general. El cambio está generalmente determinado, en la mayoría de los casos por los resultados de la investigación empírica.¹⁰⁰

El origen y el desarrollo de la antropología se relacionan de un modo muy estrecho con el intento de aclarar el fenómeno de la cultura. Con la excepción de la escuela funcionalista no hay ninguna corriente antropológica que no parta de una elaboración teórica del

⁹⁸ Ver GEERTZ, C. (1987): *Opus cit.* pág. 20.

⁹⁹ Un ejemplo significativo de esta idea es el manual clásico de historia de la antropología de Marvin Harris titulado *El desarrollo de la teoría antropológica*, y que lleva como subtítulo, *Una historia de las teorías de la cultura*. Uniendo de este modo la teoría antropológica con las expresiones y consideraciones semánticas de la cultura a lo largo de la historia. Ver:

HARRIS, M. (1993): *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI, Madrid.

¹⁰⁰ Ver RENNER, E. (1983): *Opus cit.* pág. 179.

fenómeno,¹⁰¹ y la mayoría de las teorías antropológicas que han fundado y que han dominado las principales líneas de investigación son esencialmente teorías de la cultura. De este modo es importante proceder a revisar de un modo somero algunas de las más importantes consideraciones que se han llevado a cabo en la historia de la antropología sobre la cultura, destacando en cada una de ellas el factor o los factores que se han considerado como relevantes para explicar esta especificidad de las acciones humanas. De un modo subjetivo, y, por lo tanto, también discutible, hemos convenido, siguiendo las ideas de algunos autores,¹⁰² resaltar seis escuelas clásicas de investigación en torno al concepto de cultura que serían las siguientes:

- a) *Cultura y evolución. E. B. Tylor.*
- b) *Cultura e historia. A. L. Kroeber.*
- c) *Cultura y personalidad. R. Linton.*
- d) *Cultura y relatividad. M. Herskovits*
- e) *Cultura y universalidad. G. P. Murdock*
- f) *Cultura, estructura y función. Malinowski.*

¹⁰¹ El funcionalismo trata sobre todo de investigar la sociedad, no directamente la cultura. Pero esto no es óbice para que se puedan encontrar en Malinowski, sobre todo en su último periodo, y en Radcliffe-Brown algunas anotaciones y comentarios sobre la cultura. Renner comenta al respecto: *"Insgesamt kann jedoch gesagt werden, dass im Funktionalismus die Untersuchung des Phänomens Gesellschaft im Mittelpunkt stand und Kultur als Epiphänomen galt, während ..."* en: RENNER, E. (1983): Opus cit, pág.178.

¹⁰² KEESING, R. M. (1974): "Theories of Culture" en: **Annual Review of Anthropology**, nº3, pág 73-97.

WEISS, G. (1973): "A Scientific Theory of Culture", **American Anthropology**, nº 75, 1376-1416.

BOHANNAN, P. (1973): "Rethinking Culture. A project for Current Anthropology" en: **Current Anthropologist**, 14, pp. 357-372.

RENNER, E. (1983): "Ethnologie und Kultur: Der Kulturbegriff als Entwicklungsprägender Faktor der Ethnologischer Forschung" en: **Zeitschrift für Ethnologie**, pp. 177-234.

BERENQUER, A. y otros. (1982): *Sobre el concepto de cultura*. Mitre, Barcelona.

Algunos de los factores destacados en cada una de las corrientes, lejos de ser complementarios, ofrecen en muchos casos visiones contradictorias. Este aspecto preside cualquier investigación profunda sobre el tema de la cultura humana. No hay acuerdo posible sobre lo que se considera esencial. No podemos negar también que existen factores que se complementan y que incluso se solapan, como veremos, pero son los menos.

a) Cultura y evolución. E. B. Tylor.

Fue el primer antropólogo, en el sentido científico de la palabra, que se ocupa, de un modo explícito, del fenómeno de la cultura y es ineludible como punto de partida para cualquier consideración sobre el mismo. Contribuye con ello a la constitución de la disciplina antropológica como un saber independiente. Su tratamiento del fenómeno está claramente determinado por el marco dominante de la época, de tendencia claramente evolucionista; perspectiva que orientó la gran mayoría de la investigación del momento. Al igual que otros antropólogos de la época, como Morgan, Bachofen, Maine, y algunos otros, Tylor se ocupó, sobre todo, de mostrar las líneas generales de evolución de los componentes extrasomáticos del hombre. Para ello, parte de los datos empíricos que muestran la variedad y complejidad cultural de las sociedades tanto europeas como no europeas.

Al igual que se hace con los conocimientos biológicos de la época, intenta extraer un modelo de evolución general partiendo de la diversidad de las formas de vida en cada cultura. El modelo parte de formas tecnológicas simples hasta alcanzar formas complicadas de cultura y sociedad.

A pesar de las críticas que el proyecto de Tylor ha merecido dentro de la teoría antropológica, merece una especial atención en el tratamiento que otorga a la configuración de una idea antropológica de "cultura". El valor conferido a este proyecto se cimienta en una doble perspectiva. Por un lado, elabora una definición holista del concepto que se aproxima a lo moderno, en la medida en que abarca todos los órdenes de la vida social anticipando perspectivas antropológicas posteriores que insisten en esta visión como el caso de Dumont, Mauss o el propio Polanyi. Este aspecto es importante en la medida en que hace posible la consideración como objeto de estudio de la cultura o de la civilización

de los pueblos en unos términos desconocidos para la visión elitista de la época. No cabe duda de que este aspecto causó un fuerte impacto entre las incipientes ciencias sociales.

Por otro lado podemos decir que representa perfectamente cuáles fueron las ideas evolucionistas y cómo se legitiman teóricamente. Diferenció tres grandes estadios de evolución cultural: el salvaje o estado de caza y recolección, la barbarie, caracterizado por la domesticación de los animales y de las plantas, y el civilizado que comienza con el arte de escribir. Categorización que ha pasado de generación en generación de antropólogos aceptada como si de un principio de autoridad se tratase.

Parece que Tylor consideraba que su esquema de evolución cultural humana no era un proceso necesario e ininterrumpido, sino un modelo de desarrollo sugerido, más por la evidencia que por la especulación imaginativa del investigador en su torre de marfil. No tienen sentido, por tanto, las visiones que el pensamiento filosófico proponía sobre un hipotético estado de naturaleza humana.

Es la propia realidad histórica la que certifica este devenir cultural, aunque insistiendo en que no contiene ningún sentido teleológico implícito. Su posición investigadora forma parte integrante de una indagación histórica evolucionista de carácter general, pero no finalista.¹⁰³

Esta es la razón por la que Tylor se sitúa críticamente ante la postura de una filosofía de la historia que, en su época, insiste en una cultura omniabarcante y que evoluciona gradualmente. No hay mejores ni peores culturas, no hay inferiores o superiores culturas. Esto es un proyecto inútil. Hay que reducir el ámbito de investigación a un ámbito que es abarcable y permite, en mayor medida, el control de los datos.¹⁰⁴

De modo que Tylor presenta el campo de la cultura como un campo adecuado para la

¹⁰³ *"Sobre todo se han esforzado los historiadores por dilucidar los principios generales de la acción humana y explicar mediante ellos los acontecimientos concretos, asentando expresamente o dando por tácitamente admitida la existencia de una filosofía de la historia"* en: TYLOR, E. B. (1977): *Cultura Primitiva*. Ayuso, Madrid.

Ver también en: KAHN, J.S. (1975): *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Anagrama, Barcelona, pág 31.

¹⁰⁴ *"Si estrechamos el campo de investigación del conjunto de la historia a lo que aquí hemos denominado cultura, la historia no de las tribus y las naciones, sino de las condiciones del conocimiento, la religión, el arte, las costumbres y otros semejantes, la tarea investigadora queda situada dentro de límites más moderados"* en :KAHN, J.S. (1975): Opus cit., pág 32.

investigación, confía sobre todo en él por las grandes posibilidades que ofrece para una comprobación fundada empíricamente de los resultados de la investigación.¹⁰⁵

Como vemos, hay un interés especial en los datos, pero, tal vez, la insistencia en la cualidad cuantitativa-empírica fuese la causa del fracaso de su modelo explicativo. Como hemos visto no descarta una teoría de la historia, pero no cuenta con ella desde el punto de vista del sentido. La uniformidad que parece mostrar los rasgos culturales en su evolución han de responder a un sentido que no es abordado por Tylor, provocado, tal vez, por el fuerte empirismo que le impidió construir modelos relativos a la estructura de la cultura.¹⁰⁶ De este modo se percibe de qué modo la realidad empírica está indisolublemente ligada con la manera evolucionista de contemplar el fenómeno de la cultura, que Tylor define de la siguiente manera:

" La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, (1) es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad.(2) La situación de la cultura en las diversas sociedades de la especie humana, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, es un objeto apto para el estudio de las leyes del pensamiento y de la acción del hombre. (3) Por una parte, la uniformidad que en tan gran medida caracteriza a la civilización debe atribuirse, en buena parte, a la acción uniforme de causas uniformes, mientras que por otra parte sus distintos grados deben considerarse etapas del desarrollo o evolución, siendo cada una el resultado de la historia anterior y colaborando con su aportación a la conformación de la

¹⁰⁵ "Los datos no son tan caprichosamente heterogéneos, sino que pueden clarificarse y comprarse de una forma más simple, al mismo tiempo que la posibilidad de deshacerse de los asuntos exógenos y de tratar cada tema dentro de su adecuado marco de datos, en conjunto, hace más factible un razonamiento sólido que en el caso de la historia general." KAHN, J. S. (1975): Opus cit., pág 32.

¹⁰⁶ Para algunos tratamientos más detallados de la crítica a Tylor ver: KAHN, J.S. (1975): Op.cit. pág. 12.

RENNER, E. (1980): *Die kognitive Anthropologie: Aufbau eines ethnologisch-linguistischen Paradigmas*. Duncker and Humblot, Berlin, pp. 18-34.

KEESING, R. (1974): "Theories of Culture", **Annual Review of Anthropology**, nº 3, pp. 73-97.

*historia del futuro"*¹⁰⁷

Esta definición es válida todavía hoy para muchos antropólogos y es necesariamente el punto de partida de cualquier tratamiento teórico de la cultura. En la definición se pueden distinguir tres ideas fundamentales:

En primer lugar se realiza una descripción extensa del campo ancho de fenómenos empíricos que se tratan como cultura. Al mismo tiempo se pone de manifiesto también que la teoría no puede ser independiente de los datos etnográficos, sino que tiene que derivarse de una generalización de estos mismos, pues, de ellos, se derivan los principios generales de la existencia humana, es decir, las regulaciones del pensamiento y de la acción humana.

Y, por último, se describe la misión del antropólogo como la representación de las diferentes fases del desarrollo cultural como un nivel uniforme de la evolución extrasomática de la humanidad. Misión que Tylor lleva a cabo al tratar el tema de la religión.¹⁰⁸ Las diferencias culturales son entendidas como aspectos de un estado de desarrollo y de evolución diferente al resto de los elementos culturales. De esta manera, se explican las diferencias como "supervivencias" de un antiguo estadio no superado, idea intensamente discutida posteriormente por los funcionalistas.¹⁰⁹ Las "supervivencias" son procesos, costumbres, ideas o valores que han sido, por la fuerza del hábito, trasladados a un nuevo estadio de la sociedad, diferente de aquel en el cual se originaron, quedando así como pruebas o ejemplos de una condición cultural más antigua, fuera de la cual, han sobrevivido. De este modo, estas supervivencias nos ofrecen una inmejorable situación para el estudio del pasado. Esta idea ha llevado a que Mary Douglas considere a Tylor como un folclorista y no un verdadero antropólogo, tratamiento, sin duda, un tanto exagerado.¹¹⁰ Una aplicación más concreta de la noción de cultura a un aspecto de la realidad fueron los intentos de proporcionar una teoría sobre el origen de la religión, así como la idea de que hay tres formas especiales de colocarse frente al mundo, la de la

¹⁰⁷ KAHN, J. S. (1975): Op. cit. pág 29.

¹⁰⁸ Ver ESPINA- BARRIO, A. B. (1992): *Manual de Antropología cultural*. Amaru, Salamanca, pág.81.

¹⁰⁹ Ver: KAHN, J.S. (1975): Opus. cit. pág. 11. También: RENNER, E. (1983): "Ethnologie und Kultur", *Zeitschrift für Ethnologie*, pág. 183.

¹¹⁰ Ver: DOUGLAS, M. (1991): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI. Madrid.

ciencia, la de la magia y la de la religión. Alguna de estas perspectivas influirá después en la noción de "perspectiva" usada en algunos escritos sobre la religión por Clifford Geertz.¹¹¹

b) Cultura e Historia. A. L. Kroeber.

Las respuestas y las críticas al evolucionismo no se hicieron esperar, y la antropología se interesó, de un modo más especial, no por modelos generales de evolución de la cultura y la sociedad, sino por un modo de observación particular y difusionista. La cultura de cada sociedad concreta debía estudiarse, por un lado, en su particularidad histórica, y, por otro lado, en su dependencia histórica y geográfica de los hechos difundidos o extendidos de otras culturas. A partir de este momento, el origen y desarrollo de la cultura aparece como el resultado de casualidades históricas, y, además, como producto de toda una serie de limitaciones de carácter geográfico y regional.

El fundador de esta nueva corriente que incluye un nuevo concepto de cultura fue el influyente Franz Boas quien discute el método anterior, sobre todo, en tres puntos importantes; y a quien consideramos el antecedente directo de la teoría de la cultura de A. Kroeber. Los aspectos del método anterior que se analizan de un modo más detenido en la obra de Boas son los siguientes:

1. Las posibilidades del conocimiento histórico.
2. El uso del método inductivo y experimental.
3. La posibilidad de leyes en la cultura.

En relación al punto primero el conocimiento histórico, para Boas, es necesario en la medida en que no podemos conocer todos los datos para explicar el comportamiento individual sin apelar al contexto más general. De no ser por esto la historia en si no es de interés alguno.¹¹²

En lo relativo al punto segundo piensa que el método debe de ser inductivo. Se encuentra implicado en ello un razonamiento que parte de lo específico y se desarrolla hacia lo general. Basa su análisis de la cultura en una posición empirista según la cual, los hechos

¹¹¹ Para un desarrollo más amplio del tema de la magia y de la religión en Tylor ver: MORRIS, B. (1995): *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Paidós, Madrid, pp.129-132.

¹¹² Ver: KAHN, J. S. (1975): Opus cit. pág. 13.

son fenómenos que pueden ser observados y desarrollados hacia formulaciones más generales, es decir, abstractas.¹¹³

En lo relativo al último punto, piensa que los fenómenos culturales son de tanta complejidad que le parece dudoso que puedan descubrirse leyes culturales válidas, si bien es cierto que algunos pasajes de su obra parecen intentar la elaboración de las mismas leyes a las cuales condena a la imposibilidad.¹¹⁴

De este modo nos dejó la elaboración de un concepto de cultura que influye después en uno de sus sucesores como fue Kroeber. Veamos la definición de Boas:

"Puede definirse la cultura como la totalidad de las reacciones y actividades mentales y físicas que caracterizan la conducta de los individuos componentes de un grupo social, colectiva o individualmente, en relación a su ambiente natural, a otros grupos, a miembros del mismo grupo y de cada individuo hacia sí mismo.

*La cultura es más que la enumeración de sus elementos puesto que no son independientes, poseen una estructura"*¹¹⁵

Un paso más en la historia de la noción de cultura nos acerca a las ideas aportadas por Kroeber, considerado, tal vez, como el antropólogo más influyente en los Estados Unidos después de Boas. Al mismo tiempo es uno de los referentes fundamentales para entender el movimiento culturalista americano que tanto influye en Clifford Geertz. Para Kroeber la cultura ha de entenderse como algo externo a las esferas de lo orgánico y de lo psíquico, y como una realidad que se puede explicar en función de sí misma. Le confiere un carácter externo a la cultura, no sólo analíticamente. Si bien es cierto que no aclara suficientemente esta situación, y la presenta bajo la forma demasiado ambigua de lo "superorgánico".¹¹⁶

¹¹³ Ver KAHN, J. S. (1975): Opus cit. pág. 14.

¹¹⁴ Ver KAHN, J. S. (1975): Opus cit. pág. 14.

Ver también: ESPINA BARRIO, A. B. (1992): Opus cit. pp. 92- 94.

¹¹⁵ BOAS, F. (1990): *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*. Círculo de Lectores, Barcelona, pág. 159.

¹¹⁶ Esta idea de la cultura como algo externo al individuo es una de las ideas directrices del pensamiento sobre la cultura de Cl. Geertz, si bien, este autor trata de delimitar de un modo más preciso la noción de cultura sirviéndose de la moderna semiótica, y colocándola en el espacio

La crítica más fuerte que hace al evolucionismo anterior es que no ha permitido la aclaración de la diferencia entre dos ámbitos como son el orgánico y el social.¹¹⁷, e incluso los ha confundido.

El hombre, según Kroeber comparte determinados rasgos importantes con los animales, en cambio posee una superioridad psíquica respecto a ellos. Este rasgo es la condición imprescindible para la civilización. La cultura o civilización es, por tanto, el rasgo diferenciador, y no la dicotomía usada tradicionalmente que se refiere a lo mental como lo propio del hombre.¹¹⁸ Por lo tanto, distingue el aspecto orgánico, por un lado, y por el otro, el aspecto cultural; mientras que aquel es específico e individual, éste es considerado no como individual, sino como algo colectivo y común.¹¹⁹ Todos estos elementos nos permiten ya una pequeña introducción para entender una nueva definición de cultura:

"Puede ser definida la cultura como el conjunto de todas las actividades y productos no psicológicos de la personalidad humana que no son reflejos o instintivos. Consiste en actividades condicionadas o aprendidas y la idea de aprendizaje nos coloca de nuevo en la pregunta de qué realmente es lo adquirido, qué es lo recibido por tradición, qué es lo socialmente transmitido como miembro de una sociedad. De este modo, quizás es más importante cómo llegará a ser una cultura que lo que ella es".¹²⁰

interpersonal de la comunicación, en el estacio de lo público.

Ver: GEERTZ, Cl. (1987): Opus cit, pp. 171-202.

¹¹⁷ *"Por cada ocasión en que un entendimiento humano separa tajantemente las fuerzas orgánicas y las sociales, existen docenas en las que no se piensa en la distinción entre ellas, o bien se produce una verdadera confusión entre ambas ideas. Una razón de esta habitual confusión entre lo orgánico y lo social es el predominio, en la actual fase de la historia del pensamiento, de la idea de evolución."* en: KAHN, J.S. (1975): Opus. cit. pág. 47.

¹¹⁸ *"El actual intento de tratar lo social como orgánico, de entender la civilización como hereditaria, es tan esencialmente estrecho de miras como la declarada inclinación medieval a apartar al hombre del reino de la naturaleza en nombre de que se le suponía poseedor de un alma inmortal."* en: KAHN, J. S. (1975): Opus cit. pág. 60.

¹¹⁹ *"The social or cultural is in its essence non individual. Civilization, as such, begins only where the individual ends, and whoever does not in some measure perceive this fact."* en: KROEBER, A. L. (1952): *The concept of Culture*. University of Chicago Press, Chicago, pág. 40.

¹²⁰ KROEBER, A. L. (1948): *Anthropology, Race, Language and Culture*. Harcourt and Brace, New

A través de esta definición separa Kroeber la cultura de la parte biológica del hombre y determina como punto fundamental el proceso de aprendizaje. Así mismo considera determinante, dentro de esta noción de cultura, su naturaleza esencialmente diacrónica que se interpreta como la necesaria transmisión de una generación a otra de conocimientos, saberes, comportamientos, etc. para poder desarrollar una verdadera acción humana.

Otro de los rasgos esenciales del concepto de cultura de Kroeber consiste en contemplar la cultura, al contrario que otros antropólogos, como si de un fenómeno "sui generis" se tratara que no puede contemplarse bajo ningún prisma de reducción, ni física, ni social. Es independiente y no es reflejo de ninguna otra esfera de lo humano, ni de lo psicológico, ni de lo social.¹²¹

Fruto de esta idea no reduccionista de la cultura humana cabe entender la división que plantea en tres partes fundamentales que han de conformar cualquier visión holista que desde la antropología se lleve a cabo. Estas divisiones son:

En primer lugar lo que él describe bajo el término: "reality culture". Se refiere a los objetos materiales, técnicas, economías, etc. Lo que tradicionalmente se ha considerado como cultura material.

En segundo lugar se refiere a: "value culture ", que se refiere a los valores, religión e ideología. Esta es la parte que tradicionalmente ha sido considerada como objeto de estudio de la antropología simbólica.

Y para completar el conjunto considera también la: "social culture ", que se ocupa de temas como la familia, la organización social, el parentesco, etc. En definitiva los aspectos enfatizados por el funcionalismo, estructuralismo y por la visión estructural del marxismo.

Pero estos diferentes órdenes de la cultura se integran en uno solo que sería el orden histórico,¹²² de modo que no sería posible entender la cultura fuera de este contexto

York.

También en: RENNER, E. (1983): "Ethnologie und Kultur". Opus cit. pág. 182-183. (La traducción del original inglés es del autor.)

¹²¹ Ver a este respecto: RUDOLPH, W. (1968): *Der kulturelle Relativismus. Kritische Analyse einer Grundsatzfragen-Diskussion in der amerikanischen Ethnologie*. Duncker and Humbolt, Berlin, pp. 58-59.

¹²² Ver: RENNER, E. (1983): "Ethnologie und Kultur". Opus cit. pág. 186.

histórico, y es más, la cultura sólo puede ser historia, ya que cada uno de estos elementos se relacionan entre sí conformando una narración conformada con el tiempo. Este aspecto de la cultura, esencial en el pensamiento de Kroeber renace con fuerza como respuesta al excesivo planteamiento local de ciertas corrientes teóricas y da lugar a nuevos estudios sobre el cambio social como bien se pone de manifiesto en la obra de Wolf.

c) Cultura y personalidad. El caso de Ralph Linton.

La siguiente reflexión sobre la cultura protagonizada por Ralph Linton y otros no asume, como punto de partida, la condición de realidad que se manifiesta de un modo colectivo, ni resalta su condición diacrónica, sino que trata de caracterizar a la cultura humana bajo el prisma antropológico de un modo individual y dentro de los esquemas más rígidos y limitados de la personalidad humana.

Esta nueva línea de investigación se encuentra vinculada de forma estrecha a la tradición Norteamérica. Emerge con fuerza al mismo tiempo que se gestaban posturas claramente relativistas en su interpretación sobre la cultura y que debaten con la postura mantenida por Kroeber, enfatizando, con el paso del tiempo, las diferencias. Esta nueva propuesta que extenderá posteriormente sus logros a otras disciplinas la conocemos bajo la denominación de escuela de cultura y personalidad.

Dos son las raíces que harán germinar a esta nueva reflexión cultural; por un lado, la aparición y posterior discusión en el debate antropológico del concepto controvertido de "mental life" y su relación con los rasgos culturales, y, por otro lado, la influencia de la escuela psicoanalítica que bajo la orientación freudiana realiza aportaciones sustantivas al campo de la antropología, a la noción de cultura, y a la comentada ampliación del concepto de " mental life".¹²³

Las ideas de Linton tratarán de marcar claras distancias con respecto a la escuela

¹²³ Sobre las aportaciones de Freud a la antropología consultar el completo trabajo del profesor Espina. Ver: ESPINA BARRIO, A. B. 1990): *Freud y Levi- Strauss, influencias, aportaciones e insuficiencias de las antropologías dinámica y estructural*. UPS, Salamanca. Sobre todo las pp. 97-118.

También: FREUD, S. (1970): *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid.

FREUD, S. (1968): *Totem y tabú*. Alianza Editorial, Madrid.

historicista. Las diferencias más destacadas se observan, sobre todo en la percepción de la cultura como algo sincrónico, y, por lo tanto, no sometido a la dimensión temporal del análisis. No importan los devenires históricos para el sentido final de los rasgos culturales, encuentran su razón de ser, su naturaleza y su sentido en cada una de las mentes de los individuos que conforman un grupo.

De modo que este último aspecto se materializa en otra de las diferencias más significativas, cual es la determinación, por parte de esta nueva interpretación, de que el conjunto de rasgos culturales, sólo presente en los individuos, no como algo externo, es una realidad mental, y que es, a través del individuo como la cultura puede llegar a estructurar una la sociedad. Y, al igual que todo individuo está dotado de una personalidad propia, personal, así cada sociedad está dotada de una cultura propia y personal, pero no exterior al individuo. Es por tanto cada sujeto individual, y no el grupo el portador básico de la cultura.¹²⁴

De este modo el tema central de la investigación antropológica se relaciona con la relación indisoluble entre la cultura y la personalidad. Las dos realidades se conforman a partir de una estrecha dependencia. Una sociedad se constituye a través de individuos que poseen valores y propiedades que aplican en cada uno de sus actos. De este modo los individuos son designados como personalidades diferenciadas, pero también, por tanto, como los portadores, generadores y transmisores de la cultura del grupo al que pertenecen.

La personalidad de un individuo normal se encuentra impregnada por la cultura, en la cual el propio individuo, como miembro de una sociedad toma parte. De este modo se concluyen que los constitutivos de la cultura, es decir, los esquemas de valores, y las normas son también los constitutivos de la personalidad. La relación tan estrecha entre estos dos aspectos se manifiesta en la medida en que la cultura está presente desde los primeros momentos de la formación de la personalidad. Ralph Linton, como discípulo destacado de Kardiner, asume sus principios referidos a la identidad grupal y los procesos

¹²⁴ Ver: RENNER, E. (1983): Opus cit., pág. 186. Renner insiste mucho en la importancia que tiene esta nueva forma de entender la cultura para el desarrollo contemporáneo de la misma. La metodología de las historias de vida, determinación en el establecimiento de un conocimiento local, así como la moderna idea de agencia vinculada a la cultura antropológica, son aspectos que certifican la importancia de este nuevo planteamiento.

de individuación y destacará como uno de los máximos representantes de esta escuela.¹²⁵

La formación de la personalidad individual se lleva a cabo en relación estrecha con "el medio", tal y como Linton expone, pero este medio no se encuentra en exclusiva reducido a un aspecto material. Al contrario ha de ser entendido de un significativamente más amplio. En toda su extensión, el medio, tanto el natural como el social se encuentra regulado e interpretado culturalmente.¹²⁶

El "medio" nos ofrece además una experiencia de todos los objetos que nos rodean durante el periodo de formación de la personalidad y que están íntimamente ligados por la cultura.¹²⁷ Del mismo modo está formado, no sólo por aspectos geográficos o físicos, sino que también está determinado por objetos y por personas. Para establecer y determinar las cualidades de cada una de las personas y la naturaleza de las interacciones del individuo con ellas, los factores culturales desempeñan un papel fundamental. La sociabilidad, por tanto, forma parte del proceso de formación de la personalidad de un modo tan real como lo son los árboles que rodean la vivienda, los animales que se conocen, los espacios donde se duerme o los lugares donde se guaran los alimentos.¹²⁸

¹²⁵ *"El proceso de formación de la personalidad parece ser ante todo el de la integración de la experiencia del individuo y sus cualidades constitucionales para formar un todo funcional ajustado mutuamente. Este proceso opera toda la vida, pero parece ser más activo durante los primeros años. La experiencia se deriva de los contactos del individuo con el medio en que vive, pero es un resultado de la interacción de este medio con las cualidades constitucionales de aquel..."* en: LINTON, R. (1972): *Estudio del hombre*, FCE, México, pág. 449. Ver también, en la misma obra, las pp. 455-468.

¹²⁶ Por ejemplo, no es lo mismo la percepción del medio de un individuo que crezca en una sociedad de labradores en un terreno no demasiado fértil y con escasez de agua, que la percepción de un chico que se haya desarrollado en el mismo medio pero dentro de la misma sociedad que tiene mejores condiciones para la ganadería, y por lo tanto sus condiciones de vida son mucho mejores.

¹²⁷ La percepción de la realidad y la posterior experiencia generada de la misma depende del entorno tanto natural como artificial en el esta experiencia se genera. No puede percibir lo mismo respecto al medio aquel que ha dormido toda su vida en una cama que aquel que ha dormido toda su vida en el suelo en un futón. Linton utiliza jemplos en este sentido muy ilustrativos. Ver: LINTON, R. (1972): *Opus cit.* pág. 450.

¹²⁸ *"Cada cultura establece un estatus diferente a cada clase de individuo, incluso en función de su edad. En algunas culturas la infancia tiene ya una serie de derechos y de deberes que son*

Pero las influencias de la cultura en el proceso de formación de la personalidad del individuo no son uniformes para todos ellos; se pueden dividir en dos grandes categorías, a saber: generales y específicas. Algunos individuos están más influenciados que otros en función de sus habilidades, intereses, etc. Hay también influencias diferentes en orden al estatus familiar y a la clase social, y de un modo consciente, del mismo modo, por parte de la sociedad donde uno vive, hay una influencia de la cultura en los procesos de educación, aprendizaje, normatividad, etc. Por todo ello concluye Linton diciendo que el hombre ya se ha alejado tanto de los animales que prácticamente todo lo que hace está modelado por la cultura.¹²⁹

No todos los antropólogos están de acuerdo con las afirmaciones de Linton. Son bastantes más los que se sitúan en una posición contraria, y se empeñan en distinguir con claridad los ámbitos psicológicos, sociales y culturales, como es el caso del propio Geertz. Aún de un modo más virulento y anterior a él, Talcolt Parsons. De él parte la idea inicial de elaborar una teoría de las diferencias y aspectos comunes de los tres niveles de lo humano, el psicológico, el social, y el cultural. El error, a mi entender de la propuesta de la escuela de Cultura y Personalidad, y en concreto de Linton es la definición demasiado amplia del concepto de personalidad ¹³⁰, así como una cierta ambigüedad en el concepto de cultura, que el propio Linton define como :

*"La cultura de cualquier sociedad es la suma total de las ideas, las reacciones emotivas condicionadas y las pautas de conducta habitual que los miembros de esa sociedad han adquirido por instrucción o imitación y que comparten en mayor o menor grado."*¹³¹

Como se puede ver, no hay demasiada diferencia entre las definiciones de personalidad y cultura. Ambas pueden interpretarse como relacionadas y equiparadas de la misma

desconocidos en el resto de las culturas, como puede ser el derecho a la propiedad y a su venta, aspecto éste desconocido en nuestras culturas para todos aquellos menores de siete años." Ver: LINTON, R. (1972): Opus cit, pág. 454.

¹²⁹ Ver: LINTON, R. (1972): Opus cit. pág. 454.

¹³⁰ "Se define la personalidad como el conjunto de modalidades psíquicas del individuo, es decir, la suma total de sus facultades racionales, percepciones, ideas, hábitos y reacciones emotivas condicionadas." en: LINTON, R. (1972): Opus cit. pág 447.

¹³¹ LINTON, R. (1972): Opus cit. pág. 284.

manera que lo está una microestructura en relación a un macroestructura.

La cultura, por tanto, en un sentido amplio, aunque pueda hacerse objetiva al estudiarla un investigador, sólo existe, según esta escuela, en la mente de los individuos que componen la sociedad, aspecto desarrollado posteriormente a partir de la investigación cognitiva en el tema de la cultura tal y como analizaremos más adelante.

d) Cultura y relativismo. Melville J. Herkovits

La siguiente escuela que analizaremos es la denominada "escuela histórico-particularista". La idea más destacada, resultado de las reflexiones en torno a la noción de cultura ha sido el descubrimiento de que cualquier sociedad tiene una peculiaridad histórica propia en cada uno de sus sistemas culturales. A partir de esta conclusión, a base de los datos recogidos en numerosas culturas, se pudo expresar, de un modo más claro, que los fenómenos que aparentemente eran comparables, aunque no vinieran de las mismas sociedades, en realidad no lo eran, puesto que habían ocurrido bajo condiciones diferentes. En definitiva se afirma que estaban vinculados con contextos diferentes y con órdenes de valores también diferentes. O para decirlo con otras palabras, los fenómenos culturales son incomparables debido a su aparición en dependencia estricta a su unicidad histórica. De este modo, cada sociedad tiene un orden cultural que le es propio e intercambiable, y que organiza y regula la vida de los miembros de tal sociedad. Visto de este modo más general, el hombre entonces sólo puede entender y experimentar su mundo y su existencia sometida a esta red de significaciones. A esta particularidad y singularidad de la experiencia humana, dependiente de la cultura específica, es a lo que se refiere la escuela particularista bajo la denominación de "la cultura".

A través de este planteamiento el conjunto de rasgos específicos de un grupo humano se encuentran en estrecha vinculación con la idea de relatividad.¹³² Sobre esta base se asienta la posición relativista respecto a la cultura, y se propone, como meta, contemplar los componentes no biológicos de la existencia humana, exclusivamente bajo el punto de vista de su dependencia de los factores contemplados como relativos culturales. La particularidad de cada una de las culturas no se contempla como algo que

¹³² Ver RENNER, E. (1983): Opus cit, pág.188: "*Das Phänomen Kultur unterliegt somit dem Relativitätsprinzip...* "

sólo se manifieste por su carácter diacrónico, sino que también se manifiesta tal particularidad y exclusividad en términos sincrónicos. En esto se diferencia esta postura claramente de la línea seguida por Boas,

El representante más importante, a nuestro juicio, de esta doctrina es Melville Herkovits, el cual trata de justificar este relativismo cultural en la más importante de sus obras teóricas, la titulada *El hombre y su obra*.¹³³

El hombre es interpretado como un actor cuya acción se desarrolla en varios planos, el plano temporal, el espacial y el plano social; y estos tres planos constituyen el ambiente en el cual el hombre lleva a cabo su vida y sus acciones. Los productos humanos frutos de su agencia aparecen integrando estos tres planos de un modo radicalmente distinto a como se integran entre los animales. Este peculiar modo de integrar es, lo que a grandes rasgos, se caracteriza, bajo esta perspectiva, como cultura;¹³⁴ pero, no es comprendida del todo su naturaleza, si no se resuelven antes algunas paradojas o aspectos que merece la pena que sean discutidos con un cierto detenimiento.

La primera de estas paradojas consiste en explicar cómo se combina el sentimiento de universalidad de la propia cultura, que todos los grupos humanos presentan con la experiencia cotidiana del hombre, para el que la experiencia propia es única.

La segunda es la paradoja de una supuesta apariencia de estabilidad de la cultura. En cambio, los sistemas culturales están sometidos a una dinámica constante. La tercera de las paradojas comentadas por Herkovits se refiere a la presencia inconsciente de la cultura, y a la poca presencia en los canales conscientes del individuo. A pesar de este aspecto comentado, determina y conduce el desarrollo de cada una de las vidas de los miembros de esa cultura.¹³⁵

La afirmación que determina la primera paradoja no es tal, puesto que el hecho de que se interprete el hombre como un animal constructor de cultura es un reconocimiento de la universalidad de la misma, es decir, es un atributo de todos los seres humanos. Así mismo

¹³³ HERKOVITS, M. J. (1952): *El hombre y sus obras*, FCE, México.

¹³⁴ "La cultura reúne estos tres planos, el pasado histórico de su grupo, el ambiente natural en que se encuentra él mismo, y las relaciones sociales que tiene que asumir. De este modo, aporta al hombre el medio de adaptarse a las complejidades del mundo en que nació, dándole un sentido, y algunas veces la realidad de ser creador de ese mundo, al mismo tiempo que criatura de él." en: HERKOVITS, M. J. (1952): *Opus cit.* FCE, México, pág. 29.

¹³⁵ Ver: HERKOVITS, M. J. (1952): *Opus cit.* pág. 30-31.

conviene afirmar que no hay ninguna sociedad, por pequeña que sea, que no tenga algún modo de proporcionarse una peculiar forma de vivir.

Se constituye por medio de la conformación de una determinada tecnología para producir alimentos y objetos materiales necesarios para la vida. La sociabilidad continuada va legitimando, con apoyo de diversos sistemas culturales, las instituciones, al mismo tiempo que se consolida la legitimidad de la diferencia a través de mecanismos de poder y se inician las sociedades de control político. A través de estas continuadas relaciones sociales se tejen determinados esquema de creencias que dan significados y direcciones al vivir. Todos estos aspectos son comunes y forman la cultura. Pero, igual de cierto que lo expuesto anteriormente, se encuentra la afirmación de que no hay un grupo de costumbres que sean idénticas en detalle ya que cada cultura es producto de la experiencia particular de su población, pasada y presente y por lo tanto distinta. La primera paradoja debe resolverse respetando los dos términos, universalidad como marco, pero particularidad como contenido.¹³⁶

La segunda paradoja nos ofrece un dilema de fácil percepción, aparentemente nada cambia, pero basta mirar algunos años atrás para darnos cuenta que, aspectos más o menos sutiles de la cultura se han transformado radicalmente.¹³⁷ Esto es cierto, pero es también lo es que los cambios en la cultura se realizan sobre una base estable y firme, de este modo, podemos entender la cultura como estable y dinámica a la vez. Incluso existen algunas culturas con una especial recepción al cambio cultural, y otras cuyas estructuras o instituciones estén poderosamente ancladas en la tradición y el cambio sea algo minúsculo e imperceptible. También es algo característico de las culturas humanas la especial sensibilidad hacia el cambio en función de determinadas circunstancias o momentos destacados en su desarrollo. Los fenómenos recientes de la extensión de la globalización son un claro ejemplo de este carácter aparentemente contradictorio de la cultura, e invitan a la superación de este tradicional dualismo. Las formas culturales que analizaremos en la segunda y tercera parte de nuestro trabajo han pasado por momentos de distinta intensidad en cuanto a sus procesos dinámicos. Han mostrado en algunos rasgos culturales semejanza y han facilitado la comparación, y en cambio, la distinta sensibilidad

¹³⁶ Ver: HERKOVITS, M. J. (1952): Opus cit. pág. 31-33.

¹³⁷ Algunos ejemplos significativos de esta cuestión suelen ser los vestidos, las maneras de preparar alimentos, las normas de cortesía, valores, creencias religiosas, etc.

en momentos de globalización ha impulsado la emergencia o el mantenimiento de rasgos culturales que acentúan las diferencias entre las comunidades castellanas estudiadas y los grupos sociales andinos objeto de nuestro análisis etnográfico.

Para Herkovits, quien inicia la reflexión más continuada sobre los procesos dinámicos, la referencia en el análisis del cambio cultural acelerado suele ser la cultura europea, o en su caso la norte-americana, que siempre se han mostrado especialmente receptivas a los cambios tecnológicos; aunque otros elementos de la cultura sean más persistentes en sus estructuras tradicionales, como son las formas de vida, la estructura de la familia, valores morales, leyes penales, etc.

Por último, la tercera paradoja nos dejaba en la duda de delimitar la cultura dentro del campo de lo inconsciente, pero influyendo sobre lo consciente. El desenlace de esta cuestión afecta, sobre todo, a problemas de tipo filosófico que indagan sobre la existencia real de la cultura, o su posible consideración como únicamente una función de la mente.¹³⁸

Entender la cultura como función individual siempre presenta el problema de que la magnitud de cada cultura, y lo que representa, siempre es mucho más que lo individual. Y la consideración de las formas culturales alejadas de lo particular se encuentra con la dificultad de abordar los procesos de generalización, bien conocidos ya en la evolución del pensamiento humano.

Cualquiera de las dos posturas tomadas de un modo excluyente presenta falacias, y, por lo tanto, hay que tomar en consideración ambas interpretaciones.

Una vez examinadas detenidamente estas paradojas Herkovits se dispone a caracterizar la cultura por medio de nueve rasgos esenciales que desembocan todos ellos, según nuestro entender, en una teoría relativista de la cultura. El debate sobre alguno de estos rasgos se mantiene aún vivo como hemos analizado al comienzo de nuestro trabajo en el llamado "laberinto de los antropólogos". Otros han influido en la posterior reflexión sobre la noción de cultura en la obra de Clifford Geertz.¹³⁹

¹³⁸ Más bien parece una extensión del problema clásico sobre la realidad postulado ya en los inicios del pensamiento humano a través de una visión divergente entre posturas idealistas y realistas. El problema en las ciencias sociales es que la postura que se mantenga sobre este asunto ha condicionado la práctica de análisis determinando la etnografía hasta la aparición de la antropología interpretativa.

¹³⁹ Ver: HERKOVITS, M. J. (1953): Opus cit. pp. 677-695.

Estos rasgos son:

1. La cultura se aprende, es producto del aprendizaje.
2. La cultura se van conformado a partir de los distintos componentes biológicos, ambientales e históricos de la existencia humana.
3. La cultura está estructurada y puede dividirse en rasgos, complejos y patrones.
4. La cultura se articula en distintos aspectos como son: la cultura material, las instituciones sociales, las creencias, la estética y el lenguaje.
5. La cultura es dinámica y sometida al cambio cultural que puede proceder, o bien desde dentro, por descubrimiento o por invención, o bien desde fuera, por préstamo o por transmisión cultural.
6. La cultura es variable, puede modificarse en su conjunto o bien individualmente.
7. La cultura presenta regularidades que permiten su análisis por medio de los métodos de la ciencia.
8. La cultura es un instrumento, por medio del cual el individuo se adapta a su situación total, y, además, le provee de medios de expresión creadora.

Si se define la cultura como la parte del ambiente edificado por el hombre, entonces podemos decir, con Herkovits, de un modo más concreto y definido que la cultura es:

"...esencialmente una construcción que describe el cuerpo total de creencias, comportamientos o conductas, saber, sanciones, valores y objetivos que señalan el modo de vivir de un pueblo".¹⁴⁰

La manera cómo estas creencias y comportamientos se adquieren resulta más o menos sencillo. Para Herkovits se adquieren por aprendizaje distinguiendo claramente dos niveles. Por un lado, se adquiere por un aprendizaje inconsciente, por imitación, contacto, etc. y, por otro lado, se asimila a través de un aprendizaje consciente, que definimos como educación. Estos dos fenómenos que, con más o menos variantes, aparecen en casi todas las culturas facilitan el fenómeno de la endo-culturación. Esta inserción del individuo dentro de las pautas de una cultura se produce, sobre todo, por el simbolismo del lenguaje, el cual aparece en todos los grupos humanos como un índice de cultura en un sentido más profundo de lo que habitualmente se cree. También el fenómeno de la

¹⁴⁰ HERKOVITS, M. J. (1953): Opus cit. pág. 677.

endoculturación afecta a la personalidad, puesto que ésta es producto y resultado de la experiencia endocultural, es decir, que, en oposición a la escuela representada por Linton, se puede afirmar que la personalidad está determinada por la cultura.

El lenguaje ofrece al hombre, no sólo la posibilidad de la cultura, sino que le ofrece algo más, como es la posibilidad de reaprender y renovar su cultura, de este modo, la cultura se encuentra en continuo proceso de cambio y de aprendizaje.

A partir de la definición se puede percibir una diferencia con respecto a las comentadas hasta ahora, que consiste en poner de manifiesto que la cultura es el modo de vivir de un pueblo con sus propios mecanismos de endoculturación. Por lo tanto, la gran cantidad de modos diferentes de vida que se encuentran en la superficie de la tierra deben ser juzgados y valorados de acuerdo con sus propios términos.¹⁴¹ Los juicios sobre los que se desarrolla una cultura están basados en la experiencia, y la experiencia es interpretada por cada individuo en referencia a su propia endoculturación. Pero esto no quiere decir que no se pueda hablar en antropología de una serie de valores que tienen cobertura en todas las culturas. En ese caso podríamos hablar de unos universales comunes, pero no de absolutos culturales, puesto que éstos no estarían sometidos a variaciones y a cambios. La diferencia planteada por Herkovits entre absolutos y universales abre la posibilidad de los que algunos autores consideren que estos últimos se encuentran permanentemente sometidos al cambio.¹⁴² Bajo tal denominación de cultura se manifiesta una idea poderosa de cultura por encima del individuo que influirá de un modo definitivo en el modo de entender el problema en la obra de Clifford Geertz.¹⁴³ También será importante para la discusión posterior, como veremos, esta falta de separación entre los aspectos materiales e inmateriales en la configuración de un universo cultural particular.

e) Cultura y Universalidad. G.P. Murdock.

A finales de los años treinta germina en los Estados Unidos una nueva escuela de

¹⁴¹ Ver: HERKOVITS, M. J. (1953): Opus cit. pág. 679.

¹⁴² *"Se reconocen en todas partes ciertos valores de la vida humana, aunque no haya dos culturas cuyas instituciones sean idénticas en la forma."* En: HERKOVITS, M. J. (1953): Opus cit. pág. 91.

¹⁴³ Ver: GEERTZ, C. (1972): "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre" en: GEERTZ, C. (1972): *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, pp. 43-60.

práctica antropológica y, con ella, una nueva línea de investigación y de reflexión relacionada con la cultura que se plantea, de un modo directo, la necesidad de encontrar sus universales. El punto de partida para el descubrimiento de estas constantes pasa por la comparación de fenómenos culturales a gran escala. A partir de un primer momento de recogida y de acopio de material de tipo etnográfico sobre el que trabajar, llevar a cabo posteriormente una actividad centrada exclusivamente en la comparación. El nacimiento y desarrollo de esta corriente se encuentra estrechamente relacionado con el estudio desarrollado por Murdock y titulado *Estructura Social*.¹⁴⁴ La propuesta inicial culmina en una obra posterior, referencia y ayuda para la antropología, como ha sido su archiconocido *Atlas etnográfico*.¹⁴⁵ Lo esencial de este estudio es la creación de un marco para la investigación comparada a través de la exposición etnográfica de los distintos aspectos culturales.

Este pensamiento, y por tanto la teoría que surge de él, trata de poner fin a una acumulación de datos etnográficos, que, según su opinión, no se están usando de un modo científico. Plantea, por tanto, la necesidad de agrupar y de comparar estos datos.

Esta corriente de investigación se diferencia de las anteriores en la medida en que es plenamente sincrónica, no tiene en cuenta los datos obtenidos de modo diacrónico, y si lo hace, no les otorga, en el conjunto de la investigación demasiado valor. El rechazo al aspecto diacrónico se basa, según alguno de los representantes de esta corriente, en que no consideran a la ciencia lo suficientemente formada para poder explicar un hecho o actividad humana mediante una causalidad de tipo histórico.

La meta de este modelo es establecer los determinantes universales de la cultura, y con esto las condiciones básicas para el desarrollo de una teoría de la cultura humana única y universal.¹⁴⁶

Estos estudios relacionados con la universalidad de la cultura se conocen con el nombre de "Cross-culture-studies", con el cual se pretende designar al objeto de análisis, y su método de estudio de la manera más precisa posible. Una vez decidida como definitiva la

¹⁴⁴ MURDOCK, G. P. (1949): *Social Structure*, Mac Millan, Nueva York.

¹⁴⁵ MURDOCK, G. P. (1967): *Etnografic Atlas*, U. of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

¹⁴⁶ "Ziel dieser vergleichenden Forschung ist, die universalen kulturellen Determinanten der menschlichen Existenz zu erfassen, und damit Voraussetzungen für die Entwicklung einer allgemeinen Theorie der Kultur zu schaffen." en: RENNER, E. (1983): Opus cit, pág. 190.

metodología comparativa se trata de partir de las diferencias culturales que aparecen en las casi infinitas sociedades diversas para llegar a definir y clasificar semejanzas, si no en todas las culturas, sí en la mayoría de ellas.

La aportación más importante que lleva a cabo Murdock a la antropología, según nuestro criterio, consiste en la creación de un esquema muy conocido de constantes culturales que ayudan metodológicamente y que sirven a la formación de entrevistas, formularios, planteamiento de hipótesis en trabajos de campo, etc., con miras a desarrollar investigaciones sobre una cultura en particular, así como también realizar comparaciones entre diversas culturas. A su vez hay que poner de manifiesto el enorme mérito de esta hercúlea tarea; ahora bien, este esquema de constantes culturales no ha llegado a tener, dentro del círculo antropológico demasiada credibilidad, en gran medida, debido a la falta de reconocimiento de la permanente dinámica que afecta a los sistemas culturales y a la necesidad de tener en cuenta a los procesos históricos particulares que dan sentido a numerosos modos de comportamiento, como bien ha puesto de manifiesto Eric Wolf.¹⁴⁷

f) Cultura y función. Bronislaw Malinowski.

La aportación de Malinowski sobre el concepto de cultura para la antropología no es valorada de la misma forma por todos los autores. Resaltada como imprescindible por algunos, es puesta en duda por otros, como pone de manifiesto el antropólogo alemán Egon Renner, quien se erige como portavoz de otros muchos colegas.¹⁴⁸ No se trata de que se pueda negar, o no tener en cuenta las aportaciones de Malinowski a la antropología; esto es innegable. Más bien interpretan a Malinowski en función de sus discípulos posteriores, que tratan y estudian, sobre todo, la estructura social como elemento distintivo y particular de la antropología como ciencia social y no la cultura como fenómeno independiente e integrador. Nuestro criterio, que se ha mantenido fiel a las distintas valoraciones del antropólogo alemán, discrepa en este punto.

Consideramos que esta minusvaloración no se corresponde con la importancia que en este tema debe tener el fundador del funcionalismo, el cual, se preocupó por elaborar una completa y atrayente teoría de la cultura, y una particular visión sobre el cambio

¹⁴⁷ WOLF, E. (1987): *Europa y la gente sin historia*. Fondo de cultura económica, México.

¹⁴⁸ Ver: RENNEN, E. (1983): Opus cit, pág. 178

cultural.¹⁴⁹ Sobre esta polémica cabe decir que, en 1952 cuando Kroeber y Kluckhohn escriben su estudio sobre la cultura, no tratan específicamente las aportaciones de Malinowski;¹⁵⁰ en cambio, un poco antes, en 1931 el propio autor es elegido para definir el término "cultura" en la Enciclopedia Americana de Ciencias Sociales, lo cual demuestra que entre sus contemporáneos se valoró de un modo significativo la aportación del funcionalismo a la teoría de la cultura. Malinowski, podríamos decir, llegó a ser una autoridad en la materia.¹⁵¹

La exposición de la teoría de la cultura de Malinowski va a fundamentarse sobre tres ejes básicos; el primero de ellos considera las ideas que él desarrolla de un modo original sobre la cultura que son generadas a partir de su trabajo de campo. El segundo de estos ejes mencionados se relaciona con las teorías de los años 20, no sólo antropológicas, sino sobre todo psicológicas. Y, en último lugar hay que tener en cuenta las reacciones que, por parte de muchos de sus discípulos, provocó su obra y sus teorías, y que sirvieron para impulsar un alejamiento de los posteriores representantes funcionalistas, alumnos aventajados del maestro, del debate en torno a la noción de cultura.

Malinowski es puramente consciente de la poca importancia que pueda tener una definición si no se esconde detrás de ella un método que seguir en la investigación de los

¹⁴⁹ Así lo ha sabido ver muy acertadamente el profesor Fernández Álvarez en su necesario estudio sobre la figura y la obra de Malinowski. Ver: FERNÁNDEZ, O. (2004): *Bronislaw Malinowski: la antropología y el funcionalismo*. Universidad de León, León, pp. 81-91.

¹⁵⁰ Ver: KROEBER, A. L. y KLUCKHOHN, C. (1963): *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Vintage Books, New York.

En esta obra clásica los dos autores citados exponen un número elevadísimo de distintas definiciones extraídas de distintos antropólogos que clasifican en distintas categorías. Esta cantidad y variedad ha sido usada frecuentemente, sobre todo por aquellos que no han leído el libro, para reforzar una postura relativista, y menospreciar su importancia. En cambio a partir de este análisis los autores van eliminando posturas insuficientes o insatisfactorias hasta dar con una forma de entender la cultura que se encuentra muy cercana a la idea de pauta.

"In Part II we have cite one hundred sixty-four definitios of culture. The occurrence of these in time is interesting, as indeed the distribution of all cultural phenomena in either space or time always reveals significance." en: KROEBER, A. L. y KLUCKHOHN, C. (1963): Opus cit. pág.291.

¹⁵¹ Para más información sobre esta polémica consultar: FIRTH, R. (1980): *El hombre y la cultura, la obra de Bronislaw Malinowski*. Siglo XXI, México, pág. 19.

datos reales y empíricos. Trató de llevar a cabo esta idea en sus primeros escritos a través de los esquemas preparados para los trabajos de campo, pero es, al final de su vida, sobre todo, en su escrito póstumo *A Scientific Theory of Culture* se lanza al digno ejercicio de la teoría antropológica.

La primera idea significativa que conforma su visión teórica sobre la cultura tiene que ver con su consideración como un todo indiviso, compacto, sin amalgamas ni divisiones que funciona bien, cumple con los objetivos de supervivencia y reproducción social. Esto es una idea novedosa dentro del ámbito de la antropología académica de la época. La estructura y organización social se sitúan también dentro de la cultura, que, de este modo, ofrece una perspectiva holística. No todos los antropólogos funcionalistas posteriores aceptarán de buen grado esta falta de diferenciación entre cultura-estructura social, convirtiéndose esta idea en uno de los principales temas de discusión teórica en el funcional-estructuralismo posterior.

De modo inseparable de esta cuestión se encuentra la necesidad de analizar el uso o la función de las costumbres, instituciones y de las creencias que forman parte de la cultura. Es la labor de desvelamiento de las funcionalidades ocultas la tarea fundamental de la antropología, que, como veremos, se relaciona con el conjunto de necesidades humanas. A su vez este conjunto de respuestas diversas que cada grupo humano desarrolla para la satisfacción de las insuficiencias vividas conforma su memoria y dota de sentido la vida colectiva, como la herencia social de un pueblo, en contraste con la imprescindible herencia biológica.¹⁵²

Esta idea funcional de la cultura la desarrolla muy tempranamente. Aparece de un modo explícito en sus primeros escritos sobre los argonautas del Pacífico. Allí usa Malinowski una noción de cultura que define como un sistema bien equilibrado de partes separadas, incluyendo dentro de ellas el lenguaje, la cultura material y la educación, aspectos que quedarán excluidos en la visión posterior de Radcliffe- Brown. Este todo funcional que es

¹⁵² "Este ambiente, que es ni más ni menos la cultura misma, debe ser reproducido, conservado y administrado permanentemente. Esto produce lo que puede denominarse, en el sentido más general de la expresión, un nuevo nivel de vida, dependiente del plano cultural de la comunidad, del medio físico y de la eficiencia del grupo. Un nivel cultural de vida significa, a su vez, que nuevas necesidades aparecen y nuevos imperativos o determinantes son impuestos a la conducta humana" en: MALINOWSKI, B. (1970): *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. Edhasa, Barcelona, pág. 43.

la cultura no es del todo seguro, y, en ciertos momentos, muestra fragilidad, se vuelve disfuncional y se desvanece su sentido. Sin negar esta insuficiencia, pero sobrevolando sobre ella, el autor funcionalista concentra su reflexión, sobre todo, en analizar cómo se vinculan cada uno de los elementos de la sociedad con el todo; así como también investiga las relaciones existentes entre cada uno de los elementos de la sociedad.¹⁵³

No sólo se explican los hechos antropológicos por el papel que desempeñan en el sistema integral de la cultura, sino que se explican también por la relación mutua entre unos y otros.¹⁵⁴ Los ritos, las creencias y las costumbres, por muy extraordinarias que le puedan parecer a un observador no participante, satisfacen las necesidades biológicas, psicológicas y sociales. Estas afirmaciones se han generalizado tanto, y han sido tan comentadas que son casi un tópico dentro de ambientes antropológicos. En la satisfacción de estas necesidades se encuentra la importancia de los mitos, pero, para descubrir su verdadera función hay que observar el fenómeno en todas sus dimensiones, es decir, hay que conocer cómo se recita un mito, cuándo se recita, quién lo recita, cuál es su tono de voz. Es decir, es sumamente importante la descripción más detallada posible de cada uno de los fenómenos.¹⁵⁵

La cultura se genera como respuesta a la satisfacción de necesidades humanas y cumple

¹⁵³ "Después de todo, los hechos aislados carecen de valor para la ciencia, por muy sorprendentes y novedosos que puedan ser en sí mismos. La verdadera investigación científica se diferencia de la mera búsqueda de hechos curiosos en que esta última persigue lo singular, pintoresco y extravagante: el anhelo por lo sensacional y la manía de coleccionar con su doble estímulo. La ciencia, por su parte, tiene que analizar y clasificar los hechos con objeto de situarlos dentro de un conjunto orgánico, de incorporarlos a uno de los sistemas en que trata de agrupar los diversos aspectos de la realidad." En: MALINOWSKI, B. (2001): *Los argonautas del Pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*. Península, Barcelona, pág. 847.

¹⁵⁴ Ver: FIRTH, R. (1974): Opus cit, pág. 23.

¹⁵⁵ Este modelo de transmisión del conocimiento antropológico a partir de una exhaustiva descripción es una constante en la consolidación de la antropología como disciplina social, resonancias además que se agudizan en el pensamiento antropológico de Clifford Geertz. Para ver esto de un modo más detallado en: GEERTZ, C. (1991): "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" en: GEERTZ, C. (1987): *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México, pp. 19-41.

su función. Tal complacencia se va completando con el paso del tiempo, de forma gradual, con aceleraciones y con periodos de letargo, pero siempre de un modo dinámico. Por tal motivo la cultura tiene una lectura histórica, incluso para el propio Malinowski.

Pero no una historia externa, global e impuesta, sino una evolución que nace desde el grupo mismo, que refiere al modo cómo se han identificado y legitimado a través de los rasgos culturales a lo largo de un tiempo y de cómo ellos mismos lo han interpretado.¹⁵⁶

El segundo uso de la palabra cultura es el equivalente a herencia social, a saber, el conjunto de fuerzas que inciden en el individuo nacido de una sociedad determinada que presenta ya unos valores y unas pautas establecidas que se transmiten. Esta segunda idea que influye en la noción de cultura es muy parecida a la expuesta por Linton, y que subyace a numerosos estudios sobre la cultura y personalidad que han aparecido en los EEUU en épocas posteriores. La idea expuesta muestra, al mismo tiempo, una fuerte influencia hacia el recién aparecido conocimiento behaviorista y el desarrollo de los reflejos condicionados. De esta manera Malinowski aplicó los nuevos conocimientos sobre los procesos de condicionamiento al estudio de las sociedades tribales. La formación de instituciones básicas en toda sociedad tiene por función la satisfacción de las necesidades humanas. De este modo, si el individuo en cualquier sociedad se encuentra tan fuertemente condicionado por la cultura, la completa comprensión de la acción humana pasa por el estudio de las instituciones que cada sociedad forma, y por el conocimiento del modo cómo se integran en el todo. Por este camino las instituciones culturales se convierten en la clave para adquirir el sentido que cada cultura posee, el "locus" de su inteligibilidad.

Tal vez la mayoría de las críticas al modelo explicativo de Malinowski han estado condicionadas por la insistencia con la que el autor se propuso explicar todas las instituciones culturales de una sociedad como funcionales para el conjunto. Esta interpretación de las instituciones fue muy acertada en el caso de la primera institución

¹⁵⁶ Este doble aspecto que concede Malinowski a la cultura, es decir, de un modo funcional e histórico de satisfacción de necesidades se fue debilitando, y se potenció la parte funcional. En cambio, se ha ido olvidando la parte histórica, como se ve en el olvido de la diacronía con el modelo estructuralista. Pero, será sobre todo la antropología simbólica, de corte weberiano, la que recupere este doble aspecto de la cultura, y la que dote de una importancia grande a la dimensión interpretativa e histórica de la cultura.

estudiada por Malinowski, "el kula", pero no tuvo tanto éxito en otros casos. Sirva como ejemplo para las desventajas de este modelo la postura de la funcionalidad llevada al extremo, según la cual, todo rasgo cultural en una sociedad es funcional. Si se documentaba la existencia de la licencia sexual en una cultura, entonces, había que demostrar que era biológicamente o sociológicamente útil. Incluso, y en posiciones más extremas, se pensaba que algunos antropólogos podían justificar prácticas como el canibalismo o los asesinatos rituales por la razón de que contribuían a la integración tribal, dando un vertiginoso salto entre la etnografía y la moralidad, entre el ser etnográfico y el deber ser como humanidad, tal y como ya hizo, en su momento, Mauss por medio del análisis del don.

Aún así, a pesar de las críticas al modelo holístico de Malinowski, deja un legado incontestable, lleno de aspectos positivos entre los que destacan; el descubrimiento y desarrollo antropológico de la relación entre la política y la religión, o de la política con la economía, la vinculación del culto a los antepasados con el poder, la teoría de las necesidades, las novedades presentadas sobre el parentesco y la idea de filiación, etc. Para demostrar la cultura como condicionante del individuo, es decir, como herencia social se fijó Malinowski sobre todo en las instituciones. Para ello dividió las fuerzas que actuaban en la herencia social en epígrafes separados, por un lado el lenguaje, por otro, la cultura material, por otro los valores, etc. Trató de ver también cómo cada una de estas instituciones podía condicionar el aprendizaje del niño. A pesar del interés inicial mostrado, no siguió por este camino de unir los diferentes aspectos de la cultura como base para el estudio del proceso de aprendizaje. Pero, no olvida el estudio de la herencia social. En los últimos escritos sobre la cultura, Malinowski interpreta la cultura de dos modos diferentes:

- a) Interpreta la cultura como lo que es capaz de cubrir las necesidades secundarias de los individuos.¹⁵⁷
- b) La cultura puede ser descrita en imperativos, es decir, en condicionantes que deben

¹⁵⁷ Para un desarrollo más exhaustivo del tema se puede consultar el artículo de: MALINOWSKI, B. (2001): *Los argonautas del Pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanesia*. Península, Barcelona, pág. 847.

PIDDINGTON, R. "La teoría de las necesidades de Malinowski" en: FIRTH, R. (1974): Opus cit., pp. 39-63.

cumplirse si la comunidad ha de sobrevivir. Se pueden dividir en imperativos instrumentales como son la economía, la ley, la educación. Y en imperativos de integración como son la magia, la religión, las creencias, el arte, etc. Precisamente de estos imperativos procede el concepto más discutido de su modelo que es el de "institución", palabra muy fecunda para explicar algunas culturas, y que se ha convertido en una categoría de análisis antropológico¹⁵⁸. El método para su análisis es un método que se ha denominado de mosaico, y consiste en lo siguiente: se estudia una institución característica de una cultura para después intercalar descripciones de otros aspectos de la misma cultura, para finalmente comparar instituciones de esa misma cultura hasta llegar a dar una visión íntegra como si de un sistema se tratara, puesto que todas las partes están interrelacionadas. De este modo, no es importante la parte o institución que se elija para comenzar, puesto que todas ellas pertenecen a un mosaico global.

Pero la crítica del método de Malinowski comenzó cuando los datos sobre las instituciones se fueron haciendo cada vez más numerosos. En esta situación, ante la gran cantidad de datos, y la imposibilidad de comparación entre las instituciones, un grupo de antropólogos británicos comenzó a insistir en que el dominio de la antropología se limitara al estudio de las relaciones sociales, o de la estructura social, término que fue usado por Evans-Pritchard en un sentido limitado para describir sólo grupos que tuvieron un alto grado de consistencia y de constancia.¹⁵⁹ Se sostuvo, por miembros destacados de este grupo, que la estructura social debía separarse claramente de los demás aspectos de la herencia social del hombre, y que, estos otros aspectos quedaran bajo el nombre de cultura.¹⁶⁰

Pero, parece que no tuvo demasiado éxito la separación, fundamentalmente, a nuestro entender, por dos motivos:

a) En primer lugar porque no existen demasiadas sociedades con un alto grado de consistencia y de constancia a lo largo de un periodo dilatado en el tiempo.

¹⁵⁸ Ver: FIRTH, R. (1974): Opus cit. pp. 30-31.

¹⁵⁹ Ver: NADEL, S. F. (1974): "Sobre la magia y la religión en Malinowski " en: FIRTH, R. (1974): Opus cit. pp. 123 y ss.

Ver también: EVANS-PRITCHARD, E. (1967): *Antropología social*. FCE, México.

También: EVANS-PRITCHARD, E. (1987): *Historia del pensamiento antropológico*, Cátedra, Madrid.

¹⁶⁰ Este concepto de estructura social es muy parecido al que usaba el propio Malinowski en sus esquemas sinópticos de campo para agrupar los datos sobre una cultura, pero estos esquemas incluían, claro está, otros aspectos.

b) En segundo lugar debido a que no se puede estudiar la estructura social alejada radicalmente de la cultura, puesto que los grupos sociales no existen separados de su entorno ecológico, ni de su cultura material, ni de sus leyes de propiedad de la tierra, ni de sus creencias, ni de sus símbolos legitimadores.

La discusión acerca de la noción de cultura en Malinowski y sus discípulos ha servido, cuando menos, para un refinamiento de los términos del debate, y ha contribuido también a la configuración de una idea entendida de un modo más integrado y total.

2.2.2 Cultura y civilización.

El debate intelectual de 1930 a 1958.

Numerosos problemas han ido surgiendo ya. Otros irán apareciendo a medida que el debate avanza hacia la sociología y la antropología cultural desarrollada en los Estados Unidos a partir de los años 60 y 70. Es en ese momento cuando se produce un giro significativo que dará lugar a la antropología simbólica e interpretativa. En esta forma de entender la cultura como tramas de significados compartidos que se gestan a través de un proceso dinámico permanente de cambio nos sentimos cómodos. Tal idea de cultura se basa, sobre todo, en las aportaciones de Parsons y en la reformulación y ampliación que de la misma llevó a cabo Clifford Geertz. Hasta llegar allí, el debate sobre la noción de cultura, su significado, sentido, y su relación con la civilización ha sido fruto de múltiples controversias en el viejo continente a partir de la segunda guerra mundial, en gran medida también como fruto de ella. Sin duda el tratamiento a fondo de esta cuestión nos llevaría por otros derroteros alejados en gran medida de nuestro proyecto inicial, pero es necesario dejar al menos testimonio de la reflexión europea sobre el particular.

En esta época cabe analizar el fenómeno desde tres vertientes o tradiciones diferentes. Tiene lugar una poderosa e influyente tradición francesa que ha reflexionado de forma profunda sobre las diferencias y características específicas de las nociones de cultura, por un lado y civilización, por otro. Al mismo tiempo cabe hablar también de una corriente de influencia alemana y otra inglesa. Por supuesto que los intelectuales que reflexionaron en este momento tan delicado de la historia europea sobre este particular son más numerosos de los que podemos citar en este trabajo, sus testimonios también lo son, lo

que hace imposible su estudio detallado.

También España e Italia, y otros países han contado con pensadores y críticos que han tratado de poner su grano de arena sobre esta realidad, si bien es cierto que con menor influencia y difusión que las escuelas anteriormente citadas. En estos años tumultuosos, después de la contienda y de la sensación generalizada de fracaso de la humanidad era urgente reconstruir lo más excelso del ser humano que se había perdido, que a juicio de los historiadores franceses era la civilización. Eran tiempos crepusculares, de ocaso de las acciones humanas gloriosas; en definitiva tiempos oscuros para lo que en la tradición francesa se ha considerado excelso en la cultura humana. Era urgente, por tanto, la reconstrucción, revitalización y reformulación de estas ideas primero, para intentar después la reconstrucción de los destinos humanos y de las naciones que los acogen.

La tradición francesa se ha sentido siempre más cómoda y más cercana con el uso del término civilización. Forma parte de su pasado que hunde sus raíces en la Ilustración y en el pensamiento prerevolucionario. Sin duda este uso y su significado fue fomentado por el grupo de historiadores conocido como los Annales, los cuales reintrodujeron los temas culturales, y sociológicos en una historiografía dominada por las grandes batallas y por los principales protagonistas de ellas. El grupo encabezado por Febvre usaba el término civilización con dos significados distintos. Por un lado, entendían que la civilización era un modo o forma diferenciada de vida, y, por tanto, no sujeta a perfectibilidad. Pero, al mismo tiempo usaban la idea de civilización también para describir las características de algún grupo humano en algún momento histórico y, por lo tanto, sometidas al progreso y a la evolución. El mismo término designaba en su momento dos realidades muy diferentes e incluso contrapuestas. Una de ellas no conlleva ningún juicio de valor, y en cambio el segundo sentido se ve sometido al juicio de valor sobre la dirección correcta o no del progreso y su conveniencia. Este doble sentido del término y la urgencia histórica por analizar del modo más conveniente el pasado reciente incitaron a la reflexión a otros intelectuales destacados del momento. Durante la primera mitad del siglo XIX los intelectuales franceses con Febvre a la cabeza debatieron sobre la pertinencia de uno u otro significado.¹⁶¹ La idea general era pensar que toda la historia humana estaba dominada por la evolución, de modo que algunas sociedades se encontraban en estadios primitivos de desarrollo, y que la verdadera civilización era la europea de la Francia revolucionaria.

¹⁶¹ Ver: FEVRE, L. (1970): *Combates por la historia*. Ariel, Barcelona.

Esta idea se agudizó aún más, a juicio de Marvin Harris,¹⁶² a partir de las obras de Guizot. Este último desarrollo evolutivo requería la presencia de fases previas, y de sociedades que se encontraban en esos estadios, de modo que se usó, para todos estos modos "atrasados" de vida, el término de "civilizaciones", asumiendo con ello las realidades ajenas al modo de vida europeo.

Estas interesantes reflexiones de los intelectuales de la época sobre la cultura no se limitan exclusivamente a Francia, sino, como hemos dicho, tienen lugar también en Alemania y en el Reino Unido. En el caso alemán destacan las ideas del judío-alemán Norbert Elias, el cual expresó algunas semejanzas y diferencias entre la idea francesa de "civilisation", y la alemana "kultur".¹⁶³ La cultura fue entendida como un conjunto de valores y creencias internas, no ajenas a su nacionalidad, y no sometida al tiempo ni al espacio. Y además estas creencias, junto al carácter nacional, poseían también un componente personal, que exige un cultivo, un cuidado y un mantenimiento. Se podría ser civilizado sin haber hecho nada por serlo, en cambio es imposible, a juicio de Elias ser culto sin haber realizado un esfuerzo considerable por serlo. Es muy importante para entender algunas de las actuales corrientes antropológicas la referencia a las ideas que se esconden detrás del uso de estos términos diferentes. La civilización es universal, y forma parte de ella cualquier acto, gesto o pensamiento que contribuya a la universalidad del género humano. De forma contrapuesta, la cultura es local, parcial, limitada geográficamente y además nacional. Estas oposiciones marcan también de forma general las rivalidades nacionales entre los dos países desde el siglo pasado.¹⁶⁴ Pero eran más que eso; se trataba de términos con una enorme carga analítica que requieren en su uso una importante precisión.

¹⁶² Ver: HARRIS, M. (1993): *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI, Barcelona, pp.7-46.

¹⁶³ Ver: ELIAS, N. (1978): *El proceso de la civilización*. FCE, México.

¹⁶⁴ "Kultur y civilisation resumen los valores en competencia que, de acuerdo con algunos alemanes separaban a Alemania y a Francia: virtud espiritual y materialismo, honestidad y artificio, moralidad genuina y meras formas, cortesía aparente." en: KUPER, A. (2001): *Cultura, la versión de los antropólogos*. Paidós, Barcelona, pág. 50.

2.2.3 El debate contemporáneo: El Estructuralismo, el materialismo cultural y el cognitivismo cultural.

a) Cultura y Estructura. Claude Lévi- Strauss.

Poco después de la segunda guerra mundial, y una década anterior a la del surgimiento de la antropología cognitiva se extendió en Francia una corriente de investigación antropológica que conocida bajo la denominación de "antropología estructural". Es un movimiento que aglutina a científicos sociales de varias áreas, y que tiene como representante más significativo a Claude Lévi-Strauss. Esta doctrina estructuralista se enmarca dentro de una fuerte tradición de origen francés que afecta tanto a la etnología como a la sociología, y que se apoya con fuerza en teorías y en métodos de la lingüística estructural, en especial en la metodología fonológica de la escuela de Praga¹⁶⁵. La nueva línea de investigación antropológica, en cuanto que se relaciona con las organizaciones mentales expuestas por la lingüística estructural, tiene aspectos en común con otra de las líneas dominantes en el debate actual, la antropología cognitiva.¹⁶⁶

Es central en esta línea de investigación la noción de estructura. Ocupa la posición dominante alrededor de la cual se dota de sentido y significado a la noción de cultura, de modo que existe, por tanto, una teoría estructural de la cultura.¹⁶⁷ El punto de partida del antropólogo francés es el conocimiento lingüístico; debido, en gran medida, a su capacidad para resolver algunos problemas de análisis que no había podido resolver

¹⁶⁵ Ver: BIERWISCH, M. (1985): *El estructuralismo: historia, problemas y métodos*, Tusquets, Barcelona, pp. 16-26, 38-41, 48-64.

¹⁶⁶ Ver a este respecto el interesante libro de RENNER, E. (1980): *Die Kognitive Anthropologie*. Berlin, pp.170-178.

¹⁶⁷ Esta forma de entender la cultura es tratada de manera importante en el citado estudio de Kroeber y Kluckhohn como el quinto grupo de visiones sobre esta noción central en antropología titulado: "Emphasis on the patterning or organization of culture" en: KROEBER, A. L. y KLUCKHOHN, C. (1963): *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Vintage Books, New York, pp. 118-125.

satisfactoriamente la etnología. La asimilación del modelo lingüístico no es una mera ocurrencia, sino que está plenamente fundado en la existencia de amplias relaciones, asumidas y estudiadas, entre la lengua y la cultura.¹⁶⁸ Sólo mediante tales analogías se comprende la operatividad del modelo, tanto para la antropología estructural, como para la antropología cognitiva. Al mismo nivel que los conceptos de estructura y cultura se sitúa en importancia la noción de analogía. Este término, procedente de la fonología estructural, afecta sobremanera y por igual a las dos escuelas antropológicas mencionadas. La diferencia en la aceptación del aparato analítico y del procedimiento de la fonología depende de cómo se considere la posibilidad de analogía. Por parte del estructuralismo francés se encuentran ciertas reflexiones filosófico-deductivas que parten de la validez universal del conocimiento lingüístico en todos los terrenos de la cultura, mientras, en cambio, en la antropología cognitiva la analogía se expresa en la búsqueda de principios de carácter estrictamente empíricos-inductivos, y se extiende después a todos los detalles, desde la determinación del concepto cognitivo de cultura análogo al concepto de lengua estructural hasta el desarrollo de los datos fundados lingüísticamente.

La segunda diferencia de importancia entre estas dos líneas o modos de reflexión en torno al fenómeno de la cultura, es la influencia que sobre el estructuralismo ha ejercido el pensamiento social y la investigación antropológica de Durkheim. Este contacto se percibe, de un modo claro y destacado, en la búsqueda de principios elementales y universales para la existencia social y cultural de los hombres, independientemente de si se entiende ésta bajo los conceptos de conciencia colectiva como en Durkheim, o bien, bajo el concepto de creación acumulativa de la mente como en Lévi-Strauss. La meta del

¹⁶⁸ Ver: LYONS, J. (1980): *Introducción al lenguaje y a la lingüística. "Lengua y cultura"*. Teide, Barcelona, pp. 261-284.

Para Lévi- Strauss el lenguaje no es susceptible de ser tratado sólo como un producto de la cultura, sino que es también una parte más de la misma. Pero aún hay más, es considerado como una condición de la cultura, desde dos puntos de vista. Desde un aspecto diacrónico, puesto que el individuo adquiere la cultura de su grupo por medio del lenguaje, así como desde un ámbito más teórico, el lenguaje aparece como condición de la cultura en la medida en que ésta posee una arquitectura similar a la del lenguaje. Ver: LÉVI- STRAUSS, Cl. (1997): *Antropología estructural*. Siglo XXI, Madrid, pág. 110.

Ver también: VELASCO, H. (2003): *Hablar y pensar. Tareas culturales. Temas de antropología lingüística y antropología cognitiva*. UNED, Madrid.

antropólogo francés será el descubrimiento de estructuras cuyo carácter de leyes puedan ser contempladas como leyes de la naturaleza extrasomática del hombre. La realidad anteriormente limitada bajo los conceptos de social y sociedad tratados tradicionalmente de forma exhaustiva en la investigación francesa aparecen ahora bajo el nombre de "cultural" o "cultura", en la obra de Lévi-Strauss. De este modo, el concepto de cultura es determinado por el concepto de estructura que poco tiene que ver con elementos empíricos, sino que está más relacionado con un modelo que puede ser observado y desarrollado conforme a esa sociedad.¹⁶⁹

Así que, llegados a este punto, para aproximarnos al concepto de cultura del antropólogo francés no podemos hacer otra cosa que acercarnos a la noción de estructura. Esta se podría definir como *"un modelo que tiene todas las características de un sistema, con una gran cantidad de elementos que se encuentran dependientes unos de otros, y, sobre el cual, se pueden aplicar reglas de transformación, de modo que puedan generarse variados modelos que posibiliten, bajo unas determinadas condiciones, una previsión del comportamiento del sistema, el cual aclara y puede dar cuenta de todos los datos recogidos"*.¹⁷⁰ Una estructura tal tiene una validez general, y ha de dar cuenta de todas las formas del pensamiento humano, y aportar a éste una ordenación, de forma análoga a como lo hace una lengua. Lévi-Strauss distingue dos niveles en la relación que existe entre la lengua y la cultura, por un lado, un nivel particular que se matiza como el estrato en el que se relaciona una lengua determinada con su cultura respectiva, y por otro lado, cabría mencionar otro nivel considerado más general, que es aquel que relaciona una lengua universal con su cultura. Mientras que la antropología cognitiva trata por igual los dos niveles, e incluso pone más atención en el nivel particular, el estructuralismo se centra, sobre todo, en el nivel más general buscando con ello una mayor generalidad. Teniendo todo esto en cuenta, no resulta fácil poder presentar una definición clara y concisa de cultura como hemos hecho con los autores anteriores. Esto es debido, sin duda, a que la

¹⁶⁹ "El principio fundamental afirma que la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos contruidos de acuerdo con ésta. Aparece, así, la diferencia entre dos nociones tan próximas que a menudo se las ha confundido, quiero decir, las de estructura social y de relaciones sociales." en: LÉVI-STRAUSS, Cl. (1997): Opus cit, pág. 301.

Ver también a este respecto: RENNERT, E. (1983): Opus cit. "Ethnologie und Kultur" pp. 193-195.

¹⁷⁰ La definición es una elaboración posterior del autor de este trabajo, teniendo en cuenta todos los elementos que Lévi- Strauss expone en su obra citada *Antropología estructural*, pp. 301-302.

noción de estructura se refiere, tanto al concepto de cultura como a la noción de sociedad. Ambas realidades ofrecen una similitud que consiste en una separación radical con la naturaleza. Mientras que nos situamos en un aspecto humano no reglado al considerar el elemento natural, la formación a través de la sociabilidad de un nuevo ámbito cultural implica la formación de reglas de carácter universal. La primera de ellas es la regla del incesto.¹⁷¹ Movido, sin duda, por el interés en la dicotomía naturaleza-cultura humana Lévi-Strauss se ha referido a este aspecto en varias partes de su obra como aquello que diferencia al hombre del animal, como lo específico humano.¹⁷² Con la intención de ofrecer de forma clara alguna la caracterización de la cultura en el pensador francés nos hemos apoyado en la interpretación que Keesing elabora de la noción de cultura a través de la obra de Lévi-Strauss, y que recoge, de un modo más conciso y preciso al mismo tiempo, la opinión del antropólogo francés al respecto.

Lévi-Strauss concibe las culturas como sistemas simbólicos compartidos que son creaciones acumulativas de la mente. Busca descubrir en las estructuras de los terrenos culturales, mito, arte, parentesco, lenguaje, etc, los principios de la mente que generan estas elaboraciones culturales, los principios materiales de subsistencia y la economía constriñen, pero no explican la vida de cada universo cultural. Es especialmente en el mito donde ellos dejan libre al pensamiento. El mundo físico en el que viven los seres humanos proporciona las materias primas que los procesos mentales universales después elaboran siguiendo patrones sustancialmente diversos, pero formalmente similares. La mente impone un orden de patrones culturalmente fijos, una lógica de contraste binario, de relaciones o de transformaciones en un mundo de constante cambio y a menudo sujeto al azar. La distancia entre el acerbo cultural, donde el hombre impone su orden arbitrario y el dominio de la naturaleza se convierte en el eje de simetría de una bipolaridad simbólica, "naturaleza versus cultura", que representa una oposición conceptual fundamental en

¹⁷¹ Una de las más completas exposiciones sobre la relación entre naturaleza y cultura en la obra del antropólogo francés se encuentra en: ESPINA, A. B. (1990): *Freud y Levi- Strauss. Influencias aportaciones e insuficiencias de las antropologías dinámica y estructural*. UPSA, Salamanca.

¹⁷² " La noción de cultura se refiere a las diferencias características entre el hombre y el animal. En esta perspectiva, el hombre aparece esencialmente como homo faber...constumbres, creencias e instituciones son vistas entonces como técnicas entre otras técnicas, sin duda de naturaleza más específicamente intelectual, técnicas que se hallan al servicio de la vida social y la hacen posible..." en: LÉVI-STRAUS, C. Opus cit, pág 369.

muchas, quizás en todas las épocas y lugares".¹⁷³

b) Cultura y conducta. Marvin Harris.

A pesar de los numerosos matices que aparecen en las distintas teorías antropológicas sobre la cultura, y la apariencia de diversidad y relativismo en torno al tema, consideramos que se puede realizar una categorización de forma muy general que agrupe las distintas posiciones en dos únicas categorías. La forma de comprender esta realidad de modo ideal y la categoría material. Esta clasificación de las opiniones antropológicas sobre el tema aparecen ya en etapas clásicas de investigación como fueron las protagonizadas por las escuelas de "cultura y la personalidad", y en la corriente del "relativismo cultural". La primera de estas perspectivas pretende relacionar de forma rigurosa la cultura humana a los factores mentales. Son elementos de carácter inmaterial; lo que equivaldría a señalar que la cultura es un conglomerado de ideas, valores, creencias, etc. que se encuentran en un espacio compartido, público, o bien que pertenecen al pensamiento humano común. La otra perspectiva señalada se forma a partir del estudio de los fenómenos materiales y concretos que pueden ser más fácilmente observables, y, por lo tanto, controlables, medibles y predecibles, pero que no abarcarían, a nuestro juicio, el análisis de la totalidad de la experiencia humana. A pesar de que a lo largo de la historia de la antropología, en las fases anteriormente descritas, estos dos momentos siempre han estado, de una forma o de otra, presentes en cada noción de cultura, no se han definido con claridad. La imprecisión se ha ido históricamente escondiendo en la ambigüedad de un término que se ha usado con frecuencia para definir la cultura sin más aditamentos como ha sido la denominación de *"way of life"*.

Antes de llegar al momento en que Marvin Harris confeccionó su particular teoría de la cultura, habían sido separados ya los dos aspectos por Sapir, quien comenta que no es lo mismo lo que los hombres hacen, que lo que los hombres piensan. De modo que esta diferencia es tan importante que ha de estar presente en toda definición de cultura.¹⁷⁴

¹⁷³ Ver: KEESING, R. M. "Theories of Culture" en: **Annual Review of Anthropology**, nº 3, pp. 73-97. La traducción es nuestra.

¹⁷⁴ *"Culture may be defined as what a society does and thinks"* citado en: RENNERT, E. (1983): Opus cit, pág. 198.

Pero esta distinción no fue tomada en consideración, de modo que los investigadores continuaron con la misma unidad en el análisis hasta los años 50. Es en este momento cuando se produce la ruptura de esta unidad a partir de la aparición de la antropología cognitiva. De un modo más explícito se percibe esto en Goodenough, el cual comenta a este respecto que los antropólogos en el pasado, cuando hablaban de la cultura de una sociedad se referían a dos órdenes distintos de la realidad, sin haber aclarado si se referían al orden ideal, que se encuentra como principio inmaterial en las mentes de los hombres, o bien, si se referían, por el contrario, al orden fenoménico, el cual está dado como principio material de la conducta y que se puede observar en la organización de una sociedad. La postura de Goodenough será retirarse del análisis del orden fenoménico de la cultura para centrarse en el orden ideal.

Casi de forma paralela a esta elaboración comentada de los dos órdenes culturales desarrolló Marvin Harris otro concepto de cultura que pretendía agrupar todos aquellos aspectos que habían quedado bajo la denominación de orden fenoménico. De este modo, colocó entre paréntesis todos los aspectos ideales e inmateriales de la cultura y se centró en los aspectos puramente materiales.¹⁷⁵

Las aportaciones de Harris y de su método de investigación al tema de la cultura se centran, en primer lugar, en una división más precisa de los modos de análisis de esta realidad humana. Por un lado, hay que distinguir los acontecimientos mentales, y por otro, hay que distinguir los acontecimientos conductuales. Pero las distinciones no se quedan aquí; hay que distinguir también entre los acontecimientos de tipo "emic" y los acontecimientos de tipo "etic".¹⁷⁶ El antropólogo americano los describe brevemente argumentando que los acontecimientos de tipo "emic", según Harris, son aquellos que son desarrollados, percibidos y explicados desde dentro por los propios actores, es decir, que en explicaciones de este tipo, el informante nativo es elevado a la posición de juez último para evaluar el acontecimiento. En cambio, los acontecimientos "etic" son aquellos en los que es el observador el que se eleva hasta el estatus de juez último del acontecimiento, y según el conjunto de conocimientos y categorías adquiridas en la disciplina antropológica propone su valoración del hecho o rasgo cultural. Si bien la primera división es importante,

¹⁷⁵ Ver: HARRIS, M. (1990): *Introducción a la antropología general*. Alianza Universidad Textos, Madrid, pp.123-124.

¹⁷⁶ Ver: HARRIS, M. (1982): *El materialismo cultural*. Alianza, Madrid, pág. 47.

está división última es muy operativa en su sistema y forma parte de su análisis antropológico como un elemento muy destacado, ya que permite y es la base de la universalización del conocimiento antropológico.

El paso siguiente para acercarnos al análisis de la cultura es poner de manifiesto que el estudio de los acontecimientos desde el punto de vista "etic" se considera más cercano a la objetividad, y por lo tanto el más científico, entendido al modo clásico. La investigación de la cultura debe partir siempre desde la posición "etic", puesto que es la posición que, a juicio de Harris, nos permite una seguridad total a la hora de poder contrastar las teorías. No se puede decir con esto que Marvin Harris no tome en consideración la posición "emic", la valora en la medida en que los datos han de proceder de los informantes que hablan desde dentro, claro está. En cambio, no toma esta postura en consideración a la hora de explicar causalmente algún hecho de la cultura. Si concede importancia, en cambio, a aquellos elementos que son fácilmente observables y que constituyen el ambiente material o ecológico de los grupos humanos.

De cualquier modo la visión de la cultura desde este doble punto de vista elaborado por Harris es el punto final e interpretado de un complejo e interesante debate que está todavía por determinar de un modo preciso, a pesar de que ya existen en nuestro país lúcidos e interesantes comentarios sobre el particular.¹⁷⁷

Es importante para el materialista cultural elaborar una teoría de la evolución sociocultural mediante algunos principios análogos a la doctrina de la selección natural de las especies. También en este caso, como hemos comentado ya, en los anteriores autores, la noción de cultura usada deja entrever las líneas fundamentales de investigación, que, en este caso, están basadas en los principios adaptativos al medio. La cultura es un producto que está determinado por las condiciones de conducta y de adaptación al medio en el que los hombres viven. De este modo, en primer lugar, las sociedades deben hacer frente a los problemas de la producción, o lo que es lo mismo actúan para satisfacer conductualmente los requisitos mínimos de la subsistencia. En segundo lugar deben hacer frente al problema de la reproducción, en tercer lugar deben satisfacer la necesidad de mantener relaciones conductuales seguras y ordenadas entre los grupos constitutivos y con otras sociedades, y finalmente, en cuarto lugar se deduce la presencia de elementos que

¹⁷⁷ Para un análisis más detallado y completo sobre el particular leer: GONZÁLEZ, A. (2000): *Tesis para una crítica de la singularidad plural*. UAB, Barcelona, pp.181-233.

configuran una superestructura en la acción basada en los aspectos simbólicos y estéticos, así como en el lenguaje. Los primeros problemas que deben resolver las sociedades según Marvin Harris condicionan al resto de los estratos en los que se divide esa sociedad.¹⁷⁸ La escuela materialista tiene unos principios bien definidos que hay que indagar en los pensadores clásicos del siglo XIX, más en concreto en la doctrina de Karl Marx y su conocida expresión según la cual *"el modo de producción de la vida material determina el carácter general de los procesos de la vida social, política y espiritual. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino al contrario, es su ser social lo que determina su conciencia."* Con esto al menos queda indicado el interés de Harris en la investigación de los condicionantes materiales y ambientales de la cultura, que concluye reformulando el pensamiento de Marx para adecuarlo a nuevos contextos. De tal modo que lo que nos ofrece es una versión materialista cultural del principio marxiano citado que a su vez podría formularse del siguiente modo:

*"Los modos de producción y reproducción conductuales "emic" determinan probabilísticamente las economías domésticas, y a la vez determinan las superestructuras conductuales "etic"*¹⁷⁹

Este principio es aplicado en cada una de las investigaciones que usan como método el materialismo cultural para formular teorías e hipótesis en las que los factores primarios son las variables infraestructurales. Además asigna prioridad estratégica a todos los procesos "etic" y conductuales, por encima de todos los demás, que pasan a ser considerados estructurales o superestructurales.

En el fondo de esta estrategia de investigación se sitúa el poderoso principio metodológico de la búsqueda de la máxima objetividad o principio "etic", a partir del cual puede sistematizarse una aproximación a la cultura por parte del antropólogo americano quien la define por oposición y contraste a la definición de una sociedad. Estas son las palabras del propio Marvin Harris:

"...Una sociedad es, para nosotros, un grupo social máximo compuesto de ambos sexos y todas las edades que manifiestan una amplia gama de conductas interactivas. La cultura, por su parte, se refiere al repertorio aprendido de pensamientos y acciones que exhiben

¹⁷⁸ Ver de un modo más completo: HARRIS, M. (1982): *Materialismo cultural*. Alianza, Madrid, pp. 64-70.

¹⁷⁹ Ver: HARRIS, M. (1982): Opus cit, pp. 71-72.

*los miembros del grupo, repertorio cuya transmisión de generación en generación es independiente de la herencia genética."*¹⁸⁰

c) Cultura y cognición. Aportaciones de Goodenough.

Sobre la mitad de los años 50 apareció con fuerza una nueva escuela que también trató de dar sentido y delimitación al fenómeno de la cultura. La corriente recién formada tiene su germen en la Universidad de Yale, en los Estados Unidos, y fue tomando cuerpo e importancia a partir de las ideas de algunos alumnos del ya tratado G. P. Murdock. Estos estudiantes, a pesar de dotar a sus investigaciones de los puntos de partida propuestos por lo que conocemos como los "cross-cultures-studies", ya comentados en este trabajo, plantean, como objetivo prioritario, un cambio y un nuevo giro en la idea del trabajo etnográfico, y, así, de este modo, se ven obligados a reelaborar al mismo tiempo la postura mantenida hasta entonces ante la antropología y su concepto fetiche¹⁸¹

La novedad planteada ante los problemas derivados de la nueva práctica etnográfica no permite la repetición de una teoría ya sostenida. Intentan desarrollar una nueva forma de hacer etnografía, y, es, en el ejercicio de esta tarea, cuando surge una nueva teoría sobre la cultura. La nueva metodología y su aplicación práctica, para diferenciarla de la forma etnográfica anterior, es conocida con el nombre de "Nueva Etnografía". Dos son las ideas que sustentan y apoyan esta propuesta; por un lado, el impulso de crear una parcela para la transmisión de datos y para el análisis de los mismos que tenga un fundamento de carácter mucho más sistemático. Pero, junto a lo comentado, se ocupa de establecer, mediante la comparación, una teoría universal de la cultura humana como fue la intención del maestro y constante referente Murdock y de los antropólogos estructuralistas. Hacia la sistematización de los niveles de análisis descriptivos y comparativos, y las dependencias entre ellos se dedicaron los representantes de la nueva etnografía durante los pasados años 60. Para tan ardua tarea se sirvieron de dos conceptos procedentes de la lingüística,

¹⁸⁰ Ver: HARRIS, M. (1983): Opus cit, pp. 63.

¹⁸¹ Para más información sobre la aparición de esta escuela, así como para contrastar las ideas y métodos que subyacen en la obra tanto de Harris y su escuela como de Goodenough y su interpretación de la antropología se puede consultar el capítulo 4.5 del citado libro de la profesora: GONZÁLEZ, A.(2000): Opus cit, pp. 206-221.

y que han sido, y siguen siendo muy usados por la moderna antropología, como son los términos ya comentados "emic", por un lado, y la noción "etic", por otro. El primero de ellos referido al nivel descriptivo y el segundo de ellos referido al nivel comparativo, usados y popularizados exitosamente por Marvin Harris, quien los ha dado a conocer dentro del mundo ajeno a la antropología¹⁸². Como vemos, en este modelo, vuelve a ser determinante la relación puesta de manifiesto ya por los estructuralistas entre la cultura y el lenguaje, y se extiende este modelo tanto a los campos hablados como a los no hablados.¹⁸³ El modelo parte de los avances de la fonología estructural y se pone de manifiesto su fundamentación empírica, pero, debe ser a la vez interpretada de manera semiótica, por eso recibe el nombre de semántica etnográfica.

El punto de partida de la citada nueva escuela para el análisis de la cultura se encuentra en los que ellos mismos denominan "clasificaciones populares", es decir, en las denominaciones que reciben cada uno de los elementos que participan de la vida de esa sociedad. La idea que subyace bajo estas denominaciones tiene que ver con que la suma de todas las clasificaciones ha de representar un sistema de conocimiento y de cognición universal; a saber, que la cultura es concebida como un sistema de cogniciones que son compartidas por todos los miembros de esa cultura. De este modo, hay que señalar que los cognitivistas conceden más valor en la formación de la cultura al intelecto que a los factores de tipo biológico o ambiental. Estos principios de clasificación que sirven para aclarar y ordenar el mundo en el que viven, son considerados como categorías del pensamiento, y como reglas que están en la mente de cada uno de los individuos, y que influyen y regulan su acción. Cabe definir entonces, siguiendo estas pautas mencionadas, la cultura como:

*"El conjunto de las categorías y de reglas que unen a cada individuo como miembro de una sociedad, y que cada individuo posee como categorías del pensamiento".*¹⁸⁴

¹⁸² Tanto el término "emic" como el término "etic" se introducen en la antropología a partir del modelo lingüístico de Kenneth L. Pike, tal y como se cita en: RENNER, E. (1983): "Ethnologie und Kultur." Opus cit, pág. 195. Ver también sobre este particular: GONZÁLEZ, A. (2009): *La dicotomía emic/etic. Historia de una confusión*. Anthropos, Barcelona.

Para el uso en la obra de Harris de los dos conceptos ver: ESPINA, A. B. (1992): Opus cit, pág. 161.

¹⁸³ Un desarrollo más extenso del tema puede encontrarse en: RENNER, E. (1980): *Die Kognitive Anthropologie*. Duncker and Humblot, Berlin, pp.144-165.

¹⁸⁴ Ver: RENNER, E. (1980): Opus cit, pág. 196.

La fecunda idea de los antropólogos cognitivistas expresada en la afirmación de que el pensamiento está regido por unas reglas que: son comunes y aceptadas por todos los miembros del grupo, que participan, condicionan y modelan activamente la construcción social, y que sirven para la interpretación de la experiencia humana, se asemeja bastante al trabajo llevado a cabo por los lingüistas transformacionales, y en especial, a las investigaciones llevadas a cabo por Chomsky.¹⁸⁵ En su intento de encontrar en el lenguaje las estructuras mentales "a priori" que subyacen universalmente al lenguaje, concibe en él una estructura profunda en la cual se perciben universalidades, del mismo modo, que en la cultura podemos encontrar una estructura profunda mental, "a priori", donde las reglas son universalizables porque son compartidas y socialmente puestas en práctica. En definitiva, se trata, en nuestra opinión de interiorizar las estructuras puestas ya de manifiesto por los antropólogos estructuralistas.

Es posible marcar alguna que otra diferencia en un sentido un poco más superficial. Mientras los antropólogos cognitivistas se encuentran directamente interesados en la formulación de las reglas gramaticales que rigen cada cultura en concreto, los estructuralistas muestran un mayor interés en la formulación de las reglas gramaticales que gobiernan la totalidad de los intercambios sociales y que son válidas para todas las culturas. Con la interpretación cognitiva de la cultura nos ocurre lo mismo que habíamos percibido y señalado con la interpretación estructuralista. Por un lado parece claro que se trata de crear una gramática consistente de reglas que de forma implícita gobierna el orden social, pero carente de un claro significado. De tal forma que uno de los aspectos más difíciles de resolver para los cognitivistas será explicar el cambio cultural, o incluso, analizar y dar cuenta de los comportamientos creativos o de las conductas hererodoxas culturalmente. Incluso atribuyen a factores externos a esta gramática las causas del cambio cultural, como son, en algunos casos, la ecología; en otros, la biología; la

¹⁸⁵ Es interesante poner de manifiesto cómo las referencias lingüísticas varían, y al hacerlo se modifican también algunos puntos esenciales de la teoría de la cultura. Por ejemplo en el estructuralismo francés el referente es Saussure y las investigaciones desarrolladas sobre todo por la escuela de Praga, encabezada por Román Jakobson, en cambio el estructuralismo americano y la antropología cognitiva asumen como referente las investigaciones sobre el lenguaje que dieron lugar a la gramática generativa y transformacional de Noan Chomsky.

Ver: CONTRERAS, H. (1971): *Los fundamentos de la gramática transformacional*. Siglo XXI, México.
También: LYONS, J. (1970): *Chomsky*. Collins Sons, London.

economía, etc. pero, entendemos, que estos factores, si se pretende ofrecer una visión completa y no parcial, han de ser integrados dentro de la noción de cultura, y deben coexistir con los factores puramente mentales o cognitivos.

d) El debate actual. Últimos comentarios.

Como se ha puesto de manifiesto anteriormente, en las últimas décadas se ha generalizado el uso del concepto de cultura para describir, explicar e interpretar una infinidad de acciones humanas. Para algunos la mencionada extensión del uso ha supuesto un triunfo, pues ha permitido crear espacios de comprensión nuevos, que, lejos de desilusionar al investigador, han de incentivarle a continuar con una visión multidisciplinar de la realidad.¹⁸⁶ La mayor parte de estos autores consideran que la situación actual supone el triunfo definitivo del concepto de cultura, no sólo en las ciencias sociales, o en lo que podríamos llamar humanidades o estudios culturales, sino también en algunas ciencias experimentales y empíricas; sin olvidar, a su vez, la presencia de la cultura en otros ámbitos como en el lenguaje político o en los ejercicios más relevantes de comunicación de masas. Para otros expertos, esta proliferación supone el síntoma definitivo del adiós, del agotamiento, de la pérdida del sueño de los antropólogos de los años cincuenta cuando, al dotarse de herramientas nuevas para el estudio del universo cultural, consideraban, de forma ilusa, que sería una idea tan influyente como la evolución en biología, la enfermedad en medicina o la gravedad en el campo de la física.¹⁸⁷

La presencia de un término y de una idea tan fecunda en campos tan diversos fomenta las desviaciones del significado, lo cual oscurece aún más el sentido del término. ¿Podríamos decir que este triunfo del término cultura es un triunfo de la antropología? Sin duda la extensión de la visión culturalista a parcelas de la realidad que la rechazaban hasta hace muy poco tiempo puede ser considerado como un triunfo, pero a costa de perder la antropología su propia identidad. Será, como dice, J.R. Llobera en uno de sus últimos

¹⁸⁶ Sobre esta visión positiva de las últimas tendencias sobre teoría de la cultura ver este estudio que recoge múltiples trabajos de carácter interdisciplinar de este joven grupo alemán de investigadores: ANGERMÜLLER, J. BUNZMANN, K y RAUCH, C. (2000): *Hybrid Spaces. Theory, Culture, Economy*. LIT Verlag, München.

¹⁸⁷ Ver: KUPER, A. (2000): Opus cit, pp.19-38.

escritos sobre el particular:

"...en muchos labios se ha convertido en una especie de mantra."¹⁸⁸

Los debates actuales han reabierto de nuevo la necesidad, por parte de la antropología, de una caracterización definida y concreta, que pasa, a nuestro juicio, por la valoración del uso y de la conceptualización que las demás disciplinas hacen del concepto. En el contexto dominado del posmodernismo, de los estudios culturales y de la politización y la ideologización del concepto, el término cultura se predica de cualquier acción o manifestación humana, sin que expresen de un modo claro sus particularidades. Así se habla de cultura del ocio, de la droga, del botellón, etc. Bajo tal uso y contexto, el concepto es tan flexible y relativo que significa todo, y, a su vez, nada. Por esto conviene distinguir de un modo cuidadoso algunos niveles que se engloban dentro del concepto y que son determinantes para desmenuzar esta maraña de presente actualidad. Para ello, seguiré en primer lugar, el presupuesto ya clásico de Keesing, y luego completaré su visión con la aportación de Josep Llobera, en uno de sus últimos escritos sobre el particular.

Según Keesing, por tanto, puede determinarse la actual discusión etnológica en torno al objeto de la cultura en dos grandes posiciones teóricas: en una categoría se encuentran las posiciones materiales sobre y de la cultura y, en otra cabe recoger aquellas posiciones que presentan un carácter idealista. Marvin Harris es la cabeza visible del primer grupo de posiciones, pero no es el único representante fecundo dentro de esta línea de investigación que contempla la cultura como un fenómeno material.¹⁸⁹ Y por el otro lado, en el marco de la otra línea cabe situar a tres antropólogos que han operado cada uno de ellos con una noción de cultura muy semejante en líneas generales, aunque con ciertas particularidades distintivas de gran interés, tanto teórico como práctico. Nos estamos

¹⁸⁸ LLOBERA, J. R. (2001): "El concepto de cultura en la antropología social y cultural" en: LLINARES, J. B. y SÁNCHEZ DURÁN, N. (2001) *Filosofía de la cultura*, Universidad de Valencia, Valencia.

¹⁸⁹ También el propio Harris ha querido intervenir en el debate sobre las tendencias actuales sobre la cultura, y lo ha hecho con un estudio que pretende ser una continuación de su obra *Desarrollo de la teoría antropológica*. Nos referimos a: HARRIS, M. (2000): *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Crítica, Barcelona.

refiriendo a Lévi- Strauss, Goodenough y Clifford Geertz que contemplan la cultura como algo inmaterial, como algo ideal pero determinante en la conducta humana. De lo visto anteriormente se puede concluir que estas dos posiciones, que se mantienen contrarias la una para con la otra, se originan ya sobre la base de una larga discusión teórica en el seno de la etnología, que se retrotrae al último tercio del siglo XIX, aunque será en el siglo XX cuando se expresen ya de un modo explícito.

La conceptualización de estas dos líneas de interpretación del fenómeno cultural es el resultado de un largo proceso de desarrollo, el cual acoge y agrupa a todos los periodos y a los antropólogos más importantes.¹⁹⁰

e) La cultura como sistema adaptativo. Interpretaciones materialistas.

La interpretación y el estudio de las culturas como sistemas adaptativos presentan su punto de partida en una visión diacrónica de la cultura, pero con la particularidad de ser interpretada como evolución o diacronía necesaria, frente a otras interpretaciones del cambio y de la historia social que no asumen este proceso como necesario. Este carácter de diacronía necesaria hunde sus raíces en la teoría evolutiva del siglo XIX. Bajo la conservación de las partes más importantes de aquella doctrina, ya no se investiga la evolución de la cultura en general, sino que se ha pasado a la investigación de culturas dentro de sociedades concretas. Esta línea de investigación, que contaba con grandes impedimentos en sus comienzos, a partir de los trabajos de L. White ha tomado un rumbo más firme y va conformándose como una corriente que desempeña un papel destacado dentro de la historia más cercana de la antropología.¹⁹¹

Uno de los temas nucleares de las investigaciones actuales de esta línea es la llamada "ecología de la cultura humana"; es decir, la afirmación de que el origen, y el desarrollo de las culturas puede ser investigado en estrecha vinculación con la adaptación a su correspondiente medio, y, por esta razón, consideran la cultura como un sistema adaptativo al medio. Las generalidades más importantes de esta corriente pueden ser resumidas en estos cuatro puntos que paso a comentar a continuación de un modo breve,

¹⁹⁰ Ver: KEESING, R. M. (1974): "Theories of Culture" en: **Annual Review of Anthropology**, nº 3, pp. 73-97

¹⁹¹ Ver: KEESING, R. M. (1974): Opus cit, pág. 74.

ya que esta corriente de investigación no será objeto principal de análisis en nuestro trabajo, a diferencia de las otras dos líneas ideales.¹⁹²

La primera de las ideas es que las culturas son consideradas como sistemas sociales de conducta transmitida que tienen la intención de regular la relación entre las sociedades y el ambiente. La segunda característica es que el cambio cultural es entendido como una necesaria adaptación ecológica y el resultado de la selección natural.

La tercera de las características es el predominio de intereses variados centrados especialmente en la producción. Destacan en el tratamiento de la tecnología, la economía de subsistencia, así como otros elementos de la organización social que se consideran factores de adaptación.

Como cuarto elemento cabe mencionar el reconocimiento, tanto de los factores cognitivos como de los factores simbólicos dentro de este marco, sólo afirmados en cuanto a su significación secundaria. Si bien es cierto también que no son tratados del mismo modo por todos los autores de esta corriente general. Desarrollan, dentro de la función adaptativa, todo lo que se refiere a controles de la población, estudios económicos de la subsistencia y, también, estudios sobre el sistema ecológico. Los aspectos cognitivos y simbólicos, en cuanto a su capacidad explicativa, son considerados por estos autores reducidos y limitados.

e) Las interpretaciones idealistas de la cultura.

Al lado de la corriente anteriormente comentada aparece en la discusión actual otra diferente que cuenta también con una larga y poderosa memoria; se trata de la interpretación de la cultura como un sistema ideal. Esta tradición se observa ya en la definición de Tylor, pero es, sobre todo, con la aparición de la etnolingüística cuando se produce su expansión y reconocimiento; baste recordar, en este sentido, a Boas y su interpretación de la cultura como "mental life"; o al investigador de la lengua y antropólogo Sapir quien habla de la cultura como "lo que una sociedad piensa". Este punto de partida se ha ido ampliando y completando, de modo, que en la actualidad, la

¹⁹² Algunos autores contemporáneos que representan esta tendencia son, entre otros: Carneiro, Harris, Rappaport, Service, Steward y Wayda.

Para alguna particularidad sobre ellos consultar: KEESING, R. (1974): Opus cit, pp. 75-77.

visión de la cultura como un sistema ideal se ha vuelto más complejo y presenta numerosas aristas.¹⁹³

Keesing en su artículo expone tres teorías ideales de cultura: por un lado, la que contempla la cultura como algo presente sólo en la mente de cada uno de los individuos de la cultura. Otra que interpreta el conjunto de rasgos culturales como un sistema estructural organizado en torno a oposiciones; y la tercera que lo entiende y concibe como un sistema simbólico cuyo máximo representante es Clifford Geertz. Esta teoría será el eje central del presente estudio y reflexión. Expondremos sus principales aportaciones al debate, mostraremos al mismo tiempo cómo se ha ido completando con el tiempo para finalizar aportando algunas de sus insuficiencias con el propósito último de abordar la realidad del cambio cultural.

Si bien, Keesing pone de manifiesto las dos tendencias de un modo dual, y casi opuesto, la presentación del problema actual, por parte de Llobera, es más amplia, se encuentra presentado de un modo más sugerente y aborda el asunto desde una visión más compleja. Según su opinión se podría hablar de cultura desde tres niveles distintos. Es necesario, por tanto, diferenciarlos de un modo detallado. El primero de ellos toma como referencia las dimensiones del modo de vida que queramos analizar o estudiar, o representar. Pues dependiendo del grado de aprehensión del modo de vida podemos hablar de *concepciones totalistas de la cultura o bien de concepciones mentalistas de la misma*. El segundo de los niveles referidos toma en consideración el poder explicativo que se espere del concepto. En algunos casos sólo se le concede al término cultura un poder descriptivo, pero nunca explicativo. Bajo este nivel tendremos *determinismo psicológico frente a determinismo cultural, o bien, determinismo político o económico frente a determinismo cultural*.

Por último cabría hablar de un último nivel, que tendría como referente al grupo portador. En este sentido se habla, por ejemplo, de cultura de la banda, de la tribu, o bien se puede hablar también de áreas culturales.¹⁹⁴

Si bien, los niveles más importantes para el análisis antropológico de la cultura quedan determinados también, al igual que en el artículo de Keesing, como *la visión totalista de la cultura* representada por Marvin Harris, y *la concepción mentalista de la*

¹⁹³ Ver: RENNEN, E. (1984): Opus cit. pp. 208-213.

¹⁹⁴ Ver: LLOBERA, J. R. (2001): Opus cit. pág 83.

cultura representada por Clifford Geertz. En los últimos quince años, el panorama del debate ha cambiado en algunos aspectos significativos, de los cuales todavía no podemos analizar las repercusiones en nuestro entorno más cercano. Esto es debido, sin duda, a la ausencia casi generalizada de los estudios que contribuyen de un modo sustancial al debate traducidos al castellano. De una forma un tanto telegráfica nos gustaría dejar constancia al menos de algunas de las líneas más importantes del análisis, aunque sea solamente como forma testimonial y esbozada para posteriores estudios.

Cabe recordar, de forma inicial, como pusimos de manifiesto en nuestro capítulo inicial que hay ya una gran cantidad de antropólogos que recelan del concepto de cultura como principal término analítico.¹⁹⁵ Junto a estos es necesario resaltar la contribución muy poderosa que la sociobiología madura y la psicología evolutiva están haciendo a la antropología, a pesar de ser muy pocos los antropólogos que se atreven a convivir de forma multidisciplinar en el mismo campo. Es muy destacable por tanto la obra de Robin Dubar y otros que presentan una concepción multidisciplinar y novedosa de la cultura.¹⁹⁶ Incluso el último estudio de Wilson es interesante por lo que supone de conciliación entre dos posturas que han parecido durante mucho tiempo irreconcilibles. Todas estas novedades, estos logros, e incluso muchos de los fracasos sonados sobre la investigación cultural ponen de manifiesto la necesidad del estudio de esta realidad humana desde un punto de vista interdisciplinar.

A nuestro juicio resulta también muy interesante el último intento de Dan Sperber de analizar la cultura desde un punto de vista naturalista.¹⁹⁷ Se pone de manifiesto, sobre todo, que la transmisión de la cultura radica en su formalización en ideas que después

¹⁹⁵ Ver: ORTNER, S. (ed.) (1999): *The fate of culture: Geertz and Beyond*. University of California Press. Berkeley.

¹⁹⁶ DUBAR, R. (1999): *The evolution of the culture*. Edinburgh University Press. Edinburgh.

¹⁹⁷ "Un espectro ronda las ciencias sociales, el espectro de una ciencia natural de lo social. Algunos esperan el día en que éste se dé a conocer y, por fin, transforme las ciencias sociales en verdaderamente científicas. Otros denuncian la amenaza del cientificismo y reduccionismo. Unos hablan a favor del espectro. Otros dicen que no es más que una falsedad. Esto es lo que yo creo: en lugar de un espectro, tenemos a un niño en el limbo. Podemos concebir un programa naturalista en las ciencias sociales, pero aún hay que desarrollarlo. En este libro presento un fragmento de un programa de este tipo: un enfoque naturalista de la cultura." En: SPERBER, D. (2005): *Explicar la cultura: un enfoque naturalista*. Morata, Madrid, pág. 9.

acaban por invadir mentes y de una forma simbólica territorios. Pero no es fácil analizar las razones por las cuales algunas ideas se transmiten de un modo rápido y otras no se transmiten nunca. Al lado de múltiples hipótesis esbozadas a lo largo de la historia de la antropología, Sperber propone la suya propia, si bien la antropología todavía está lejos de establecer leyes y mecanismos claros y concretos del cambio cultural.

2.2.4 Los "Cultural Studies".

Los estudios culturales son la expresión de una forma muy particular y un tanto heterodoxa de entender la cultura respecto a las ciencias sociales, y a su vez de muy reciente difusión. Por ello hemos querido ofrecer una valoración de los mismos, de su importancia, de su genealogía, su apogeo y su periodo de decadencia, en el caso de que realmente exista. Estos trabajos que se agrupan bajo el nombre de estudios culturales tomaron, en un principio, como base teórica de su análisis el pensamiento de Marx pero buscaron una forma de romper el determinismo económico y material tan férreo del maestro. Para ello interpretaron la cultura de forma autónoma y la dotaron de relevancia a la hora de explicar tanto el comportamiento individual como el comportamiento colectivo. Este marxismo llamado reformista o crítico con la ortodoxia del pensador alemán ejerció una enorme influencia en algunos intelectuales ingleses que intentaron cargar a la cultura con una nueva función social que generaría a su vez un marco de referencia novedoso para la interpretación de la acción humana. De modo que se puede decir que los estudios culturales están influidos por el marxismo crítico continental que aporta, en relación a la teoría marxista ortodoxa dos novedades sobre la consideración de la cultura.

La primera de ellas es afirmar la autonomía relativa de la cultura, pero autonomía al fin y al cabo, frente a la economía o las condiciones materiales de vida. Y la segunda, es la consideración de la influencia de algunos instrumentos ideológicos que son entendidos como construcciones culturales sobre la acción real o cotidiana. Los más destacados de este ámbito son la familia, la ley, la educación y así, algunos otros.¹⁹⁸ Pero, a pesar de

¹⁹⁸ Sobre la estrecha relación que existe entre la formación de los estudios culturales y el marxismo crítico, así como también sobre la importancia que tiene el estructuralismo en esta nueva interpretación de la cultura resulta sumamente interesante e ilustrativo el reciente estudio siguiente:

este sustrato marxista los pioneros de los estudios culturales como Willians, Thompson y Hoggart se interesaron también de forma especial por las estructuras y los sistemas que dan sentido a la acción social, en concreto, a la acción diaria y rutinaria. Por tal motivo entienden la cultura como el almacén que sustenta la vida cotidiana. No aparece tanto en los grandes momentos liminares o rituales como en otros antropólogos, sino que tiene influencia en los pequeños y rutinarios momentos. De todos modos queda referida como el conjunto de todas las pequeñas cosas que hacemos y que forman parte del sentido general de nuestra existencia, a pesar de que, sobre ellas no nos estamos preguntando constantemente acerca de su significado. De tal modo que su campo de estudio y de investigación se nutre de la cotidianidad, les interesa reflejar lo que vestimos, lo que escuchamos y miramos, las relaciones interpersonales diarias, lo que cocinamos o compramos, así como otros muchos datos que habían pasado desapercibidos para los investigadores anteriores. Lo llevan a cabo usando métodos interdisciplinarios con múltiples principios y con variados discursos que proceden del campo de la literatura, la crítica literaria; en algunos casos, de la antropología clásica, y de la sociología de la subcultura en otros.

Como ha ocurrido con otros movimientos similares, los pioneros tenían una idea clara y precisa de su propósito, y, a medida que van surgiendo generaciones nuevas el movimiento se vuelve más ecléctico y las finalidades y objetivos primeros se difuminan.¹⁹⁹

Estos estudios reclaman para sí el concepto de cultura como descripción de una realidad que forma su objeto de estudio. Como hemos visto a lo largo de este trabajo la apropiación y el uso particular y sesgado del concepto de cultura es práctica habitual en casi todas las ciencias sociales; pero, en este caso, no cuentan con el apoyo fundamental de una tradición que haya debatido a lo largo de más de dos siglos para la construcción de un marco teórico de prácticas y métodos de análisis que ofrezcan resultados que se acerquen más a la verdad. Los estudios culturales crecen al amparo y cobijo de la posmodernidad social y antropológica, y lejos de ser el punto de partida de una disciplina rigurosa, son más bien, la expresión final de una clausura, o el último de los movimientos

PICO, J. (2003): *Los años dorados de la sociología. De 1945 a 1975*. Alianza Editorial, Madrid, pp.362-368.

¹⁹⁹ Ver: ADAM. B. (comp) (1995): *Theorizing culture. An interdisciplinary critique after postmodernism*. New York University Press, New York.

intelectuales en la sucesión de las modas.²⁰⁰ Dada la enorme heterogeneidad de sus estudios y la gran cantidad de autores que se autointroducen en el movimiento es complicado partir de alguna definición clara que nos ayude a valorar su contribución a la ciencia de la cultura. Por tanto, seguiremos en este caso la que nos parece más práctica operativamente hablando ya que los define del siguiente modo:

*"Los estudios culturales son el nombre que ha decantado, plasmado en ensayos la actividad interpretativa y crítica de los intelectuales. Los estudios culturales se han estandarizado como una alternativa a las disciplinas académicas de la sociología, antropología, las ciencias de la comunicación y la crítica literaria en el marco de la condición posmoderna. El ámbito preferencial de estos estudios es la cultura popular inglesa."*²⁰¹

Con esta definición tan general, tan ambigua y tan abierta, no nos queda más remedio que precisar, aún a riesgo de no ser demasiado fiel al pensamiento de este movimiento. Cabe hablar de dos modalidades de estudios culturales que presentan una trayectoria divergente y que, por lo tanto, han de estar sometidos a valoraciones y consideraciones diferentes. Por un lado se encuentran los fundadores de la disciplina, a los que, en estos momentos, la gran mayoría de los autores refiere y cita y que presentaron en su momento un corpus canónico que ha despertado en algunos foros el interés de la sociología y la antropología. Esta rama inicial se encuentra formada por los trabajos de Willians, Thompson, Hoggert y Hall, si bien este último es el que sirve de enlace con las ramas que se irán desgajando del tronco común. Estos cuatro autores reflexionaron sobre la noción de cultura, y sobre su utilidad explicativa de forma novedosa como más detalladamente analizaremos; si bien, su aplicación es demasiado local. Toda la producción que parte de aquí varía en relación a los temas, y los métodos. De tal modo que algunos historiadores

²⁰⁰ "Hace treinta y cinco años el catalizador del nerviosismo en las humanidades fue el estructuralismo, quince años atrás la semiótica y el postestructuralismo; diez años atrás, el posmodernismo; cinco años atrás, la deconstrucción; el año pasado, la corrección política; este año son los estudios culturales." En: REYNOSO, C. (2000): *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Gedisa, Barcelona, pág. 11.

²⁰¹ REYNOSO, C. (2000): Opus cit, pág. 19.

del movimiento distinguen, después del periodo inicial considerado de humanismo literario, la fase de una sociología dialéctica, para pasar más tarde a la fase más pronunciada en el tiempo y la más fecunda conocida como culturalista para culminar en la fase actual y posmoderna de la disciplina.²⁰²

Para el objetivo de este trabajo nos interesa resaltar y comentar el trabajo de los pioneros de la disciplina. El mérito de Hoggart estriba, desde nuestro punto de vista, en la combinación de una metodología de análisis que proviene de la crítica literaria y su aplicación a elementos de cultura popular en un intento de entender de un modo más comprensivo la acción humana. Pretende demostrar que la cultura es una tupida red de significados que se proyectan más allá del ámbito público, para introducirse en la acción privada e individual. El comportamiento voluntario estaría de este modo condicionado en alguna medida por la cultura popular que el individuo soporta. La dificultad, en este caso está en conocer qué grado de condicionamiento presenta la acción individual, o bien si tal vez está también siendo influida por otros factores, aspectos estos imposibles de precisar.

De este periodo inicial destaca también Willians el cual se centra, sobre todo, en la investigación y aplicación del concepto de cultura al cambio y al dinamismo producido en las sociedades. Para analizar las repercusiones de este proceso vincula de un modo significativo las manifestaciones simbólicas de los seres humanos y las instituciones o estructuras que las producen, generándose una compleja y tupida red de relaciones entre estructuras y símbolos que denomina "cultura". Por tal motivo, el análisis cultural tiene que centrarse en la clarificación de significados y de valores tanto explícitos como implícitos de la sociedad o grupo social. Insiste el propio Willians que es imposible realizar un análisis social preciso sin contar con la cultura, pero que no se puede perder de vista la evolución o el cambio que los significados que la componen operan en el trascurso del tiempo; de modo que estudiar la cultura supone también en definitiva el estudio del cambio cultural.²⁰³

²⁰² Ver: GROSSBERG, L. (1997): *Bringing in all back home. Essays in Cultural Studies*. Duke University Press, Londres, pp.206-207.

²⁰³ "Todas nuestras forma de vida, desde la forma de nuestras comunidades hasta la organización y el contenido de la educación, y desde la estructura de la familia hasta el estatus del arte y del ocio, están siendo afectadas profundamente por el progreso y la interacción de la democracia y la industria y la expansión de las comunicaciones. Esta profunda revolución cultural es una gran parte de nuestra experiencia vivida más significativa, y está siendo interpretada de maneras muy diversas

Las ideas de Thompson recuperan al sujeto humano como promotor de sus acciones no supeditadas a determinismos de influencia marxista. Y, de nuevo, la cultura es el referente para la acción. De tal modo que entiende la cultura como un conjunto de prácticas ritualizadas, la mayor parte de ellas, y de relaciones, la otra parte, que cimentan la vida social no extraordinaria, sino ordinaria, cotidiana, normal. Con tal motivo trata de observar la vida diaria de colectivos que no forman parte de la corriente dominante, sino que se han eclipsado y han pasado sin más a un segundo plano, y los contrasta con aquellos que sí ostentan una posición de privilegio. A través de esa visión desarrolla la idea de que la cultura ha de forjarse en conflicto sometido a una superación positiva del mismo para que pueda ser el pilar básico de la identidad. Después de estos pioneros, los temas y metodologías, así como el uso del término cultura para orientar las investigaciones se diversificaron terriblemente formando un enorme cajón de sastre del cual es difícil extraer algo valioso. Más aún cuando se identificaron a partir de los años ochenta con el fenómeno intelectual conocido como el posmodernismo. A pesar de este carácter borroso de la disciplina en los últimos años mantiene un enfrentamiento y oposición con la ciencia antropológica sobre el cual consideramos necesario al menos que quede constancia del mismo.²⁰⁴ Esta disputa se realiza desde la postura o impostura que los estudios culturales han tomado respecto a las disciplinas clásicas. De este modo, en

en el campo del arte y de las ideas." en:

PICÓ, J. (Ed.) (1998): *Modernidad y posmodernidad*. Alianza, Madrid, pág. 363.

²⁰⁴ La bibliografía especializada sobre los estudios culturales se ha disparado abrumadoramente en los últimos años, y debido a la cantidad es muy difícil seleccionar las obras que realmente contribuyan al debate sobre la cultura humana. Tan sólo pretendemos dejar constancia de aquello que consideramos que sobresale por encima del resto de los estudios publicados por la finura del análisis, por la originalidad en el planteamiento de algún problema, o simplemente porque vincula la cultura con otras realidades sociales que me eran desconocidas hasta ahora. Ver:

HANNERZ, U. (1996): *Conexiones transnacionales. Cultura, gente y lugares*. Cátedra, Valencia.

PICO, J. (Ed.) (1998): *Modernidad y posmodernidad*. Alianza, Madrid.

BAUMAN, Z. (2002): *La cultura como praxis*. Paidós, Barcelona. (El original es de 1970)

HAFERKAMP, H. (1989): *Social Structure and Culture*, Pluto Press, New York.

EAGLETON, T. (2001): *La idea de cultura. Una mirada sobre los conflictos culturales*. Paidós, Barcelona.

YÚDICE, G. (2002): *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Gedisa, Barcelona.

una primera aproximación, cabría decir que el surgimiento de estos nuevos estudios se llevó a cabo en un momento de crisis de las ciencias sociales, tanto de la sociología como de la antropología. En el caso de esta última la permanente duda acerca de su identidad está unida de una u otra forma a la variabilidad del concepto de cultura, junto a otros aspectos como son los métodos, objetos de estudio, etc.

A pesar de que algunos antropólogos en los últimos años han orientado su quehacer hacia la metodología y objetos de análisis de los estudios culturales, existe un conflicto potencial entre ambas formas de enfrentarse con los rasgos culturales. En el uso que de ellos se hace, así como en la forma en cómo se interpretan se percibe de modo claro las profundas diferencias entre ambos enfoques.²⁰⁵

2.2.5. De T. Parsons a Cl. Geertz.

La conquista sociológica de la autonomía cultural.

Antes de los años cuarenta las ciencias sociales en general contaban con tres grandes tradiciones europeas acerca de la cultura. Faltaba, por tanto, una propuesta americana que unificara la tradición anterior y que sirviera para ensamblar las propuestas o las ideas que la antropología había generado desde el siglo XIX en el nuevo mundo. Esta deuda histórica se verá saldada con las investigaciones de Parsons sobre la interpretación de la acción humana social.²⁰⁶ Aparece de modo reiterativo en sus trabajos el afán por superar alguno de los problemas que se habían mostrado anteriormente determinantes en las ciencias sociales y que se convierten, por tanto, en objetivos del científico americano. En primer lugar intenta armonizar la discusión y la escisión posterior entre utilitaristas e idealistas, y, en segundo lugar, otorga a los hechos sociales la última palabra sobre el poder explicativo de la teoría. La solución propuesta por el sociólogo americano pasaba por expresar de modo claro las insuficiencias de cada modelo sobre la acción humana, otorgándole a ésta un nivel más elevado de complejidad y dotándola entonces de una

²⁰⁵ Ver: REYNOSO, C. (2000): *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Gedisa, Barcelona.

²⁰⁶ Ver: PARSONS, T. (1937): *The structure of Social Action*. Free Press, New York.

Ver también: KROEBER, A. L. y PARSONS, T. "The concept of culture and of social system" en: **American Sociological Review**, nº 23, 1958.

mayor finura interpretativa.²⁰⁷

Para la apertura hacia los hechos que sirvan de apoyo a la teoría, Parsons acude entre otros a la visión de Durkheim para elaborar posteriormente un pensamiento propio. Los seres humanos operan según normas y fines que no se generan individualmente, sino que son también sociales. Por tanto era urgente, siguiendo esta directriz parsoniana intentar una síntesis entre el positivismo utilitarista y el idealismo, que, a juicio del sociólogo americano daría como resultado la teoría voluntarista de la acción tal y como la expone en su ensayo del año 51.²⁰⁸ Esta teoría de la acción sirvió para relanzar de forma espectacular el peso de la antropología en el ámbito de las ciencias sociales, y contribuyó de forma decisiva a la autonomía de la acción cultural. La idea esencial del sistema social parsoniano es crear una relación interdisciplinar para entender y explicar la compleja acción humana. En este sentido reclama la presencia y el trabajo conjunto de psicólogos, sociólogos y antropólogos en función de las tres dimensiones que cada acto humano presenta. Existe, sin duda, un componente individual sometido a la condición biológica, por un lado, y a la personalidad del otro, del que se ocupan los psicólogos. Además, como miembro de un grupo social, la acción presenta una dimensión social de la que se ocupan los sociólogos y, por último, resta la dimensión que Parsons denominó cultural, formada por ideas, valores, creencias, pensamientos, y que debe ser estudiada científicamente por los antropólogos.

Esta afirmación provocó una reacción por parte de los padres de la antropología americana. Ahora se le concedía una importancia a la cultura de la que había carecido hasta entonces, y la reivindicación de este papel procedía de alguien tan relevante como Parsons. Aún así no presentaron de ninguna manera un acuerdo hacia las teorías del

²⁰⁷ "Para los utilitaristas el hecho central es que, en ciertos aspectos y hasta cierto grado, las acciones humanas son racionales. No obstante apunta a que los utilitaristas por su parte también ignoraban otros dos hechos igualmente irrefutables. El primero es el hecho de que los fenómenos son en verdad orgánicos, una caracterización oscurecida por las tendencias atomizadoras de las teorías positivas y utilitaristas. También encaraban otro hecho, que los hombres mantienen y expresan ideas filosóficas, es decir, no científicas y que asocian subjetivamente estas ideas de la manera más estrecha con los motivos que asignan a sus acciones." En: KUPER, A. (2001): Opus cit, pág. 67.

²⁰⁸ PARSONS, T. (1966): *El sistema social*. Revista de Occidente, Madrid.

sociólogo americano y respondieron Kroeber y Kluckhohn con una revisión detallada de las distintas teorías y escuelas antropológicas que se habían ocupado antes del término "cultura", y sus conclusiones.²⁰⁹ Las críticas que la antropología oficial le dedicó a la teoría de la acción de Parsons, se centraban fundamentalmente en dos aspectos. El primero que consideraba la cultura como el elemento más amplio de la vida social y que debería englobar a su vez a la estructura social, e incluso al parentesco, como más tarde pondría de manifiesto Schneider.²¹⁰ Y el segundo elemento criticable era la pretensión única de llevar a cabo una teoría de la acción, y, de este modo, dejar poco espacio para otros aspectos de una importancia antropológica enorme como son la arqueología, la antropología histórica y física, así como otros elementos relacionados con el cambio cultural. Pero, a pesar de las críticas, Kroeber y Kluckhohn crearon uno de los estudios clásicos sobre el tema de la cultura y su valor antropológico al clasificar más de 160 definiciones en dos grandes grupos. Por un lado las retóricas de los humanistas, y, por otro, las operativas de los científicos sociales. Si bien durante mucho tiempo esta división pareció adecuada, a partir de los años setenta, con la antropología de Geertz, sobre todo, la división se vuelve un tanto forzada, y poco realista. En el momento la antropología americana optó por dejar de lado la carga literaria y humanista de la teoría y se decantó con entusiasmo por una idea del término cultura moderna, científica y con poder explicativo desde el mirador de las ciencias sociales. De tal modo que en el periodo de tiempo comprendido entre 1920 y 1950 se gestó el debate moderno sobre la realidad cultural, se intentó apresar el concepto en más de 160 definiciones y se refinó su uso. Este refinamiento citado consistió sobre todo en tratar la idea germinal de Tylor de un modo crítico. Era necesario no incluir demasiados elementos como hizo el maestro pues es, por tanto, imposible poner orden en este cajón de sastre. Por otro lado era necesaria una distinción entre cultura y sociedad, y acercar lo más posible el estudio de la realidad cultural hacia el estudio de ideas, y no tanto de hechos, actos o instituciones. En este proceso de gestación de la moderna idea antropológica de cultura desempeñó un papel esencial el concepto de símbolo, entendido como el modo de transmisión y de

²⁰⁹ Véase: KROEBER, A.L. y KLUCKHOHN, C. (1952): *Culture. A critical Review of Concepts and Definitions*. Harvard University, Cambridge.

²¹⁰ SCHNEIDER, D. M. (1980): *American Kinship: A cultural account*. University Chicago Press, Chicago.

comunicación de las ideas culturales. Esta incursión del símbolo en la idea de cultura abrió el camino al posterior desarrollo de la antropología simbólica.

Poco a poco la idea fue calando en los círculos antropológicos, de tal modo que incluso los propios recopiladores de definiciones culturales esbozaron una que hacia hincapié en la característica de la cultura de enseñar y presentar modelos para la acción transmitidos mediante símbolos.²¹¹ Esta idea de cultura moderna y de claro tapiz antropológico despertó recelos y desdeños entre los antropólogos ingleses y franceses. Unían a las dudas frente al relativismo del concepto una consideración más positiva del término civilización para designar estos aspectos de la vida humana que poseen una dimensión simbólica y que se encuentran dominados por los valores. Con esta formación la idea antropológica de cultura iba ganando terreno como elemento necesario de investigación dentro de las ciencias sociales.

Durante este periodo de gestación de la moderna idea de cultura el magisterio de Tylor es indudable, pero no es el único. También algunos autores especialistas en historia de la antropología consideran a Boas y sus ideas sobre la cultura como el otro referente a la hora de indagar sobre la gestación de la idea.²¹² En este caso no se puede decir que Boas se dedicara a explicaciones y disgregaciones teóricas sobre la naturaleza y alcance de la cultura, pero, contenidos en sus escritos se pueden encontrar elementos que forman parte de la concepción antropológica y moderna del término, como son la idea de cambio., de historicidad de las culturas, la diferencia entre cultura y culturas, pluralidad, relativismo y algún otro. En este sentido, junto al significado simbólico que hemos visto antes, esta moderna idea sobre la cultura se apoya también en la separación entre cultura en general, con un sentido elitista y universalista y, "culturas", en plural, con un sentido más popular y más relativista. De todos modos tal distinción, lejos de ser el fruto de un solo científico más bien parece la expresión de un sentir intelectual del momento. Ralph Linton y Margaret Mead en los años 30 distinguen también en sus obras, de forma clara y nítida las dos realidades. Kuper, al analizar la gestación de la moderna idea antropológica de cultura, presta una especial atención a los discípulos de Boas, quienes fueron, a su juicio,

²¹¹ "La cultura consiste en modelos, explícitos e implícitos transmitidos mediante símbolos" en: KROEBER, A. y KLUCKHOHN, K. (1953): Opus cit, pág.171.

²¹² Ver: STOCKING, G. W. (1968): *Race, Culture and evolution. Essays in the History of Anthropology*, Free Press, New York.

los verdaderos artífices del cambio y de la novedad. Los más sobresalientes fueron, Lowie, Goldenweiser, Margaret Mead, Ruth Benedict y Edward Sapir.²¹³ A pesar de las diferencias, entre ellos presentan, de forma común, la preocupación por el refinamiento y la precisión conceptual en torno a la moderna concepción de la cultura, yendo, en la medida de sus posibilidades más allá de los planteamientos de Tylor y de Boas. En esto no se puede obviar el empuje decidido, consciente o no, del propio Parsons, quien había arrojado el guante con sus obras a la antropología norteamericana. De este modo deseaba que floreciese la disciplina sobre el estudio del hombre con la investigación sobre la cultura como su especialidad particular. Fruto de este guante arrojado es el trabajo en común entre Parsons y Kroeber que vio la luz en 1958. El objetivo fundamental de este trabajo en común fue el clarificar la confusa distinción entre sistema social y sistema cultural, de modo que facilitara el trabajo de investigación y la descripción de la realidad.²¹⁴ Con estas fronteras debidamente señaladas el camino quedaba libre para continuar con las investigaciones, tanto a un lado como al otro de la delimitación establecida, que culminarían en el movimiento, entre otros, de la antropología cognitiva y la antropología simbólica. Este trayecto que inició Parsons concluye con las ideas que, tanto Geertz, como Schneider, desarrollaron públicamente a raíz de sus investigaciones de campo. Cuestionaron la parcelación de la realidad parsoniana, y además rompieron con la subordinación de la cultura a una teoría general de la acción. En este sentido estaban comenzando un nuevo rumbo al pensamiento antropológico contemporáneo al considerar a la cultura como un sistema autónomo que podía ser investigado por sí mismo, ya que

²¹³ Ver: KUPER, A. (2001): Opus cit, pp. 84 y ss.

²¹⁴ "Sugerimos que para muchos usos es útil definir el concepto de cultura de forma más estricta de lo que ha sido habitual en la tradición antropológica americana, limitando su referencia a los contenidos y modelos de valores, ideas y otros sistemas significativamente simbólicos creados y transmitidos en tanto que factores modeladores de la conducta humana y de los artefactos producidos mediante la conducta. Por otro lado, sugerimos que el término sociedad o más concretamente, sistema social, se emplee para designar el sistema específicamente relacional de interacciones entre individuos y colectivos." En: SCHNEIDER, L. y BONJEAN, CH. (1973): *The idea of culture in the Social Sciences*, Cambridge University Press, pág. 73.

Ver también: KROEBER, A. y PARSONS, T. (1958): "The concept of culture and of social system" en **American Sociological Review**, nº23, pág.583.

respondía a una dinámica y a unas reglas propias y no subordinadas. El desarrollo antropológico del pensamiento de Parsons generó un periodo floreciente de la antropología en los años sesenta y setenta. También contribuyó a la extensión de la ciencia antropológica a otras disciplinas cercanas a las humanidades que anticipaban, a su modo, el posterior desarrollo de la posmodernidad en el estudio de las culturas. Al tiempo que esto sucedía la idea de cultura se fue desvinculando paulatinamente de un recubrimiento que la había protegido en épocas anteriores vinculada con la acción humana. En este sentido se fue ampliando su significado hasta desarrollar un espectro enorme de usos y significados al amparo de su nueva relación con la comprensión de los fenómenos. Dicho de otro modo, hasta entonces la cultura había sido sobre todo un conjunto de motivos que explicaban qué hacían los seres humanos y, sobre todo, por qué lo hacían. A partir de entonces, con la ampliación de la definición y concepción parsoniana de la cultura, ésta era el conjunto de ideas, valores, expectativas, creencias que explicaban la acción humana, pero, sobre todo, que servía para explicar el modo de pensar de los seres humanos, su comprensión de la realidad y el sentido que otorgaban a la misma. Esta extensión del significado de cultura es el pilar que sustenta el desarrollo posterior de la idea de cultura en los años ochenta y noventa, y que posibilita, al mismo tiempo, el uso del mismo por disciplinas que tradicionalmente han estado alejadas de la antropología.

Si la cultura ya no es sólo un modo de explicar la acción humana, sino que es algo más; si se define como un conjunto de ideas y de valores, su estudio e investigación requiere métodos distintos a los usados hasta entonces. De modo que, de forma paralela se desarrolla en estos momentos, junto al debate conceptual, un importante debate metodológico, que lejos de apagarse continúa en la actualidad con un enorme vigor. De tal modo que aparecen de nuevo métodos usados por Dilthey o por Weber en las ya mencionadas y tratadas ciencias del espíritu. Algunos presentan, como modos de comprensión cultural la introspección y la interpretación intuitiva del psicoanálisis, y algunos osados miran hacia disciplinas como la lingüística, o la crítica literaria en busca de nuevas aproximaciones metodológicas a la cultura.²¹⁵ ¿Cómo interpretar este conjunto de

²¹⁵ Este afán metodológico no es ajeno al propio Geertz, quien lleva a cabo una arriesgada propuesta en *La interpretación de las culturas*, y en su estudio *El antropólogo como autor* creando con ello una nueva rama de la antropología que ha gozado después con el paso de los años de una

ideas que se transmiten y se extienden en símbolos? Parece que no tiene mucho sentido el tratar de comprender cada uno de estos símbolos aisladamente, sino que es el todo, el que otorga el sentido al símbolo que nos ocupa en cada momento. Y para ello la comparación con el lenguaje era, no sólo sugerente, sino explicativamente muy fecunda. La cultura es como el lenguaje, es un sistema de signos y símbolos que transmite ideas, valores, creencias y tiene por tanto la misma realidad que el lenguaje. Y, no sólo eso, sino que además tiene las mismas posibilidades de ser estudiado y descrito científicamente como lo tiene el lenguaje.²¹⁶ En este sentido y bajo la enorme influencia de Geertz la antropología trató de unir de nuevo la concepción científica y antropológica de cultura con la tradición humanista de finales del siglo pasado. El proyecto, a pesar de su interés y fecundidad, según nuestra opinión, no ha cuajado del todo y ha abierto una crisis en torno a la verdadera identidad del pensamiento antropológico moderno.²¹⁷

enorme fecundidad, y que conocemos como el nombre de antropología interpretativa o hermenéutica; de cuyas fuentes beben también los antropólogos posmodernos, los investigadores que consideran a la antropología como una crítica cultural, y los representantes de los estudios culturales.

²¹⁶ El prestigio de los modelos lingüísticos reforzaba la idea de que la cultura era una cosa por sí misma, flotando libremente, un sistema cerrado, y autoreferencial, como un lenguaje o al menos, como un diccionario monolingüe o como una garantía científica." En KUPER, A. (2001): Opus cit, pág. 91.

²¹⁷ Ver: LLOBERA, J. (1990): *Sobre la identidad de la antropología*. Anagrama, Barcelona.

Capítulo tercero: Las salidas del laberinto.

3.1 La cultura como sistema simbólico: La teoría de la cultura de Clifford Geertz.

"Y sin embargo no hay duda de que se debe tomar muy en serio la influencia teórica de Geertz. Ha escrito con gran elocuencia sobre una idea concreta de cultura, ha aplicado esa idea al análisis de casos particulares y, al hacerlo, ha insuflado un atractivo seductor en la aproximación cultural, despertando el interés de muchos que de otra manera habrían permanecido indiferentes a los escritos antropológicos".

Adam Kuper. La cultura: la versión de los antropólogos. (2001).

"Hemos adquirido los antropólogos cierta destreza en avanzar en zig-zag. En nuestra confusión está nuestra fuerza."

Clifford Geertz. Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos. (2003).

3.1.1 La concepción estratigráfica y el origen de la cultura.

Variadas, y procedentes de muchas parcelas del conocimiento antropológico son las definiciones que tratan de enmarcar al hombre considerándolo como el menos animal de los animales, o, en su defecto, entendiéndolo como el animal que menos participa de muchos de los rasgos que mantienen todavía en los animales un carácter adaptativo-evolutivo. De todos estos rasgos que escapan al control biológico el más específico sea, tal vez, la cultura. El hombre es un animal dotado de cultura compleja. No basta ya afirmar nuestra especificidad basada en la racionalidad o señalar someramente nuestra posesión de cultura; hace falta profundizar en este aspecto, ya que los meros rasgos culturales están siendo aplicados desde hace algunos años también a algunos animales.²¹⁸ Es

²¹⁸ Ver a este respecto: SABATER PI, J. (1974a): *El chimpancé y los orígenes de la cultura*. Anthropos. Barcelona. En especial las páginas 96-125.

También del mismo autor:

SABATER, PI, J. (1974b) "Protoculturas materiales e industrias elementales de los chimpancés en la naturaleza" en: **Ethnica, Revista de Antropología**, n^a. 7, pp. 69-74.

justamente a partir del siglo XVII cuando se comienza a estudiar la cultura, y cuando se percibe la necesidad de encontrar elementos universales dentro de los fenómenos culturales. Gracias al afán viajero y conquistador aparecen ante los pensadores del momento una gran cantidad de datos que se refieren a modos de vida sumamente diferentes al conocido modo europeo. Pero, todavía no era demasiado importante el que los hombres presentaran una gran variedad de costumbres, o de creencias; se percibía como una anécdota, una extravagancia incluso una molestia para las ideas antropológicas tradicionales. Lo importante, en este caso, era el fondo humano universal que subyace a la diversidad. La aparición del estudio del hombre y de la cultura durante la Ilustración sirvió para corregir un error de interpretación que proveniente del periodo clásico se había prolongado en el tiempo y que consistía en considerar al ser humano controlador de sus acciones de forma libre e independiente y alejado por tanto de influencias externas, bien de su sociedad o de su cultura. Al mismo tiempo la Ilustración también ayudó a consolidar otro error comentado de forma extensa por Clifford Geertz y que él mismo denomina "concepción estratigráfica" del hombre. Dicha concepción consistía en estudiarlo y definirlo como un compuesto de varios estratos, por un lado el biológico, por otro el psicológico, por otro el social y por último el cultural. Cada uno de estos niveles se superpone a los otros, y sustenta también al que está arriba.²¹⁹

La forma de actuar de esta conceptualización fue, sobre todo, el buscar principios universales en la cultura, así como también uniformidades empíricas. También trató de relacionar tales principios universales con las constantes de la biología humana, de la psicología y de la organización social. Esto es lo que se entiende como la concepción estratigráfica del hombre, que se basaba en el consenso de los cuatro niveles que lo componen. Todos los animales, y con ellos también el hombre, son guiados en sus

²¹⁹ *"Cuando analiza uno al hombre quita capa tras capa y cada capa como tal es completa e irreductible en sí misma; al quitarla revela otra capa de diferente clase que está debajo. Si se quitan las abigarradas formas de la cultura, uno encuentra las regularidades funcionales y estructurales de la organización social, si se quitan estas entonces aparecen los factores psicológicos subyacentes, y si se quitan estos aparecen entonces los fundamentos biológicos, anatómicos, fisiológicos, neurológicos, de todo el edificio de la naturaleza humana."* En: GEERTZ, C. (1991): *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, pág. 46.

conductas por esquemas que están determinados por su estructura física, pero, a juicio de Geertz, el hombre es el animal que menos información genética recibe. Estas informaciones vienen respaldadas por las investigaciones llevadas a cabo en el tema de la ascendencia del hombre, es decir, en el surgimiento del Homo sapiens y su separación definitiva del tronco de los primates. De estos estudios podemos reseñar tres aspectos importantes a la hora de enfocar de modo preciso el análisis de la cultura:

Aspecto primero: se descarta la perspectiva secuencial de las relaciones entre la evolución física y la cultural, en beneficio de una superposición interactiva.

Aspecto segundo: se descubre que la mayor parte de los cambios biológicos que engendraron al hombre moderno se produjeron en el sistema nervioso central, y más concretamente en el cerebro. Y como conclusión:

Aspecto tercero: es significativo considerar en este proceso que el hombre es un animal inconcluso e incompleto, y lo que le distingue de otros animales, aparte de otros rasgos, es la cantidad de información que necesita aprender para poder desarrollarse en la vida social.

3.1.2 Desarrollo de la cultura y desarrollo filogenético.

Geertz, al igual que otros muchos autores que han tratado la relación entre la cultura y el desarrollo filogenético, trata de incidir de modo especial en el solapamiento producido a lo largo de siglos entre los distintos elementos de evolución genética y elementos culturales o protoculturales. Esto significa que la cultura, más que agregarse, por así decirlo, a un animal terminado o virtualmente concluido, ha sido un elemento constitutivo y central en la producción del ser humano. Sobre todo, la cultura se desarrolla a partir de la formación y del uso de símbolos significativos, como son el lenguaje, el arte, el mito, el ritual, en su comunicación y en su orientación y en su dominio de sí mismo. De tal manera que estos elementos culturales han ido configurando un ambiente diferente al cual debían adaptarse.²²⁰

²²⁰ " De este modo, a medida que la cultura se desarrollaba y acumulaba a pasos infinitamente pequeños, ofreció una ventaja selectiva a aquellos individuos de la población más capaces de aprovecharse de ella, y así se pasó del Australopithecus de pequeño cerebro al Homo sapiens plenamente humano". En: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 54.

De este modo, la evolución, en un primer momento, se presenta como un proceso sumamente lento de cambio, pero con el tiempo se crea un sistema de realimentación positiva entre las estructuras culturales, el cerebro y el cuerpo, de modo que, cada una de ellas, modela el progreso de las otras. A lo largo de este largo periodo de estrecha relación que conduce a la aparición del Homo sapiens y de la cultura que él genera hay que destacar también como relevante los cambios, que según opinión de Geertz, se producen en el sistema nervioso central y que afectan sobre todo al aumento del cerebro. Lo más destacado de la posición del antropólogo americano es la insistencia en la interacción y dependencia constante de los elementos culturales y el crecimiento del cerebro. Por tal motivo cabe pensar que nuestro sistema nervioso central, a juicio de Geertz, es incapaz de dirigir nuestra conducta u organizar nuestra experiencia sin la guía suministrada por sistemas simbólicos significativos, con la consiguiente reducción de información genética. A pesar de este planteamiento, falta, a nuestro entender, más profundidad en el tratamiento de la información genética, además parece que la tesis del solapamiento condiciona las fuentes usadas para justificar tal solapamiento. Por otro lado, no se profundiza en dar explicación a la desmesurada aceleración de la cultura en relación a los elementos biológicos que siguen un ritmo más lento. Este hecho merece una consideración aparte, del mismo modo que merece una explicación la falta de aceleración en los momentos del solapamiento inicial. De tal modo, el hombre se coloca en una brecha de información entre lo que el cuerpo nos dice y lo que necesitamos realmente para poder funcionar, el hombre es considerado, por tanto, un artefacto cultural que actúa.²²¹ En este sentido debemos de tomar en consideración las relaciones existentes entre la cultura y la acción humana.

3.1.3 Cultura y acción humana.

a) El funcionalismo de Radcliffe- Brown. Acción funcional y estructura social.

El primer intento consistente de elaboración de una teoría de la acción humana en relación con la cultura lo encontramos en el funcionalismo. La idea de necesidad y de función son

²²¹ Ver: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 56.

la base sobre la que se suceden formas de interpretación distintas hasta culminar en la antropología interpretativa. Nuestro punto de partida se encuentra en la obra de Radcliffe-Brown, quien, a la hora de elaborar una teoría de la acción, toma como referencia a Malinowski para posteriormente separarse de él. Las diferencias comienzan en la definición y la interpretación de la noción de función.

No sólo se determina en orden a la respuesta a las necesidades biológicas, sino que la acción se explica fundamentalmente en relación a la estructura social. No quiere esto decir que las actividades humanas no traten de dar también respuesta al conjunto de necesidades humanas. Sin embargo se plantea que el modo de resolverlas, y de enfrentarse a tales necesidades básicas depende de las relaciones entre los hombres que constituyen la estructura social.²²² Distingue Radcliffe-Brown en el análisis de las sociedades humanas dos enfoques que fundamentan explicaciones distintas para una misma acción. Por lo tanto diferencia dos modos heterogéneos de enfocar la funcionalidad cultural y social. Por ejemplo, a la hora de analizar un sistema económico, puede interpretarse como un mecanismo para la producción y convertirse en mero producto para la satisfacción de las necesidades vitales, y se interpreta bajo la función que cumple. Sin embargo puede también ser analizado como un conjunto de relaciones entre personas y grupos de personas que realizan intercambios cuyo verdadero sentido se encuentra incrustado en la estructura social.²²³

Como hemos visto función, en este caso, se utiliza para referirse al fin o la utilidad de una acción o un instrumento. A este modelo de funcionalidad Radcliffe-Brown la denomina "funcionalidad de empleo o de uso". El segundo sentido es al que reserva la denominación de "función social", que define como la relación de un modo de actividad o de pensamiento con la estructura social, a la cual contribuye a asegurar su existencia y su permanencia. La función social aparece en toda actividad que ayuda a mantener la

²²² A pesar de estar fuertemente influido por Spencer, su relación más determinante proviene de Durkheim. Por tanto su visión es más colectivista, frente a la visión más individualizada de Malinowski.

²²³ *"El mecanismo económico de una sociedad se manifiesta de manera diferente cuando se le pone en relación con la estructura social. El intercambio de bienes y de servicios depende y resulta de una cierta estructura que liga y une a las personas en una red de relaciones y que constituye al mismo tiempo un medio de mantenerla."* En: RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1974): *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Península, Barcelona, pág. 284.

estructura social, que el propio Radcliffe-Brown define como la red estructurada de relaciones sociales.

La función que determina la acción se considera como la contribución que una determinada sociedad aporta a la actividad total de la que forma parte, es decir, que la función de una actividad no es su utilidad con respecto a una necesidad determinada, sino su relación y contribución a la producción y reproducción de la estructura social.²²⁴ La noción de función descansa, por tanto, en la concepción de la cultura como un mecanismo adaptativo, a través del cual, los seres humanos pueden vivir la vida social como una comunidad ordenada. A pesar de que la interpretación funcionalista ha tenido un gran éxito, y una difusión considerable, es importante analizar las críticas para poder continuar en este camino que nos llevará hasta la acción simbólica. Para ello bien conviene tener en cuenta a uno de los críticos más sutiles contra este primer funcionalismo como fue Robert Merton.

b) La crítica funcionalista de Robert Merton.

La crítica al sistema funcionalista de la acción puede concretar en lo que el propio Merton denomina los tres postulados del funcionalismo. Pueden ser descritos del siguiente modo:

- 1. El postulado de la unidad funcional.*
- 2. El postulado del funcionalismo universal.*
- 3. El postulado de la necesidad.*

El primero de ellos, el postulado de la unidad funcional consiste en el planteamiento de que todo sistema social tiene una cierta unidad, que se puede llamar unidad funcional, y que se puede definir como un estado de cohesión o de cooperación

²²⁴ *"Esta definición del concepto de función implica la noción de estructura consistente en un sistema de relaciones entre entidades elementales, y cuya permanencia es salvaguardada por un proceso vital constituido por las actividades de las unidades constituyentes. Según la definición propuesta, la "función" es la contribución que una actividad parcial aporta a la actividad total de la cual ella forma parte. La función de un uso social dado consiste en la contribución que aporta a la vida social total".* En: RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1974): Opus cit, pp. 264-265.

entre todos los elementos del sistema social. No se niega que toda sociedad tiene necesariamente un grado de integración, pero no todas las sociedades tienen el grado de integración del que hablan los funcionalistas clásicos.²²⁵ En todas las sociedades, a juicio de Merton, existen, en mayor o menor medida, usos y sentimientos sociales que no son funcionales con el conjunto de la sociedad, sino que lo son sólo para algunos grupos o individuos. De este modo, el grado de integración de una sociedad, no es algo que se pueda postular "a priori", sino que debe ser analizado en cada caso concreto.

El postulado del funcionalismo universal afirma que, en todos los tipos de cultura y de civilización, cada costumbre o cada objeto material cumple alguna función vital. Este postulado de los primeros funcionalistas surge por reacción a las llamadas "supervivencias", tratadas por los teóricos evolucionistas. Las supervivencias eran costumbres, o cualquier otro hecho social o cultural, que ha perdido su utilidad en el momento presente, y que se explica por el pasado. Como reacción a tal explicación, el funcionalismo plantea la explicación no por su función pasada, sino por su función actual. La crítica de Merton en tal sentido, es que todos los elementos de una sociedad no tienen necesariamente una función con el conjunto de la sociedad. De modo, que para oponerse a la teoría de las supervivencias no es necesario afirmar que todo elemento es funcional.

Y por último, el postulado de la necesidad que afirma que, cada elemento que cumple una función es una parte integrante e indispensable de la totalidad orgánica. En contra de esta idea Merton propondrá un análisis denominado "teorema del análisis funcionalista", que se basa en la distinción entre las funciones y las instituciones que cumplen las funciones, de modo que, se puede hablar, en este caso, de equivalentes funcionales, es decir, elementos diferentes que cumplen o desempeñan la misma función. La crítica al funcionalismo se encuentra muy arraigada en Clifford Geertz, sobre todo, por la insuficiencia que presenta a la hora de explicar, en todas sus dimensiones, el cambio social. El énfasis que este movimiento puso en analizar sistemas en equilibrio, sobre una

²²⁵ No hay que olvidar que estos autores parten en sus reflexiones teóricas de etnografías que muestran sociedades muy concretas y sociedades integradas, y desde este punto de partida pretenden dar un enorme e inadecuado salto hasta la cultura humana en general. Son los habitantes de las Trobriand objeto principal de estudio en el caso de Malinowski, y en el caso de Radcliffe- Brown el pueblo estudiado y analizado son los andamaneses.

homeostasis social, y sobre cuadros estructurados atemporalmente conduce a una tendencia a favor de sociedades "bien integradas", en equilibrio estable y con una clara tendencia a asignar importancia a los aspectos funcionales de las usanzas, y costumbres sociales de un pueblo, antes que a sus implicaciones disfuncionales.²²⁶ Una vez analizadas algunas de las críticas más comunes al funcionalismo, el paso siguiente viene motivado por una interpretación de la acción en clave más voluntarista. No supone en modo alguno considerar que la función no es una parte importante de la explicación y comprensión de la acción humana, pero no la completa. Queda esta otra forma de actuar, considerada de un modo significativo por el pensamiento antropológico y que ha de ser considerada como acción normativa. Tal es el sistema imperante a partir de la obra de Merton a partir de la mitad del siglo XX. De la crítica a tal sistema se va fraguando la teoría de la acción simbólica de Clifford Geertz, teoría que dará consistencia a la aparición de la antropología interpretativa y a su correspondiente peculiaridad en el modo de entender la cultura humana.

3.1.4 La teoría de la acción de Clifford Geertz.

Se ha dicho, con frecuencia, en varios estudios que el legado sociológico de Durkheim se transmitió a través de dos corrientes diferentes. Por un lado, se trata de la tradición empirista de Radcliffe Brown, ya estudiada anteriormente y que ponía el énfasis en el concepto de estructura social. Y por otro lado, la tradición dotada de una gran difusión e influencia en Europa desarrollada por Marcel Mauss que insistía en el carácter holista de los actos humanos y su sentido colectivo. Nos interesa especialmente la evolución de la tradición funcionalista que amplía la idea de función y que la completa con elementos simbólicos. Esta visión desarrollada del funcionalismo clásico combina de un modo exitoso tanto la función como el significado. De tal modo que el énfasis puesto, no sólo en uno de sus componentes, sino en los dos, llegó a ser dominante en la antropología y la sociología a través de la obra de Talcott Parsons. Las obras de Mary Douglas, de Edmund Leach, de Victor Turner y del propio Clifford Geertz se alinean dentro de esta

²²⁶ Ver: GEERTZ, C. (1991): *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, pág. 131.

MERTON, R. (1980): *Teoría y estructura sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 73.

forma de interpretar las acciones humanas, a pesar de las múltiples diferencias que las separan y las hacen específicas. Veamos pues, cuáles son las coordenadas esenciales del pensamiento de Parsons; qué cambia con la crítica culturalista a Parsons; y qué permanece de su teoría en la reflexión sobre la cultura del antropólogo americano Clifford Geertz.

a) El sistema social de Parsons.

Para hacer un análisis, sin rodeos, a la teoría de la acción parsoniana hay que decir que pone el énfasis principalmente en lo que se conoce como "mecanismos de regulación automática", que caracterizaban al funcionalismo. Consistía en creer, que si los individuos se limitaban a actuar racionalmente, y que si servían a sus intereses egoístas como individuos, entonces, la sociedad sería automáticamente estable, puesto que cada acción humana era funcional con la integración social. Pero le bastó a Parsons hacer un repaso a las sociedades de la época para darse cuenta de que las sociedades no estaban integradas, ni sociedades en paz, por lo tanto, era necesario revitalizar y reformular la teoría de la acción clásica, y conceder menos importancia a los motivos racionales y poner mayor énfasis en la cuestión del orden social. Para ello se coloca Parsons, en primer lugar, críticamente ante lo que él denomina "utilitarismo", que no es más que la doctrina individualista y racionalista que se desarrolla en la sociedad moderna, puesto que el sentido común se identifica con estas dos características. Pero con el estudio de sociedades primitivas, descubre un sentido de la acción muy diferente, una acción en la cual se perciben, como muy importantes, las restricciones que son inalterables, y que se convierten en las condiciones de la acción. Por lo tanto, hay que explicar un elemento determinante de la acción humana que son las normas.²²⁷ Afirmar como hace Parsons que la acción es normativa equivale a decir que implica interpretación, que los actores vuelcan su juicio subjetivo en cada acción y situación. De tal modo, que para Parsons cada persecución de finalidades está guiada por consideraciones normativas, por pautas y por expectativas ideales, que guían la interpretación. Por tanto, de la acción funcional, clásica,

²²⁷ Ver: ALEXANDER, J. C. (1992): *Las teorías sociológicas desde la 2ª Guerra mundial. Análisis multidimensional*. Gedisa, Barcelona, pág. 28.

asume nuevos elementos no simplificados que determinen la acción normativa.

La teoría utilitarista de la acción tiene fuertes implicaciones negativas, a la hora de enfocar el problema del orden, pues dejar al individuo como última instancia en cuanto al orden y la cohesión social, es sugerir un atomismo social que puede volver aleatorio e imprevisible el orden social. Es decir, que el orden y la cohesión social tienen que tener componentes supraindividuales, y por tal motivo, enfoca la teoría de la acción reconociendo como parte significativa aspectos no racionales, como, por ejemplo, aspectos morales y normativos que se pueden ver como estructuras o sistemas organizados que inciden significativamente en la acción.²²⁸ Como comenta Jeffrey Alexander, uno de los mejores estudiosos de la obra de Parsons, estos sistemas subjetivos, por una parte actúan por encima de cualquier individuo, creando pautas supraindividuales con las que se juzga la realidad. Por otra parte, tales sistemas guardan una íntima relación con la acción, la interpretación y la subjetividad, pues la estructura que encarnan, sólo se puede realizar mediante el esfuerzo y la persecución de fines individuales. Por lo tanto, según este esquema de Parsons la acción humana es inseparable del acto de la interpretación.

Con referencias directas de esta teoría voluntarista de la acción se encuentran Max Weber y Emile Durkheim que ostentan una primacía en la importancia concedida a la significación del orden normativo. De paso crearon la posibilidad de una interpretación de la acción personal y dotada de una cierta libertad, que no olvida la eficacia, pero que siempre cuenta con la mediación de las normas.²²⁹ Esta teoría de la acción voluntarista, preocupada por el orden social, influirá sobremanera en la obra temprana de Clifford Geertz, aunque será criticada y modificada en alguno de sus aspectos que conducirán, de una primera teoría de la acción normativa, a la posterior teoría de la acción simbólica.

La actividad humana se encuentra inserta dentro de un sistema del cual no se pueda aislar, más de que de forma analítica, con una clara intención investigadora. La idea de inserción de la acción de forma sistémica es una de las características más reconocidas del

²²⁸ Este planteamiento, como veremos después, se mantiene intacto en Clifford Geertz, al concretar los sistemas de carácter no racional y que afectan a la acción en cuatro principales que son la ideología, la religión, el arte y el sentido común.

²²⁹ En este sentido, una de las críticas más fuertes que se hacen al pensamiento de Parsons es la que se refiere a la identificación de dos niveles teóricos de carácter autónomo como son la cohesión y el consenso social. Puede haber un acuerdo normativo dentro de un grupo de actores que puedan inducir a provocar el conflicto social y a aumentar la inestabilidad social.

pensamiento de Parsons. Analíticamente podemos distinguir en el sistema tres niveles:

b) Los tres niveles de la acción.

La teoría de los tres sistemas o niveles de acción es la formulación más madura de la teoría de la acción parsoniana. Se basa en la reinterpretación de la internalización de las normas y los valores, aspectos puestos ya de manifiesto en los escritos anteriores. De este modo, se percibe una relación muy estrecha entre los valores culturales, la socialización y la personalidad. Por tanto, estos tres niveles se encuentran implicados en toda acción humana: el nivel de la personalidad, el nivel de la sociedad, y el nivel de la cultura.²³⁰

Los sistemas de personalidad, los sistemas sociales y los sistemas culturales son distinciones analíticas, no concretas que se corresponden con diversos niveles o dimensiones de toda la vida social, no son entidades físicas distintas. Toda entidad concreta, bien sea una persona, una situación social, o una institución se puede abordar desde cada una de estas dimensiones. Cada acción individual o colectiva existe en los tres sistemas a la vez. Parsons usa la distinción para argumentar a favor de la interpenetración de la personalidad individual, sus objetos sociales y los valores culturales de la sociedad.

La personalidad, razona Parsons, se refiere a las necesidades de la persona individual, que combina necesidades orgánicas con emocionales, y, a través del proceso de socialización, se organiza de un modo individual, pero esto no implica que tenga algo que ver con el atomismo individual del utilitarismo, antes comentado. La personalidad es un nivel distinto de la vida social, y connota la singularidad de la persona, pero tal singularidad es producto del encuentro con la sociedad.

El nivel del sistema social alude a la interacción entre diversas personalidades, o de un modo más corriente, a la interdependencia de las personas. Pero, aunque el sistema social es el nivel de la interacción, tal interacción puede ser de antagonismo o de cooperación.

El nivel del sistema cultural no alude a las necesidades de la gente, ni a la naturaleza de las interacciones reales, sino a amplios patrones simbólicos de sentido y de valor. Los patrones culturales informan las interacciones específicas y las disposiciones de necesidad, pero siempre hay una brecha entre la generalidad de un valor cultural, y el modo en que

²³⁰ Ver a este respecto: PARSONS, T. (1982): *El sistema social*. Alianza Universidad, Madrid, pp. 47-105.

una sociedad, o personalidad, formula su sentido.²³¹

Entre estos tres sistemas, a pesar de que existe una autonomía analítica, no debe olvidarse que siempre existe una profunda correspondencia entre ellos, y, que es en el vínculo donde se asienta la teoría estructural-funcionalista de Parsons.

c) Acción humana como acción simbólica: Crítica culturalista a Parsons.

La teoría de los tres sistemas de Parsons se mantiene con vigor a lo largo de toda la postguerra. Tal es así que algún autor se ha atrevido a decir que la historia de la teoría sociológica y antropológica es, en cierto sentido, el ascenso y la caída del imperio de Parsons²³². El ascenso va ligado a la crítica al pensamiento funcionalista, en cambio, la caída se encuentra relacionada con el florecimiento de teorías nuevas que rápidamente conquistaron una gran popularidad. A pesar de las teorías contrarias al funcionalismo, todas ellas se encuentran en estrecha vinculación con la de Parsons. La teoría estructural-funcionalista es cuestionada desde varios puntos de vista. Uno de los más importantes ataques se realiza desde la posición culturalista de Clifford Geertz. Cada uno de los movimientos que critican a Parsons se concentró en un segmento de la teoría parsoniana que, según estos autores, no había privilegiado suficiente en su teoría. La crítica se puede sintetizar en dos aspectos: por un lado, el tratamiento que llevan a cabo los autores que tratan de revindicar una explicación de la acción en clave más funcional, más racional; y por otra parte, el tratamiento que parte de posiciones más individualistas. Pero, todas las teorías post-parsonianas de la acción humana consideran las normas y los valores, tan esenciales en la teoría de Parsons como si fueran algo residual en la acción humana.²³³

De este modo, se manifiesta un espacio vacío en el análisis de la acción social, que debe llenarse con una teoría que acentúe su preocupación por la cultura como algo central,

²³¹ Para un mayor análisis de los tres niveles de análisis de la acción consultar :

ALEXANDER, J. and SEIDMAN, S. (1990): *Culture and society, contemporary debates*, Cambridge University Press, Part I, "Understanding the relative autonomy of culture", pp. 1-31.

²³² Ver: ALEXANDER, J. (1992): Opus cit, pág. 212.

²³³ En esto coinciden las corrientes post-parsonianas de la acción, el interaccionismo simbólico, la etnometodología, y la teoría del intercambio. Ver: ALEXANDER, J. (1992): Opus cit, pág. 227.

autónomo, independiente, y no como algo residual. A través de estos análisis del tipo culturalista, el estudio de la sociedad demanda la metodología y los resultados de las investigaciones antropológicas. Geertz los considera un eslabón fundamental a la hora de establecer una teoría multidimensional de la acción social que tenga en cuenta la cultura. Para tal tarea son precisamente los antropólogos los que han de llevar a cabo los estudios sobre los citados aspectos de la sociedad.

En lugar de acusar a Parsons, como los teóricos anteriores, de ser antiindividualista, la escuela culturalista lo acusa de no ser suficientemente antiindividualista. Tal crítica a la teoría de la acción de Parsons ha sido vista, e interpretada como la revitalización de la antigua tradición hermeneútica. La obra antropológica de Clifford Geertz bebe de esta fuente, pero la reinterpreta a su manera para ofrecer un análisis interpretativo de los rasgos culturales a través de la acción simbólica.

d) La acción simbólica.

El estudio de la acción humana, como hemos visto, ofrece, según Parsons, un carácter múltiple de análisis. Por un lado, se analiza desde el ámbito de la personalidad; ofrece también otra mirada distinta desde el ámbito social; y por último se analiza desde el ámbito cultural. Estos tres sistemas son insustituibles para comprender e interpretar la acción humana. Pero, a juicio de Geertz, el ámbito cultural no está suficientemente desarrollado; se encuentra en gran medida supeditado a la estructura social y no consigue autonomía propia. La búsqueda de un desarrollo de los esquemas culturales que inciden en la conducta será el gran objetivo de Clifford Geertz, al menos, en sus escritos que presentan un carácter marcadamente teórico. Nos referimos, sobre todo, a dos artículos muy significativos de esta primera etapa donde critica fuertemente la teoría parsoniana de la cultura; son los artículos titulados "la religión como sistema cultural", y "la ideología como sistema cultural."²³⁴

En estos dos escritos, sobre todo en el primero de ellos, trata de argumentar que es necesario ver que la religión apunta a problemas que son específicamente culturales,

²³⁴ Ambos escritos están incluidos en el volumen: GEERTZ, Cl. (1987): *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México. El primero de ellos, sobre la religión se encuentra en las páginas 87-118; y el segundo, referido a la ideología aparece comprendido entre las páginas 171-203.

aunque contenga a su vez una dimensión social. La intención, por tanto, es analizar la dimensión cultural de la religión que se relaciona directamente con el significado de la vida.²³⁵ El eco de Max Weber se encuentra presente a través de su obra sobre la religión y el origen del capitalismo. Es perceptible también el marco hermenéutico procedente de Dilthey en cuanto a la interpretación de la acción humana se refiere, puesto que es entendida como experiencia esencialmente significativa, y no de otro modo, no productiva, o no regida como poder. Clifford Geertz tratará posteriormente esta idea según la cual el significado es el eje central en la conducta religiosa, de modo que eso serviría, por tanto, como síntoma de la autonomía del nivel de análisis cultural. Este planteamiento general posteriormente se explicita en la práctica al llevar a cabo un análisis de los símbolos sagrados como expresión del significado, tal y como como pondremos de manifiesto más adelante.

La primera postura respecto a los tres sistemas de Parsons parece claramente comprensible: sacar al ámbito cultural de la categoría residual en que la han convertido. Para ello conviene insistir en el análisis de los sistemas culturales, tanto en los trabajos de campo, como en las reflexiones teóricas y encontrar el necesario equilibrio en conexión con los otros dos sistemas. Un error, a nuestro juicio, de la teoría antropológica de Clifford Geertz consiste en el apoyo excesivo que le otorga a la mencionada visión culturalista ya que acaba, con el tiempo, convirtiéndose en un cierto reduccionismo interpretativo.²³⁶ No hay ningún tipo de recelo por parte de Geertz en asumir la dimensión planteada por Parsons y por Shils en el análisis de la religión²³⁷, pero, con cierta matización, afirma que los actos culturales son acontecimientos sociales, pero que no son la misma cosa, dando a

²³⁵ Más adelante comentaremos de forma más detenida estos escritos al referirnos de un modo más específico a la religión y a la ideología. Sin embargo lo que importa es que por medio del estudio de la religión se percibe la autonomía que manifiestan los elementos culturales sobre la conducta, lo que permite una mayor capacidad de análisis.

²³⁶ *"Los conceptos religiosos se extienden más allá de sus contextos específicamente metafísicos, para suministrar un marco de ideas generales dentro del cual se pueden dar forma significativa a una vasta gama de experiencias intelectuales, morales o emocionales."* En: GEERTZ, C. (1987) "La religión como sistema cultural" en: GEERTZ, Cl. (1987): Opus cit, pág. 116.

²³⁷ *"Limitaré mis esfuerzos a lo que Parsons y Shils han denominado la dimensión cultural del análisis religioso"* en: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 88.

entender la nueva dimensión que propone para los esquemas culturales.²³⁸ Se refiere, el antropólogo norteamericano, a que la dimensión simbólica de los acontecimientos sociales, así como la dimensión psicológica, se puede teóricamente abstraer de dichos hechos como totalidades empíricas. De modo que el carácter multidimensional de la acción puede ser autónomamente analizado de manera que el análisis cultural sobre la actividad humana no supone la oposición entre cultura y sociedad, sino la abstracción de una dimensión con fines analíticos.²³⁹

Es precisamente en este punto donde se percibe con claridad la diferencia entre los dos autores, pues, a pesar de que Parsons insistía en la autonomía analítica de cada una de las dimensiones, se concentraba en buscar la fusión de la cultura, la personalidad y lo social. Es más fuerte el intento de unión de los tres ámbitos que la separación, y ésto, se percibe en la importancia que concede a los valores considerados como indispensables en la regulación de la vida social y de las personalidades. Parsons no se preocupa por averiguar o investigar la naturaleza de los sistemas de valores, pues le interesa más cómo se relacionan estos valores con los otros sistemas.²⁴⁰

De modo que, para el sistema social, interesa únicamente la institucionalización de los valores, así como para la personalidad interesa la socialización de los mismos. A través de estos términos expresa Parsons claramente la idea de que los símbolos han de ser estudiados en cuanto que transmiten valores. Los valores son definidos como símbolos que se han vuelto parte del sistema social, son subconjuntos de símbolos que se institucionalizan. De esta manera, no se defiende el estudio de los símbolos por si mismo, sino en cuanto que son portadores de una presencia concreta referida a algo que se encuentra institucionalizado. Aquí radica la principal diferencia con el análisis que hace

²³⁸ *"Los actos culturales, la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas son hechos sociales como cualquier otro, son tan públicos como el matrimonio, y tan observables como la agricultura. Sin embargo, no son exactamente lo mismo."* en: GEERTZ, C. (1987): Opus cit, pág 90.

²³⁹ *"Por más entrelazados que estén los elementos culturales, sociales y los psicológicos en la vida cotidiana de las cosas, conviene distinguirlos en el análisis y así aislar los rasgos genéricos de cada uno."* En: GEERTZ, C. (1987): Opus cit, pp. 90-91.

Ver también: ALEXANDER, J. (1992): "Analytic debates: Understanding the relative autonomy of culture " en: ALEXANDER, J. (1992): Opus cit, pp. 1-12.

²⁴⁰ Ver: ALEXANDER, J. (1992): Opus cit, pág. 245.

Clifford Geertz, puesto que a él no le interesan tanto las instituciones, sino sobre todo los símbolos en sí mismos, como portadores de significado que operan en cada una de las acciones. Ciertamente, también se refiere a las instituciones, pero se interesa sobre todo por los problemas específicamente sociales que ellas presentan, y, no tanto, por los culturales. Es sutil, pero muy importante la diferencia, puesto que crea una autonomía al campo de lo simbólico, y abre las puertas a un desarrollo más extenso de la antropología simbólica, camino que presenta una enorme difusión y una gran importancia en la actualidad.²⁴¹

Pero esta propuesta encuentra con la enorme dificultad de determinar cuál es, entonces, el objeto del estudio; si ya no es la institución, tiene que ser, por tanto, algo que esté insertado en el sistema cultural, y que sea empíricamente observable, que no quiere decir unilateralmente analizable. Este elemento será el símbolo.

En este momento Clifford Geertz se mantiene en una cierta ambigüedad entre continuar la teoría multidimensional de la acción humana, privilegiando la estructura cultural o; por el contrario, desarrollar una teoría culturalista de la acción. En este dilema, a veces contradictorio se mantiene en muchos de sus escritos, incluso, sus dos escritos más paradigmáticos, como son "La religión como sistema cultural", y "la ideología como sistema cultural", responden cada uno de ellos a cada una de las perspectivas.²⁴²

Esta elaboración de una teoría cultural reflexiva incide en la reformulación de una importante teoría de la acción que da lugar a la antropología simbólica en primer lugar, y

²⁴¹ Para un desarrollo del momento de la antropología simbólica, de su transcendencia y de su importancia ver los siguientes estudios: FERNANDEZ, J. A. (1994): "Antropología social y semántica" en: SAN MARTÍN, R. (1994): *Antropología social sin fronteras. Ensayos en honor de Carmelo Lisón*. CIS, Madrid.

²⁴² El autor que ha desarrollado muy extensamente este tema es Jeffrey Alexander. Sus últimos trabajos se ocupan de delimitar de un modo operativo los ámbitos de la cultura y de la sociedad. También ha estudiado la obra de Geertz. Concretamente, la crítica a la que nos referimos en el estudio se encuentra en: ALEXANDER, J. "La rebelión de Clifford Geertz contra el determinismo" en: ALEXANDER, J. C. (1992): *Las teorías sociológicas desde la 2ª Guerra mundial. Análisis multidimensional*. Gedisa, Barcelona. pp. 242-262.

También el artículo del propio autor: ALEXANDER, J. (1990): "Understanding the relative autonomy of culture" en: ALEXANDER, J. y SEIDMAN, S. (1990): *Culture and Society. Contemporary Debates*. University Press, Cambridge, pp. 3-21.

luego a la llamada antropología interpretativa, corriente antropológica que ha dado ya importantes frutos en España, como el ejemplo de los trabajos del profesor Carmelo Lisón Tolosana. Esta nueva teoría de la acción se desarrolla, desde el inicio, en clara oposición al pensamiento social de Parsons, y esboza una forma de entender la actividad humana que, en principio, presenta las siguientes características: ²⁴³

a. En primer lugar se rechaza la idea de que la acción humana es una acción racional. De este modo quedan fuera del análisis los presupuestos de la teoría de la elección racional. Es la experiencia el marco interpretativo, y se encuentra sometida a la propia variabilidad que esta manifiesta.

b. Otro de los elementos destacados es que la acción tiene un marco de referencia que es colectivo, no al modo del sistema colectivo de Durkheim, sino enfatizando su carácter compartido porque es público, se expresa y se desarrolla en los lugares públicos, y es, a partir de aquí como se configuran los sentidos compartidos. Por tal motivo cobran una destacada significación las acciones representadas, públicas y compartidas. Son el fermento de la cultura.

c. Del mismo modo resulta característica su antiinstrumentalidad y su antiindividualidad. La acción humana se encuentra condicionada y motivada por el pensamiento, pero éste, lejos de responder a una lógica racional, instrumental, individualista se contempla como un producto social.

d. El último de los rasgos determina que toda acción se encuentra regulada por símbolos que portan significados. Por tanto, es importante, para entender la acción antropológica,

²⁴³ Clifford Geertz no es el único que pretende reivindicar la insatisfacción producida por la poca importancia concedida a la cultura por parte de Talcott Parsons. Uno de los ejemplos más significativos de esta crítica lo encontramos en la obra de Robert Bellah. Es especialmente significativo su papel en la reivindicación por los estudios autónomos de la cultura, tal y como se pone de manifiesto en algunas de sus obras: BELLAH, R. N. (1964): "Religious evolution" en: **American Sociological Review**, nº 29, pp. 358-374.

También: BELLAH, R. N. (1970): "Between Religion and Science" en: **Beyond Belief**, Harper and Row, New York, pp. 237-257.

BELLAH, R. N (1970): "The Systematic Study of religion" en: **Beyond Belief**, Harper and Row, New York, pág.266.

Ver además los comentarios a este respecto de: MORRIS, B. (1995): *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Paidós básico, Barcelona, pág. 137.

desentrañar la noción de significado. Cada acción humana, sobre todo si se desarrolla en un entorno colectivo, es significativa; no en cuanto a la forma; es decir, no es la forma la portadora del significado, sino que cada acción humana tiene un significado cargado de semántica que, confiere sentido, adecuándose a un esquema o modelo cultural y que es necesario extraer del lado oculto para concluir en la orilla del conocimiento social. Considerada la acción humana de tal modo, se hace necesario, de un modo más detallado, poner de manifiesto la relación importantísima entre acción y significado que se expresa, siguiendo las propias palabras de nuestro autor, de este modo:

*"La significación, esa evasiva y mal definida pseudo-entidad que antes muy contentos abandonábamos a los filósofos y a los críticos literarios para que frangonaran con ella, ha retornado ahora al centro de la disciplina antropológica y hasta los antropólogos marxistas citan a Cassirer, hasta los positivistas citan a Kenneth Burke".*²⁴⁴

e) Acción y significado.

La interpretación de la acción humana está anclada fuertemente en los principios de la hermeneútica clásica. En concreto Geertz sigue, a este respecto, muchas de las afirmaciones y de los planteamientos de Dilthey. En primer lugar, parte de considerar la experiencia como el concepto fundamental y central que determina la acción humana. Por lo tanto, la acción tiene un carácter, en principio subjetivo, pero esto, no es más que el punto de partida de la acción, pero no es el fin, y aquí radica, según nuestro entender el interés de esta visión, puesto que después de esta experiencia subjetiva, sucede un hecho asumido por todos los antropólogos como es la participación del individuo en organizaciones externas que requieren cooperación. En mayor o menor medida, estas sociedades que necesitan de la cooperación como un elemento más para la supervivencia están integradas, es decir, regidas por un cierto orden. El orden y la integración es un modo de experimentar, no subjetivamente, sino en común; es decir, es, a partir del pensar como algo público, como se logra construir categorías comunes que ayudan a la

²⁴⁴ GEERTZ, C. (1991): "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" en: GEERTZ, Cl. (1991): *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México, pág. 39.

integración y al orden, y tal aspecto desempeña un papel fundamental en todas las sociedades, sean del tipo que sean y del tamaño del que se compongan. Estas categorías comunes forman esquemas de tipo cultural que forman la identidad de cada pueblo.²⁴⁵

La teoría de la acción de Geertz trata por tanto de demostrar que el interpretar el mundo es uno de los intereses primarios del individuo, y por tal razón, el objeto de los estudios sobre la cultura no es el motivo racional, ni las coordenadas biológicas de la conducta, sino el interés que mueve la acción es el significado, pero no de un significado subjetivo, e individual, sino que se trata de aquel que genera entendimiento mutuo y común, y que provoca esquemas culturales sólidos.²⁴⁶

En este sentido, tanto Dilthey como posteriormente Max Weber, como después Clifford

²⁴⁵ La identidad, su construcción, su mantenimiento y sus cambios ha sido un asunto profusamente tratado por los principales antropólogos. En España, desde los años 80 se han sucedido los trabajos de antropólogos sobre este tema elaborando perspectivas de gran interés. Entre todos estos trabajos nos parece importante citar algunos de los que consideramos de referencia obligada para el tema: BARRERA, A. (1985): *La dialéctica de la identidad en Cataluña, un estudio de antropología social*, Madrid, CIS.

CUCO, J., y PUJADAS, J.J. (Coord) (1990): *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*, Valencia, Generalitat Valenciana.

RIVAS, A. (1986): *Ritos, símbolos y valores en el análisis de la identidad de la provincia de Zaragoza*, Zaragoza, CAI.

ESTEVA, C. (1984): *Estado, etnicidad y biculturalismo*, Península, Barcelona.

Desde otro punto de vista, pero también muy interesante:

SANMARTIN, R. (1993): *Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica*. Humanidades, Barcelona.

²⁴⁶ " Si S. Langer tiene razón al afirmar que el concepto de significación, en todas sus variedades, es el concepto filosóficamente dominante en nuestro tiempo, que el signo, el símbolo, la denotación, la significación, la comunicación, son nuestro caudal de intercambio, entonces tal vez ya sea hora de que la antropología social cobre conciencia de esta circunstancia." En: GEERTZ, Cl. (1991): "La religión como sistema cultural" en: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 88.

Además en este sentido que interpreta lo público como hábitculo para la cultura se diferencia esta teoría simbólica e interpretativa de corrientes como el interaccionismo simbólico y de la etnometodología como teorías analíticas, así como también en el hincapié puesto en el aspecto interpretativo, se diferencia esta antropología simbólica de la antropología de Victor Turner o de Mary Douglas.

Geertz, conciben al individuo como un punto en el que convergen redes de relaciones que son importantísimas a la hora de formar la cultura, puesto que la pertenencia del individuo a la red social le coloca dentro de esquemas colectivos que se están continuamente usando y que se refuerzan con el uso. Esta presencia continuada de la red social en el individuo genera unas categorías que esconden significados y que se condensan en símbolos. De tal modo, la acción individual se encuentra profundamente afectada por cosmovisiones, valoraciones, reglas de conducta y normas que son públicas dentro de la red social, y que conforman su conducta impregnado su sentido común, sus costumbres, su tradición, su historia, su ideología, su religión, etc.

De tal modo, el individuo está inserto en estas tramas de significados, como nos comenta el propio Geertz:

"Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones" ²⁴⁷

f) El pensar como hecho cultural.

Para entender en todas sus dimensiones las posibilidades de análisis de este enfoque antiindividualista de la acción humana, hay que mencionar, al menos, la consideración, por parte de Geertz del pensamiento como una realidad no exclusivamente social, pero sí esencialmente social en su caracterización principal.²⁴⁸

²⁴⁷ GEERTZ, Cl. (1991): "Descripción densa, hacia una teoría interpretativa de la cultura" en: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 20 y ss.

²⁴⁸ "Básicamente el pensar es una actividad pública, su lugar natural es el patio de una casa, la plaza del mercado y la plaza de una ciudad. Las implicaciones que tiene este hecho en el análisis antropológico de la cultura son enormes, sutiles, y están insuficientemente apreciados." En: GEERTZ, Cl. (1991): "Persona, tiempo y conducta en Bali" en: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 301.

Esta concepción del pensar como algo público, que construye elementos simbólicos que modelan la conducta a través de la actividad conjunta es una idea que ha tenido en la antropología actual una enorme difusión, sobre todo, dentro de la corriente de antropología urbana. Algunos estudios que

La experiencia del mundo, punto de partida para la acción, se guía, y se regula, por modelos de experiencia, y no a través de la experiencia misma. De modo que el pensamiento, al menos una parte importante de él, consiste en formar tales modelos de experiencia con los cuales se interpreta el mundo. La opinión de que el pensamiento tiene esta parte determinada que es pública, y que no consiste en lo que Gilbert Ryle llamaba "la secreta caverna situada en la cabeza". La opinión, por el contrario, de que el pensamiento consiste en un tráfico de símbolos significativos que son objeto de la experiencia convierte a la cultura en una ciencia observable como cualquier otra. El antropólogo americano analiza de un modo más detallado las implicaciones de esta idea en un artículo titulado "El desarrollo de la cultura y la evolución de la mente", donde determina lo que, junto a otros autores se ha denominado, la teoría extrínseca del pensamiento.²⁴⁹

Esta teoría no es introspeccionista, ni trata de ser reduccionista, en cuanto al condicionamiento público del pensamiento; se interesa, sobre todo, por los modelos de significación creados colectivamente que el individuo utiliza para dar forma a la experiencia, y para dar, una finalidad a la acción.²⁵⁰

estudian los espacios públicos como creadores de cultura a través de la interacción social son los siguientes: MAIRAL, G. (1998): *Antropología de una ciudad: Barbastro*. Instituto aragonés de Antropología, Zaragoza.

FERNANDEZ, J. A. (1998): *Espacio y vida en la ciudad gallega. Un enfoque antropológico*, Universidad de la Coruña, La Coruña.

HANNERZ, U. (1992): *Exploración de la ciudad*, México, F.C.E.

FEIXAS, C. (1993): *La ciudad en la Antropología mexicana*, Espai Temps, Barcelona.

²⁴⁹ Ver: GEERTZ, Cl. (1991): "El desarrollo de la cultura y la evolución de la mente" en: GEERTZ, Cl. (1987): Opus cit, pp. 60-83.

También: GALANTER, E. y GESTENHABER, M. (1956): "On thought the extinsic theory" en: **Psychol. Review**, nº 63, pp. 218-227.

²⁵⁰ "En suma, se ha producido un cambio general en el moderno análisis antropológico de la cultura y, dentro de ella, en el análisis de la religión como una de las partes fundamentales de la cultura; un cambio que parte de una concepción donde el pensamiento es entendido como un estado mental interno o un flujo de tales estados para llegar a una concepción donde el pensamiento es interpretado como la utilización por parte de individuos que forman parte de una sociedad de instrumentos como son la razón, la percepción, el sentimiento y la comprensión pública históricamente creados, símbolos, en el más amplio sentido del término." En: GEERTZ, Cl. (1994):

g) Acción y símbolo.

La acción, por tanto, está regulada por formas simbólicas. Esta es la afirmación más determinante de la llamada antropología simbólica, y en la que coinciden plenamente autores como Victor Turner, E. Leach y Mary Douglas, entre otros. Aunque las diferencias entre ellos aparecen en el momento de definir en qué consisten estas formas simbólicas; qué regulan exactamente y cómo se configuran, todo ello, remite al final al concepto central de esta antropología, que es el concepto de símbolo. Y del mismo modo, por tanto, la acción humana se convierte esencialmente en acción simbólica, otro de los conceptos claves que hay que desentrañar. El concepto de acción simbólica es asumido por el propio Geertz del autor Kenneth Burke, si bien es cierto, que hay matizaciones y precisiones al concepto.²⁵¹ La acción social genera múltiples dimensiones, y muy variadas, y son precisamente las dimensiones simbólicas de la acción social aquellas que forman parte integrante de la acción, y a los antropólogos corresponde su estudio. Estas dimensiones simbólicas de la acción se manifiestan, sobre todo, en los sistemas culturales, como son la religión, la ideología, el arte, el sentido común, etc. sistemas que son estudiados de un modo más determinado por el propio Geertz.

Esta forma de entender el simbolismo se diferencia, en gran medida, de la acción simbólica tal y como es entendida por Burke en que ésta se realiza siempre mediatizada. Por ejemplo, el lenguaje es una acción simbólica que sirve, en muchos casos, de mediador.²⁵² Sin embargo, para Geertz, la acción humana, en cualquiera de sus facetas es simbólica, es decir, siempre regulada, dirigida y normativizada por esquemas y por sistemas simbólicos. La diferencia, como vemos, tiene que ver con que la acción, tal y como la interpreta el antropólogo norteamericano es siempre simbólica. No puede ser de otro modo ya que se encuentra inserta en una trama de significados expresados

Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia. Paidós, Barcelona, pág. 121.

²⁵¹ Ver: BURKE, K. (1967): *The philosophy of Literary Form. Studies in symbolic action*, Baton Rouge, Louisiana State University, Louisiana.

RICOEUR, P. (1999): *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, pp. 275-278.

²⁵² Esta idea de acción simbólica es la misma que aparece en: RICOEUR, P. (1981): *El discurso de la acción*. Cátedra, Madrid.

simbólicamente de los que no puede evadirse, sin perder su sentido. En el caso de Burke, la acción puede ser simbólica, en cuanto acción mediada. Pero puede no serlo si no se expresa de otro modo, sin mediación.

La sugerencia de Geertz, en este sentido, es la de entender que toda percepción consciente representa una contraposición, en la cual se identifica un objeto situándolo con el trasfondo de un símbolo adecuado. Para explicar de un modo más detallado esto, usa el antropólogo norteamericano el ejemplo de un mapa, de modo que el mapa transforma una localidad física en un lugar. De algún modo el mapa sirve entonces de orientación ante una realidad que no se comprende, es decir, que dota a la acción de significación y esta significación sólo puede almacenarse en símbolos.²⁵³

A nuestro entender la propuesta de acción simbólica en Clifford Geertz se realiza sin desarrollar ampliamente el concepto de símbolo, aspecto éste muy importante debido a la complejidad terminológica, y por lo tanto se necesita un acercamiento más detallado al concepto antropológico para tratar de delimitar la noción de acción simbólica. Veamos, por tanto, cuáles son las últimas aportaciones desde la antropología al concepto de símbolo y, posteriormente, cómo lo elabora el antropólogo norteamericano.

Es necesario partir de una situación de complejidad creciente en el uso de esta noción, puesto que se ha usado, y abusado con frecuencia de la misma. De ello, son conscientes todos los autores que han tratado el tema. Uno de los primeros que abordaron el asunto, y que se ha convertido ya en un clásico del simbolismo es Cassirer, el cual, al igual que Lévi- Strauss pensaba que el lenguaje y el simbolismo eran las características esenciales de la cultura humana, llegando incluso a definir la especie humana como "animal symbolicum". Muchas son las reflexiones que después de Cassirer se han llevado a cabo sobre el tema. Con la adquisición de la comunicación simbólica la vida humana se transformó radicalmente. Esta representación simbólica es la función central de la conciencia humana, y la base de la comprensión de todos los aspectos de la vida. Para Cassirer todos los elementos de la cultura humana son facetas del universo simbólico que se articula sobre la distinción que opera entre el signo y el símbolo, y estos son considerados como dos elementos diferentes del discurso.

El signo pertenece al mundo físico, se le considera un operador que obedece a una

²⁵³ Ver: GEERTZ, Cl. (1991): "Ethos, cosmovisión, el análisis de los símbolos sagrados" en: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pp. 118-119.

conexión intrínseca y natural entre el signo y la cosa a la que representa. Los ejemplos, en este caso, son sobradamente conocidos. El símbolo, en cambio, es artificial, es un mero indicador y pertenece al mundo humano del significado, frente a la naturalidad del signo, el símbolo es construido y arbitrario, en definitiva plenamente humano.²⁵⁴

Casi al mismo tiempo que Cassirer, Charles Morris estableció otra clasificación parecida de signos y símbolos en los siguientes términos: "*Signo es cualquier sonido, objeto o acontecimiento que hace referencia o evoca sentimientos o pensamientos acerca de algo distinto a él.*" Este algo distinto o referente puede ser un objeto, un acontecimiento, un comportamiento o una idea. Además distingue dentro de los signos tres categorías diferentes como son los índices, los iconos y los símbolos.²⁵⁵

Recientemente han proliferado en gran cantidad los estudios sobre el simbolismo, y, además, han mejorado también la profundidad del análisis, de tal manera, que los estudios actuales ofrecen algunas precisiones interesantes sobre la distinción básica enunciada anteriormente. Destacan en este sentido los estudios de Raymond Firth y de Edmund Leach, así como también algunos otros no tan conocidos como los anteriores.²⁵⁶

Firth distingue cuatro tipos diferentes de signos, por un lado, el index o índice, la señal, el icono y el símbolo. En este caso, el símbolo no sólo sería algo arbitrario y artificial, sino que se define como una serie compleja de asociaciones.

Leach establece unas distinciones muy parecidas, pero concibe al símbolo y al signo en subgrupos del index. Sin embargo, Leach usa el término signo para referirse a símbolos, en los que la relación entre el signo y el referente sea de contigüidad, metonímica por

²⁵⁴ "*For all mental processes fail to grasp reality itself, and in order to represent it, to hold it at all, they are driven to the use of symbols*" en: CASSIRER, E. (1953): *Language and Myth*, Dover Publications, New York.

²⁵⁵ Ver: MORRIS, C. (1962): *Signos, lenguaje y conducta*. Losada, Buenos Aires, pp.20 y ss.

ROSSI, I. (1968): *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*, Anagrama, Barcelona, pp. 53-55.

²⁵⁶ De entre un número considerable de estudios destacamos:

FIRTH, R. (1973): *Symbols: Public and Private*. Allen and Unwin, Londres.

LEACH, E. (1978): *Cultura y comunicación, la lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid.

WILLIS, R. (1975): *The interpretation of Symbolism*. Malaby Press, Londres.

ORTNER, S. B. (1978): *Sherpas through their rituals*, Cambridge U. Press, Cambridge.

TURNER, V. (1980): *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.

tanto, y no simplemente una asociación arbitraria elaborada de forma metafórica. Estas distinciones desempeñan un papel fundamental a la hora de desarrollar herramientas analíticas conceptuales para un análisis estructural posterior de las formas simbólicas. Del mismo modo, Geertz deberá construir algunas distinciones analíticas para llevar a cabo lo que el considera un análisis cultural de los sistemas simbólicos.

La definición del concepto de símbolo es extensa, amplia, y no demasiado precisa;; se define el símbolo como cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción, y la concepción es el significado del símbolo. De tal modo que los símbolos son formulaciones tangibles de ideas, son abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, son representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos y de creencias. En general, los símbolos, al igual que la acción social de Parsons, representan de un modo tangible y observable la dimensión cultural de la acción.²⁵⁷ De este modo se combinan las aportaciones de Max Weber en cuanto a los condicionantes de la acción y la plasmación de los mismos, en cuanto a las normas y los valores expuestos por Talcott Parsons, pero no institucionalizándose, sino manifestándose de un modo concreto y tangible. La visión de Geertz aporta una teoría culturalista importante para un análisis multidimensional de la acción en su parte simbólica; en cambio, pierde interés e importancia cuando trata de llevar al extremo la autonomía de la dimensión simbólica de la acción. Estas formas culturales no son algo individual, ni algo que se pueda identificar con la estructura social, es considerado como algo público que forman el marco de actuación humana.

Los símbolos son considerados como fuentes extrínsecas de información que actúan en cualquier acción humana. Esta es una denominación que usa frecuentemente el antropólogo norteamericano. No sería suficientemente explicativa si no indagamos primero qué entendemos por fuentes de información, así como también cuál es el sentido preciso de fuentes extrínsecas.

Con este último término se refiere Geertz a que los símbolos, a diferencia de los genes, se encuentran fuera del organismo individual, y se encuentran en un espacio intersubjetivo de común comprensión, que como dice el propio Geertz, en el que nacen

²⁵⁷ Ver: GEERTZ, C. (1991): Opus cit, pp. 89-90.

LANGER, S. (1957): *Philosophy in a new key: A study in the Symbolism of reason, rite and art.* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, pp. 60-63.

todos los individuos humanos, en el que desarrollan sus diferentes trayectorias y el que dejan atrás al morir.

Por fuentes de información entiende que estos símbolos, al igual que los genes, suministran un patrón o modelo en virtud del cual se pueda dar una forma definida a los procesos exteriores. Estos dos elementos que caracterizan la definición de símbolo tienen una relación, como se puede apreciar, con lo que supone para el organismo el gen. De tal modo que el símbolo se diferencia respecto del gen en el carácter extrínseco y público del símbolo, en cambio, son muy similares en cuanto a que ambos transmiten información y esta información se determina como imprescindible para el hombre.²⁵⁸ La comparación entre el gen y el símbolo no tiene, o no pretende tener un alcance más allá de lo estrictamente metafórico, aunque el propio autor se empeñe en delimitar la relación como sustancial. Del mismo modo, como el orden de las bases de la cadena del ADN forma un programa codificado, es decir, una serie de instrucciones para la síntesis de las proteínas que rigen el funcionamiento orgánico, los esquemas culturales suministran programas que tienen como función modelar y regular, pero no determinar la conducta individual.

Una vez determinado qué es un símbolo, y definido como una fuente extrínseca de información, el paso siguiente es destacar la importancia que los sistemas simbólicos tienen para el ser humano como animal simbólico deficitario de información genética.²⁵⁹

La tesis que de una manera radical defiende el antropólogo norteamericano consiste en interpretar los procesos genéticos en el ser humano como suministradores de una información demasiado general e insuficiente; es decir que, en la mayoría de los aspectos comunes somos deficitarios en este tipo de informaciones respecto a otros animales inferiores. De tal modo que son fundamentales los modelos de información elaborados culturalmente. Estas afirmaciones las realiza el antropólogo norteamericano en varios artículos que publica sobre los años 60. Desde entonces los descubrimientos en la ciencia

²⁵⁸ *"Mientras vive el hombre utiliza los símbolos, a veces deliberadamente o con cuidado, lo más frecuente de manera espontánea y con facilidad, pero siempre lo hace con las mismas miras, colocar una construcción sobre los sucesos entre los que vive, para orientarse dentro del curso en marcha de las cosas experimentadas."* En: GEERTZ, Cl. (1991): "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre" en: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág 51.

²⁵⁹ *"Sólo porque la conducta humana está tan débilmente determinada por fuentes intrínsecas de información, las fuentes extrínsecas son tan vitales"*. En: GEERTZ, Cl. (1991): "La religión como sistema cultural" en: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pp. 90-93.

genética han avanzado mucho, dejando entrever una capacidad de información en los genes mucho mayor que la que podría suponerse hace algunos años.

Otro de los errores y aspectos no tenidos en cuenta por el autor respecto a la comparación entre gen y símbolo, es la determinación de la conducta animal en clave biológica, y esto es algo rechazado por la mayoría de los etólogos actuales, puesto que los animales modelan gran parte de su conducta también debido a procesos de aprendizaje, y estos modelos tienen una base fuertemente social. Las modernas investigaciones etológicas informan de forma suficiente sobre este problema.²⁶⁰

La investigación realizada entre organismos deficitarios de información interna y los organismos suficientemente informados, se lleva a cabo a través del análisis comparado con algunos animales, entre ellos el castor. Este animal desarrolla un programa innato, en cambio, el hombre necesita de modelos, es decir, sistemas de símbolos para poder llevar a cabo sus actividades. Pero, lo que caracteriza plenamente a estos modelos de otras formas significativas es el doble sentido que el símbolo, como modelo tiene, y así es entendido como un "modelo de algo", y, a la vez, "un modelo para algo". Los símbolos son modelos de la realidad en cuanto que tienen como función tomar aprehensible una realidad, es decir, partir de situaciones concretas, físicas, geográficas, etc. En cambio son "modelos para", cuando los sistemas simbólicos provocan instrucciones que ayudan a modelar tal realidad.²⁶¹ La posibilidad de desarrollar estos modelos con el doble sentido que acabamos de mencionar es algo que corresponde exclusivamente al hombre. Estos "modelos para" se encuentran en toda la naturaleza, en cambio, los "modelos de", modelos lingüísticos, gráficos y artísticos que funcionan para representar estos procesos en otro medio son muchos más raros y más exclusivos. Al lado de la doble funcionalidad de los símbolos como modelos, hay una clasificación de los símbolos en dos categorías

²⁶⁰ Basta consultar a este respecto los siguientes estudios: HALLOWAY, R. (1969): "Culture: a human domain " en: **Current Anthropology**, nº 10, pp. 395-412.

CALLAN, H. (1970): *Etología y sociedad*. FCE, México.

EIBL-EIBESFELDT, I. (1981): *El hombre preprogramado*, Alianza, Madrid.

²⁶¹ "A diferencia de los genes y de otras fuentes de información no simbólicas, que son sólo modelos para, no modelos de, las estructuras culturales tienen un intrínseco aspecto doble: dan sentido, es decir, forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica, al ajustarse a ella y al modelarla según esas mismas estructuras culturales." En: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 92.

Ver también sobre esta doble característica en el símbolo: ROSSI, I. (1968): Opus cit, pág. 57 y ss.

distintas. Por un lado, los llamados símbolos cognitivos, y por otro, los llamados símbolos expresivos. Los cognitivos son aquellos que expresan concepciones generales, cosmovisiones, en este caso se trata sobre todo de fuentes religiosas y mitos. En cambio, los símbolos expresivos son aquellas acciones y rituales que permiten actuar fuera del ámbito de la cosmovisión, se entienden sobre todo por símbolos expresivos los rituales, en los cuales se activan las emociones y proporcionan un sentido catártico con el que se reorganiza la experiencia personal dentro de la sociedad. La acción social se interpreta como dramática, y necesitada de orden y de resolución. Los símbolos expresivos tratan de plantear orden y resolución a la acción humana en sociedad. En este sentido, la referencia más clara de Geertz es el planteamiento de la interacción de Kenneth Burke, que plantea la siguiente relación:

"Si hay acción, hay drama, si hay drama, luego hay conflicto, si hay conflicto, hay resolución ordenada del mismo, mediante el ritual".²⁶²

Estos aspectos comentados del símbolo son determinantes para entender en qué consiste la acción simbólica, que es el mecanismo de acción que determina o caracteriza la acción humana según Clifford Geertz. No se puede decir que semejante proposición es introspectiva, ni tampoco que es conductista, sino que puede calificarse de un modo apropiado como semántica. El centro de interés por tanto, ya no reside en la vida subjetiva como tal, ni en el comportamiento externo, sino que reside en los sistemas de significación socialmente disponibles, creencias, ritos, objetos significativos, en cuyos términos es clasificada la vida subjetiva y dirigido el comportamiento. Se acepta por parte de Geertz, como hemos visto, la acción funcional como punto de partida, para ir después evolucionando hasta el interés por los modelos de significación creados colectivamente que el individuo utiliza para dar forma a la experiencia, y una finalidad a la acción. Se produce, por tanto, una des-psicologización de muchos de los temas centrales de la antropología. Más bien la psicología no puede explicar la cultura, ni viceversa. Es más

²⁶² Ver: BOON, J. (1990): *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparado de culturas, historias y religiones*, FCE, México, pág. 188.

BURKE, K. (1968): *Interaction, dramatism*. International Encyclopedia of the social sciences, Nueva York.

oportuno considerar que la psicología es parte de las propiedades que constituyen los sistemas culturales.

Estos sistemas simbólicos son patrones culturales que regulan, condicionan, contextualizan la acción; además estos sistemas culturales deben ser interpretados de un modo diacrónico. De tal modo que la cultura tiene, para Geertz, una dimensión simbólica constitutiva, pero además una importante dimensión histórica. Veamos qué funciones cumple la cultura y cómo son interpretados estos sistemas simbólicos que forman la cultura.

3.1.5 La teoría simbólica de la cultura.

a) Cultura y estructura social.

Sin duda, para poder elaborar una teoría antropológica de la cultura hay que delimitar estrechamente su campo de estudio y de actuación, aspecto que el propio Geertz no realizó del todo. La culpa, en parte, tiene que ver con una inercia creada a través del movimiento funcionalista, ya que no percibió la necesidad de una delimitación clara del campo de estudio identificado como la cultura y la estructura social. Como sabemos, al estudiar sociedades aparentemente en equilibrio y de un modo sincrónico no se perciben diferencias en los niveles de la realidad social de un modo claro. Sin embargo, las críticas al modelo funcionalista comienzan con la preocupación por estudiar las sociedades en tránsito y el interés que despiertan los procesos. Allí es donde el funcionalismo se siente incapaz de analizar este fenómeno de una manera total y convincente. En este sentido, los estudios del antropólogo Robert Redfield sobre el Yucatán, así como los estudios del propio Geertz sobre las sociedades de Indonesia y de Marruecos le hicieron plantearse la necesidad de un modelo que explicara el cambio.²⁶³

La causa de la incapacidad del modelo funcionalista, a juicio del antropólogo norteamericano, recae en la no división de dos categorías de análisis que son fundamentales. No distinguir los procesos sociales de los procesos culturales. No darles

²⁶³ Ver: REDFIELD, R. (1944): *Yucatán, una cultura en transición*. FCE, México.

GEERTZ, Cl. (1963): *Peddlers and Princes. Social Development and economic change in two Indonesian Towns*. The University of Chicago Press, Chicago, pp. 142-153.

autonomía es limitar mucho la capacidad de análisis del cambio y del tránsito de las sociedades. En antropología ha sido un tema largamente tratado la relación entre la cultura y la estructura social. Quien de un modo más completo analiza el tema es Radcliffe- Brown, para el que la estructura social ha de ser un concepto descriptivo que se reserve para las relaciones o las interacciones que son observables. Se entiende, por tanto, como una red estructurada de relaciones sociales. La cultura, según Radcliffe- Brown, es un mecanismo adaptativo por medio del cual los seres humanos viven en sociedad con orden. Cada creencia, cada costumbre, desempeña un papel determinante en la vida social, del mismo modo, que el órgano de un cuerpo desempeña su papel en la vida general de un organismo.

De este modo, la cultura tradicionalmente ha estado supeditada a la estructura social, y por esto, opina Geertz, que en semejante situación no se pueden analizar con claridad los cambios que son producidos por una falta de isomorfía entre la estructura social y la cultura, como el propio Geertz analiza a la hora de interpretar un ritual javanés llamado "slametan".²⁶⁴

Hay que diferenciar, por lo tanto, la estructura social, de la cultura. Son diferentes abstracciones de los mismos fenómenos, es decir: se considera la cultura como un sistema ordenado de significaciones y símbolos, en cuyos términos tiene lugar la integración social, y se considera, por tanto, la estructura social como la estructura de la interacción misma.²⁶⁵ De un modo un poco más claro se puede decir que el estudio de la cultura considera la acción social con referencia clara a la significación que tiene para quienes son sus ejecutores, los estudios de la estructura social consideran la acción con respecto a la contribución que hace al funcionamiento de algún sistema social. La división entre estas dos perspectivas del análisis permite una flexibilidad mayor a la hora de interpretar el cambio y el tránsito de las sociedades, gracias a este nuevo funcionalismo más dinámico. Se diferencian, por tanto, el estudio de las ideas y las creencias del estudio de las

²⁶⁴ GEERTZ, Cl. (1991): "Ritual y cambio social, un ejemplo javanés" en: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 133.

²⁶⁵ "Cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción. Estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas." En: GEERTZ, Cl. (1991): "Ritual y cambio social, un ejemplo javanés" en: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 133.

instituciones. Las primeras, quedan plasmadas en símbolos, y pertenecen a la cultura, en cambio, las instituciones pertenecen a la estructura social.²⁶⁶

b) Cultura y aprendizaje.

El concepto dominante de cultura en las ciencias sociales y, sobre todo, en la antropología se ha identificado muchas veces de forma incluso irreflexiva con conducta aprendida. Pero Parsons, siguiendo en gran medida a Weber aportó un concepto nuevo, diferente de lo aprendido, que desarrollará Geertz. Esto no quiere decir que el concepto de cultura como conducta aprendida pueda considerarse falso o ineficaz en todos los casos. Pero, con este nuevo concepto, se intenta ir más allá de los aspectos descriptivos y elaborar nuevas dimensiones y funciones de la cultura. En la historia de la antropología fue precisamente A. Kroeber el que intentó ir más allá de lo biológico, o de lo orgánico, y también más allá de lo psicológico. Interactúa la cultura con estos factores, así como va también más allá de lo social. La clave, según Geertz, para esta autonomía de la cultura radica en el significado; cada acción se encuentra sometida a unos determinantes, pero el significado será el más importante. Tal consideración e importancia concedida al significado en la acción humana contribuye a una forma relativamente novedosa de analizar fenómenos culturales y que va a provocar un giro semiótico en todas las ciencias sociales, incluida la antropología.

c) Definición semiótica de la cultura.

De nuevo, al igual que ocurría con el concepto de símbolo, nos ocurre con el concepto de cultura. Sobre este concepto gira la gran parte de la reflexión de Geertz sobre la antropología, hasta llegar a la formulación de una definición que trata de ser lo más

²⁶⁶ *"Esta separación de ideas y de instituciones no es, como se verá, una distinción tan meramente pragmática como parece, pues constituye el eje mismo de mi argumento"* En: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit. pág 277.

"Política del pasado, política actual: Algunas notas sobre la utilidad de la antropología para comprender los nuevos estados." En: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 277.

clara y concisa posible.

"La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento, y sus actitudes frente a la vida" ²⁶⁷

Frente a una opinión de la cultura en clave funcionalista como era la propuesta de Radcliffe-Brown, la interpretación de Clifford Geertz es una definición semiótica de la cultura que concede la máxima importancia al significado, puesto que esto es lo peculiar que tiene el hombre como ser cultural, anclado fuertemente en estructuras de significado.²⁶⁸

Pero, junto al significado, según Geertz, hay otros dos factores muy importantes que también son destacables. Por un lado, la diacronía en la creación y en la transmisión de esquemas culturales, y por el otro lado, las formas simbólicas como portadoras de significado. En este sentido, Geertz se diferencia claramente de la definición y de la noción de cultura que mantienen los representantes de la teoría cognitiva de la cultura, a la cual critica como formalista y reduccionista. La teoría cognitiva sostiene que la cultura está compuesta de estructuras psicológicas mediante las cuales los individuos guían su conducta. Tal visión es interpretada como un subjetivismo radical, que se vincula a la vez con un formalismo extremo, y siempre se mantiene la duda, según Geertz, de si se consigue reflejar realmente lo que los nativos piensan, o son, por el contrario hábiles simulaciones.²⁶⁹

²⁶⁷ GEERTZ, Cl. (1987): "La religión como sistema cultural" en: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 88.

²⁶⁸ "Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha creado, considero que la cultura es esa urdimbre, y su análisis ha de ser, por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones" en: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 20.

²⁶⁹ Estas diferencias entre las dos nociones de cultura, la simbólica y la cognitiva ha generado en los últimos años polémicas muy apasionadas entre los partidarios de una y de otra, e incluso entre aquellos que buscan una solución conciliadora al conflicto. Para seguir el debate ver: GOODENOUGH, W.H. (1973): "On cultural theory. Buchsprechung: C. Geertz " en: **Science**, nº

En contra de la visión cognitivista, Geertz argumenta que los significados no se encuentran dentro de la mente de cada hombre exclusivamente, sino que se encuentran entre ellos, en su espacio público. Como actores sociales es en la interacción donde se labran los sentidos compartidos que confieren identidad y marcan las diferencias. La cultura, por tanto, es algo público entonces, porque la significación lo es. De modo que, una vez que la conducta humana es vista como acción simbólica, acción que significa algo, pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada o una estructura de la mente. Pero, no sólo se opone a la teoría cognitivista, sino que también se coloca críticamente ante el conductismo burdo, la reificación superorgánica de Kroeber, y a otras muchas tácticas, que son consideradas, a su juicio, de carácter escapista. A la hora de abordar la interpretación de la cultura evaden el problema para derivarlo hacia el folclore, o para recoger materiales culturales y convertirlos en rasgos con la intención de cosificar la cultura y para convertirla en pieza de museo.

Junto a todos estos aspectos negativos de lo que la cultura no es, ahora concretemos de un modo positivo lo que es. En primer lugar, la cultura se comprende mejor, no como complejos de esquemas concretos de conducta, como son las costumbres, las usanzas, los hábitos, las tradiciones, sino que se entiende como mecanismos de control, del tipo de planes, recetas, fórmulas, etc. que gobiernan la conducta. De este modo, la cultura suministra el vínculo importante entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser, y lo que llegan a ser realmente, es decir, que la cultura desempeña un papel fundamental en el tránsito, desde los componentes innatos que determinan la acción, hasta la propia acción efectiva. La cultura es sólo uno de los varios elementos destacados que participan en el tránsito, pero no el único. Incide en dos aspectos, en el aspecto colectivo; pero también, a juicio del autor, en el ámbito individual. Cada ser humano lo es dentro de una forma cultural. La investigación etnográfica nos ha aportado valiosos ejemplos sobre este aspecto. Se está en una cultura, del mismo modo

186, pp. 435-436.

RENNER, E. (1980): *Die kognitive Anthropologie: Aufbau und Grundlagen eines ethnologisch-linguistischen Paradigmas*. Duncker and Humblot, Berlin.

RENNER, E. (1983): "Ethnologie und Kultur." en: **Zeitschrift für Ethnologie**, nº 108, pp. 109-221.

que decimos que se está en una lengua. Así, por ejemplo, el ser formado culturalmente en la isla de Bali, lugar de estudio y de trabajo de Geertz, se denomina literalmente "ser javanés", y a los niños pequeños se les considera como "no javaneses".

La acción social se realiza como acción simbólica dentro del escenario público de los significados, en la significación colectiva sobre la cual Geertz insiste reiteradamente. A esta significación colectiva la denominó Dilthey, para alejarla de la mente introspectiva del individuo, forma objetiva de la sociedad o mente objetiva.²⁷⁰ A esta mente objetiva que Dilthey señalaba, Geertz la denominará "sistema cultural", conservando el vocabulario sistémico de Parsons. Pero tal caracterización esconde, y plantea a la vez, todos los aspectos negativos que cualquier cultura pone en suspenso, es decir, que, de algún modo, la cultura o los sistemas culturales no son entendidos como refuerzos de la integración, sino que son entendidos como mecanismos de control. Pero, aparte del control, la cultura desempeña también otras funciones como, por ejemplo, la cultura entendida como contexto dentro del cual se pueden entender las acciones de un modo más inteligible, como el propio Geertz denomina, de un modo más denso.²⁷¹

En este sentido, la cultura no aporta a la teoría de la acción humana algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o incluso procesos sociales, sino que la cultura amplía la explicación y el entendimiento en estas acciones, y, a esta meta y objetivo que confiere Geertz a la antropología, se ajusta peculiarmente su idea semiótica de la cultura. En este sentido, por tanto, no se sale el antropólogo norteamericano de la parcelación de Parsons, y concede a la antropología unos límites de análisis parciales, no reduccionistas.

A la idea de la cultura como mecanismo de control hay que añadir otra caracterización más que se refiere a entender la cultura como patrones, esquemas o programas de significación. Se define la cultura, en este caso, como un sistema de símbolos que son fuente de información, que son para el proceso vital lo que el programa de una computadora lo es para sus operaciones, además de ser factor importante en el

²⁷⁰ "La más grandiosa realidad exterior de la mente siempre nos rodea desde una expresión fugaz hasta el secular predominio de una constitución o código legal. Cada expresión singular representa un rasgo común en el reino de esta mente objetiva." en: ALEXANDER, J. (1992): Opus cit, pág 233.

²⁷¹ Ver: GEERTZ, Cl. (1992): Opus cit, pág. 27

mantenimiento de la interacción social ordenada.²⁷²

Sin embargo, a juicio de Geertz, no hay que pasar por alto el principal problema teórico a este respecto, y que consiste en saber cómo contextulizar la dialéctica entre la cristalización de los esquemas de significación que, como si de atractores se tratara, orientan la acción humana y el curso concreto de la vida social. Este es uno de los aspectos centrales de la teoría de la cultura de nuestro autor, puesto que estos esquemas de significación no son simplemente metáforas de descripción, sino que son, como decíamos, "modelos de", es decir, que la relación entre el desarrollo del sistema de símbolos y la dinámica del proceso social debe ser puesta de manifiesto. Esta formación de los sistemas significativos con la doble vertiente de "modelos de" y de "modelos para", a partir de la dinámica del proceso social, se apoya en el caso de Geertz en dos elementos destacados para la acción social. Por un lado, la historia, es decir, la perspectiva diacrónica de cada esquema cultural, y por otro lado, los rituales entendidos como momentos singulares de la vida social; son dramas sociales generadores de esquemas culturales y de sistemas de símbolos significativos. Además de estos dos elementos hay un tercero que consiste en la importancia de los artificios retóricos a la hora de confeccionar elementos simbólicos a partir de la dinámica social. De tal modo que es, a partir de la propia dinámica social, desde donde se generan símbolos que contienen significados, que se transmiten históricamente y que se manifiestan y se refuerzan en el ritual.²⁷³

Esto nos coloca ante el estudio de tres áreas relacionadas directamente con el estudio de la cultura, a saber: la historia, el estudio del ritual, y el estudio de elementos retóricos. De estas tres áreas, sólo se ha tenido en cuenta por los seguidores de Geertz una de ellas, la

²⁷² " *Productos y a la vez factores de interacción social, dichos sistemas son para el proceso de la vida social lo que el programa de una computadora es para sus operaciones, lo que el gen para el desarrollo del organismo, lo que el plano para la construcción del puente, etc....De manera que el sistema de símbolos es la fuente de información que, hasta cierto punto mensurable, da forma, dirección, particularidad y sentido a un continuo flujo de actividad.* " GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 215.

Sobre esta noción de cultura más fenomenológica ver: STARKLOFF, C. (1994): "Inculturation and cultural systems" en: **Theological studies**, Baltimore, pp. 66-81

²⁷³ La importancia de los artificios retóricos en la configuración de los esquemas simbólicos es tratado detenidamente por el autor en su artículo: "La ideología como sistema cultural", en GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pp. 171-203.

parte retórica, profusamente comentada y criticada actualmente; en cambio, no se han desarrollado suficientemente las otras dos partes que trataremos a continuación como son: las partes dinámicas de la cultura, la historia y su importancia en la formación de los sistemas culturales, y el ritual como una realidad social dinámica.²⁷⁴

d) El carácter dinámico de los sistemas simbólicos.

Además de todo lo comentado anteriormente, los sistemas simbólicos que forman la cultura tienen una característica que es determinante. En ningún caso, son sistemas estables y rígidos, sino que están en un movimiento constante que se manifiesta en dos direcciones. La primera de ellas es una dirección hacia atrás, hacia el pasado. Muchos de los sistemas culturales son "históricamente transmitidos", de modo que la historia da sentido y significación a muchos de los elementos de las sociedades del presente.

Es, en este sentido, en el que la cultura simbólica debe relacionarse de un modo muy estrecho con la historia. La otra dirección es una dirección hacia adelante, donde la noción de "cambio cultural" es fundamental. Sobre estos dos aspectos nos detendremos más detenidamente, por un lado, analizaremos, no de forma exhaustiva, sino someramente la relación que Geertz propone entre la disciplina antropológica y la historia. Después recogeremos y valoraremos algunas de las propuestas del antropólogo americano sobre el ritual como lugar de expresión del cambio social.

3.1.6 Ritual y cambio social.

El aspecto del cambio cultural y social es estudiado por Geertz en relación al ritual, o mejor dicho, a un tipo muy concreto de ritual que se denomina "slametan".²⁷⁵

En este estudio nos presenta una teoría de análisis del ritual que sea más dinámica.

²⁷⁴ En el estudio del ritual nos referiremos a tres rituales descritos etnográficamente por el propio autor. Se trata de: el conocido ritual de las peleas de gallos en Bali, el ritual llamado Slametan y el combate ritual de Ranga y de Barong.

²⁷⁵ Ver: GEERTZ, Cl. (1991): "Ritual y cambio social: un ejemplo javanés" en: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pp. 131-152.

Partiendo de un funcionalismo clásico en el análisis, trata de introducir en este mismo modelo elementos de cambio. La primera idea significativa es opinar que el funcionalismo clásico ha sido incapaz de hacer encajar en la teoría elementos dinámicos de dinamismo o de cambio, que provocan la disfuncionalidad del ritual. La clave se encuentra en una separación definida entre la estructura social y la cultura. Cualquier tratamiento del ritual que los considere separables, opina Geertz, ha avanzado ya mucho en sus posibilidades de análisis. Estos dos sistemas, el social y el cultural están sometidos a diversos modos de integración mutua, y entre ellos la perfecta isomorfía no es más que un caso límite dentro de los muchos posibles, la isomorfía es un caso para sociedades, en las cuales un periodo muy largo de tiempo ha ido ajustando el nivel social funcionalmente, y el cultural significativamente.

Este modelo de análisis es atractivo, a nuestro entender, porque presenta un concepto más complejo de integración, y una idea más elaborada del orden social y del cultural. La distinción entre cultura y sistema social, entre significado y función, obedece a dos formas distintas de integración. La cultura, propone Geertz, implica una integración "lógico-significativa", mientras que la integración "causal- funcional" sigue siendo, como ya lo fue para otros modelos característica del sistema social. Según se percibe, hay una fusión entre los modelos de análisis de Weber, por un lado, y de Durkheim, por otro. En el examen que Geertz realiza de este ritual javanés, el cual se vuelve disfuncional y provoca un conflicto, ve él una incongruencia, una falta de armonía entre la estructura cultural de significados y el modelo de interacción social, no hay, por lo tanto, integración, ni en el plano cultural, ni el social. Al intentar entender el ritual en un plano socio-político determinado, se ofrece un dinamismo que es desconocido para otros antropólogos que no han sido tan seducidos por la obra de Weber, como son Victor Turner y Mary Douglas, por ejemplo. De este modo, demasiado somero, tal vez, se pone de manifiesto la importancia que, tanto el pasado, como el cambio cultural y social, tienen para la formación de una teoría de la cultura elaborada.

3.1.7 Sistemas culturales: religión e ideología.

a) La religión.

Dentro de la obra de Geertz, como corresponde a un alumno aventajado de Max Weber y de Parsons, la religión tiene un peso importante; incluso algunos de sus trabajos de campo están exclusivamente dedicados al estudio antropológico de esta actividad humana. De todos los escritos en los que estudia antropológicamente la religión destaca el que lleva por título "La religión como sistema cultural", y que ha sido, a juicio de algunos antropólogos el escrito más importante en las últimas décadas acerca de este campo.²⁷⁶

En este artículo se comentan, en primer lugar, algunas de las características que ha tenido el estudio de la materia en los últimos años llegando a la conclusión de que los estudios de la religión no han proporcionado avances teóricos importantes, y en segundo lugar, se han seguido siempre las tradiciones establecidas ya en antropología social para el estudio de la religión. Por todo ello, lo que se intenta en el artículo es definir y analizar la religión desde un punto de vista distinto, mediante el cual se puedan abordar los problemas que en torno al tema están todavía suficientemente oscuros. Para ello, no se desmarca Geertz del punto de partida que constituyen los estudios de los autores clásicos que trabajan sobre la religión, como son Durkheim, Weber, Freud y Malinowski, pero la ampliación de tal dimensión consiste en un análisis de la dimensión cultural del análisis religioso. No del análisis de la religión en su totalidad, sino sólo de la dimensión cultural.²⁷⁷ Dos son los términos claves para la antropología en este artículo, por un lado la noción de sistema cultural que identifica con cultura, y por otro lado, la definición de religión. La definición es la que ya conocemos: "La cultura consiste en un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones

²⁷⁶ "Clifford Geertz's essay "Religion as a cultural system" is perhaps the most influential, certainly the most accomplished, anthropological definition of religion to have appeared in the last two decades". En: ASAD, T. (1994): "Anthropological conceptions of Religion: Reflections on Geertz", en: **Man**, vol 18, nº 2, pág. 237.

²⁷⁷ "Por mi parte, limitaré mis esfuerzos a desarrollar lo que, siguiendo a Parsons y a Shils llamo la dimensión cultural del análisis religioso" en: GEERTZ, Cl. (1991): "La religión como sistema cultural" en: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit. pág. 88.

heredadas y expresadas en formas simbólicas, por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y sus actitudes frente a la vida ".²⁷⁸

Esta definición implica una visión demasiado estática de la cultura, puesto que los significados y las concepciones que están dentro de ellos pasan de generación y generación, son históricamente transmitidos, y son heredados, pero con pequeños cambios. En otro de sus escritos, "Ritual y cambio social: un ejemplo javanés", contenido también en el libro *La interpretación de las culturas*, nos presenta una interpretación de los hechos culturales con un talante más dinámico, una concepción en la cual la historia desempeña un papel fundamental a la hora de la formación de cualquier conducta simbólica. En esta definición se acentúa el carácter permanente de una estructura que permite a los hombres comunicarse entre sí. Es en ese componente intersubjetivo de común comprensión en el que nacen todos los individuos humanos, en el que desarrollan sus diferentes trayectorias y que dejan atrás al morir, actuando también sobre él.

Al definir la religión como sistema cultural se presenta un equívoco evidente, puesto que "sistema cultural", puede entenderse de dos maneras; por un lado, se puede interpretar como un sistema, el cual forma parte de la cultura como noción y realidad más general. Pero, también se puede entender como si fuera un sistema, del cual la cultura es una parte, pero una más entre otras en situación de igualdad. Por referencia a otros escritos del autor, nos atrevemos a interpretar "sistema cultural" enmarcada en esta segunda acepción, es decir, queriendo poner de manifiesto que la religión tiene otros aspectos que no tienen que ver directamente con la cultura, y que la cultura tiene otros componentes que la forman y que no son religiosos.²⁷⁹ Pero no interesa al antropólogo norteamericano indagar en la característica sistémica de la religión, a pesar de ser el inicio de su conocida definición de religión que irá detalladamente comentando a lo largo del artículo.

"La religión es un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia, y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único." ²⁸⁰

²⁷⁸ GEERTZ, Cl. (1992): Opus cit, pág. 88.

²⁷⁹ Ver a este respecto la reflexión de: RICE, K. (1993): *Geertz and Culture*. Opus cit, pp.74- 84.

²⁸⁰ GEERTZ, Cl. (1997): Opus cit, pp. 88 y ss.

El antropólogo va desgranando a lo largo del artículo cada uno de los componentes de esta definición, en definitiva de su idea antropológica de la religión. Nosotros no vamos a tratar de ser tan minuciosos y vamos a poner de manifiesto sólo aquellos aspectos que consideremos más relevantes.

El primero de ellos, es que se percibe una identificación de los símbolos sagrados con la religión, incluso, en algunos lugares del texto son intercambiables, como muy bien han sabido ver otros autores.²⁸¹ En cambio, no especifica cómo los símbolos sagrados pueden combinarse para producir el sistema de símbolos que es, para Geertz, la religión, y tampoco tiene en cuenta los aspectos no simbólicos de la religión, pero estas críticas se verán detenidamente más adelante.

La religión entendida de un modo simbólico se basa en los símbolos sagrados que desempeñan una doble función, por un lado, se encargan de recoger, de sintetizar el "ethos" de un pueblo, y, por otro lado, su "cosmovisión"²⁸² Del mismo modo que los sistemas simbólicos tienen una doble función, la de servir como "modelo de", y de "modelo para", los símbolos sagrados presentan esta doble funcionalidad, por un lado expresan la atmósfera del mundo, y por otro lado, la modelan.²⁸³

Como se expresa en la definición, el modelado de la atmósfera consiste en suscitar en las personas disposiciones, es decir, inclinaciones en su acción que puedan ser de dos tipos, por un lado, estados de ánimo y por otro motivaciones. Estas motivaciones son definidas, no como realización siempre de la misma acción, sino como la tendencia a realizarla, es

²⁸¹ Ver KENNETH, R. (1993): *"Geertz tends to use the expressions" religion "and "sacred symbols" interchangeably..."*, Opus cit, pág. 80.

²⁸² Sobre la indeterminación que acompaña a los términos como "ethos" y "cosmovisión" el autor es consciente de la ambigüedad y de la dificultad que encierra la clarificación precisa de ambos conceptos, de todas maneras lo intenta en un artículo que no comentaremos detenidamente en este trabajo y que lleva por título, "Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados " en: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pp.118-130, escrito inicialmente en 1957. También se pueden estudiar algunas referencias interesantes en: GEERTZ, Cl. (1994): *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Paidós, Barcelona, pp. 122-124.

²⁸³ *"Los símbolos religiosos formulan una congruencia básica entre un determinado estilo de vida y una metafísica o cosmovisión específica, (casi siempre implícita), y así cada instancia se sostiene con la autoridad tomada de la otra"* en: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 89.

decir, es la inclinación permanente a realizar cierta clase de actos y experimentar cierta clase de sentimientos en cierta clase de situaciones.²⁸⁴ Es decir, que los símbolos sagrados actúan en el hombre religioso creando estados de ánimo y motivaciones,²⁸⁵ pero además surgen en momentos concretos muy determinados como donadores de sentido y de significado frente a momentos de desconcierto, que según el autor se pueden resumir en tres fundamentales:

1. En los límites de la capacidad analítica.
2. En los límites de la fuerza de resistencia.
3. En los límites de la visión moral.

El primero de los momentos tiene que ver con el desafío que algunos hechos provocan en los grupos humanos cuando el aparato de explicación no logra dar respuesta satisfactoria a estos hechos que claman por la explicación. Entonces se produce un profundo desasosiego que desafía a la experiencia.²⁸⁶

El segundo de los momentos es algo más estudiado por la antropología social, es el problema del sufrimiento y del duelo, así como el tema del dolor, la formación de símbolos sagrados que intentar asimilar o dar sentido al dolor tiene una relación directa con la idea de Malinowski de la religión como una ayuda para el hombre con el fin de que soporte situaciones de stress emocional, pues a pesar de que la religión, según Malinowski, es funcional para la cohesión del grupo, surge de las fuentes más puramente individuales.²⁸⁷

Si en la situación anterior se trataba de dotar de inteligibilidad a un hecho que analíticamente era inexplicable, ahora, en el problema del sufrimiento se trata de que este hecho como es el dolor, sea tolerable, es decir, que, en este caso, los símbolos religiosos

²⁸⁴ Ver: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 93.

²⁸⁵ Los estados de ánimo y las motivaciones actúan en la acción humana de diferente manera, mientras que las motivaciones marcan el rumbo de la acción, los estados de ánimo determinan la intensidad de la misma.

²⁸⁶ La referencia fundamental en este momento de insuficiencia analítica es el estudio de Evans Pritchard sobre las razones por las que caen los graneros sobre unos miembros de la etnia azande y no caen sobre otros. Ver: EVANS-PRITCHARD, E. (1976): *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Anagrama, Barcelona.

²⁸⁷ Ver: MALINOWSKI, B. (1994): *Magia, ciencia y religión*. Ariel, Madrid, pp. 59 y ss.

Ver también sobre este tema: NADEL, S. F. (1974) "Malinowski, sobre la magia y la religión " en: *Hombre y Cultura*, siglo XXI, pp. 201-225.

definen las emociones.²⁸⁸

En relación al último de los momentos de debilidad, aquel que tiene que ver con la paradoja ética del ser y del deber ser que se le plantea a los grupos humanos, la resolución de tal paradoja ética queda en manos de las religiones, las cuales formulan, mediante símbolos, una imagen de un orden del mundo tan genuino que explica, y hasta celebra las ambigüedades percibidas y las paradojas de la experiencia humana.

En general estos tres momentos remiten al problema fundamental para la antropología interpretativa, como es la búsqueda de significados para la acción humana, y el significado aparece a través de formulaciones simbólicas que ponen en relación la esfera de la existencia con una esfera más amplia de "modelos" en la cual descansa la otra. El sometimiento a alguna de estas situaciones despierta la necesidad de significado, que pasa, en el caso de la religión, por la aceptación de la autoridad, que se manifiesta después en la cosmovisión, puesto que se adopta una perspectiva religiosa, frente a otras como son la perspectiva del sentido común, del arte y de la ciencia fundamentalmente.²⁸⁹

La perspectiva de la religión trata de ir más allá de las realidades de la experiencia cotidiana, como hace el sentido común, y trata de moverse en realidades más amplias que actúan sobre estas realidades primeras completando o corrigiendo, y además concede mayor realidad a la realidad más amplia. De la presentación y de la intensificación de tal realidad efectiva es, según Geertz, de lo que se ocuparían los símbolos sagrados. Tal proceso de intensificación y de afirmación se encuentra presente en los ritos, que son precisamente los procesos fundamentales para revestir a las concepciones religiosas de una gran efectividad. Es precisamente en el rito donde las motivaciones y los estados anímicos que los símbolos sagrados suscitan se encuentran, y se refuerzan, por tanto, las concepciones generales del orden de la existencia, o para decirlo con términos más cercanos a nuestro autor, un ritual supone la fusión simbólica del "ethos" y de la "cosmovisión".

Junto a ritos de carácter más individual, hay algunos ritos que son más elaborados

²⁸⁸ Es interesante, a este respecto la interpretación que el propio autor hace de los ritos de curación de los navajos, donde el simbolismo se concentra fundamentalmente en el sufrimiento humano, lo coloca en un contexto donde tiene sentido, donde es comprendido y, por tanto, soportado. Ver más detenidamente: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 101.

y generales y que, a la vez, son más públicos, y que pueden ser examinados más claramente por el observador objetivo. Son lo que el propio Geertz denomina "representaciones culturales". El ritual, por lo tanto, es un lugar predominante de observación y donde se encuentran las claves principales de observación y de explicación de la cosmovisión religiosa, aunque también pueden ser de otro tipo, política, ideológica, etc.²⁹⁰ Estos momentos importantes son muy escasos, pero dan un color muy especial al conjunto de ideas con el cual se dota de sentido a experiencia cotidianas, de tal modo que se puede hablar incluso de una religión pura, que se manifiesta en el ritual, y de una religión aplicada que se mantiene latente en cada una de las acciones cotidianas.

Para Geertz, el estudio antropológico de la religión es, por tanto, una operación en dos etapas, la primera consiste en analizar el sistema de significaciones representadas en los símbolos, y la segunda consiste en referir tales sistemas a los procesos sociales y psicológicos, aspecto este último que ha contado con el trabajo de numerosos antropólogos, pero se ha descuidado la primera de las dos etapas. Pero, es justamente en esta primera etapa, en este primer momento de la religión donde se pone de manifiesto la determinación de la religión como sistema cultural, puesto que destaca al servir para un individuo o un grupo humano de fuente de concepciones generales del mundo, del yo, y de sus relaciones.

Baste decir, como resumen de lo comentado que Geertz propone un estilo de análisis muy influido por Max Weber, en cuanto que considera a la religión como uno de los "locus" privilegiados del significado. Tal visión de la religión no es estrictamente novedosa en el mundo de la antropología, algunos de los estudios de Mircea Eliade apuntan en este sentido, así como el estudio introductorio de Ruth Benedict que también se enmarca dentro de esta corriente culturalista que analiza los fenómenos bajo la categoría del "verstehen". Son reseñables también los trabajos de Grady Reichard sobre la religión de los navajos, y algunos otros, si bien, son menos conocidos.²⁹¹

²⁹⁰ En lo que concierne al mencionado análisis del ritual como lugar destacado de observación me parece muy sugerente el artículo de la antropóloga mexicana en: LOMNITZ, L. (1990): "Análisis de rituales políticos" en: LOMNITZ, L. (1990): *Redes sociales, cultura y poder*, FLACSO, México, pp. 275-332.

También las obras de TURNER, V. (1980): *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid.

TURNER, V. (1988): *El proceso ritual*. Taurus, Madrid.

²⁹¹ REICHARD, G. (1974): *Navaho religion: a study of symbolism*. Princeton U. Press, Princeton.

A esta caracterización de la religión se le pueden hacer algunas críticas, como ha sido puesto de manifiesto por algunos autores en las últimas décadas.²⁹² Sin el afán de tratar el tema en su totalidad, vamos a seleccionar alguna de estas críticas, las que, a nuestro juicio, son más fecundas y muestran un mayor interés.

1. Cuando el autor sugiere que los símbolos religiosos inducen a ciertas disposiciones psicológicas, no sólo asume que hay una relación equívoca entre las determinadas creencias y las disposiciones psicológicas, sino que también ignora, no trata con detenimiento las instituciones sociales, económicas, etc., en el marco de las cuales se desarrollan las biografías intelectuales.

2. En la religión, así como también en otros sistemas culturales se perciben con demasiada frecuencia saltos que no se comentan, por ejemplo, al equiparar los dos niveles de discurso, como son los símbolos que inducen a disposiciones, y los símbolos que colocan esas disposiciones en un andamiaje cósmico, se ignora, o no se trabaja lo suficiente el proceso discursivo a través del cual se van construyendo los significados.

3. Al separar la religión de la ciencia, del sentido común, y del arte, de la estética, dota a la religión de una perspectiva distinta al resto de las perspectivas, y a la vez de una función universal y única, la de establecer significados. Pero, pasa por alto la cuestión de si la religión es verdadera, ilógica, ilusoria o falsa conciencia.

4. También en este ensayo se percibe un interés reduccionista por poner de manifiesto los aspectos culturales de la religión, y se intuye un vacío entre el sistema cultural y la realidad social, lo que hace que no explore las condiciones históricas necesarias para la existencia de diferentes prácticas y discursos religiosos. Pero, esta crítica se basa sólo en este artículo, y desconoce otros escritos y trabajos del autor en los que desarrolla más estos aspectos sociales e históricos de la religión. En relación a la necesidad de unas coordenadas históricas para el análisis de la religión, escribe un artículo titulado "Ritual y cambio social", en el cual expone una visión más dinámica. También cabe reseñar otros escritos en los que el autor hace hincapié en la realidad social en la

ELIADE, M. (1988): *Lo sagrado y lo profano*. Labor, Barcelona.

ELIADE, M. (1976): *Imágenes y símbolos*. Taurus, Madrid.

²⁹² ASAD, T. (1983): "Antropological conceptions of religion: reflections on Geertz" en: **Man**, Vol.23, pp. 237-259.

que la religión se enmarca, así, por ejemplo, en el estudio "The religion of Java", Geertz se centra en tres tradiciones o sistemas del mundo diferentes en una pequeña ciudad de Indonesia, que relaciona directamente con las tres instituciones principales de Java: la aldea, el mercado, y la burocracia gubernamental, de tal manera que, cada una de las instituciones había desarrollado una cosmovisión o sistema cultural distinto. Estas tradiciones son: por un lado, la cosmovisión *abangan*, la tradición llamada *santri*, por otro, y la tradición *prijaji*. Al situar el análisis descriptivo de estas tradiciones religiosas dentro de un contexto socio-político e histórico de Java, el estudio recuerda a los escritos de Weber sobre India y China. Lo más interesante para nuestro tema es que se pone de manifiesto que la religión también es medio a través del cual se manifiestan conflictos políticos que en muchos casos tienen un origen histórico.

El último de los estudios sobre la religión es un libro que no hace mucho tiempo ha sido reeditado en España bajo el título "Observando el Islam".²⁹³ Es un estudio de carácter histórico y comparativo entre los procesos religiosos de Indonesia y de Marruecos, dos de los lugares donde ha realizado trabajo de campo. En primer lugar describe la historia y la cultura de los dos países y sus estilos "clásicos" de expresión religiosa, para pasar después a intentar describir y explicar los cambios religiosos que han tenido lugar durante el último siglo, y trata de dar respuesta a por qué los estilos clásicos religiosos en ambos países se ven ahora acorralados por otras corrientes de pensamiento, como el secularismo, el escriturismo islámico y el fundamentalismo.

En la conclusión del estudio, propone dos orientaciones contrastantes del estudio de la religión, una la semántica o interpretativa que sugiere que la religión tiene que ver con significados que funcionan para dar unidad a la experiencia, y la otra perspectiva sería la comparativa, que conlleva la descripción de una amplia variedad de formas en las que se manifiesta la religión. Pero, en ninguno de sus escritos aparece un interés claro por analizar las fuerzas sociales que producen las creencias y prácticas religiosas.

b) La ideología.

La ideología es el segundo de los sistemas culturales estudiados por Geertz, y

²⁹³ GEERTZ, Cl. (1994): *Observando el Islam*. Paidós, Barcelona.

contiene su estudio algunas ideas que pueden ser valiosas para enfocar un tema tan controvertido como es este desde otra perspectiva y así entender de un modo más preciso alguno de los giros usados en la ciencia antropológica en los últimos años.

Estas reflexiones se desarrollan, sobre todo, en un ensayo titulado "La ideología como sistema cultural", contenido también en el libro *La interpretación de las culturas*. Este ensayo sirve de complemento al estudio anterior de la religión, aquí, junto al estudio de la ideología se desarrollan algunas de las ideas directrices en torno al concepto de símbolo y al concepto de cultura, que ya hemos comentado anteriormente. Este ensayo tuvo una repercusión mayor que el ensayo anterior sobre la religión, y no es difícil pensar las razones, puesto que, en medio de un cierto desconcierto en la sociología del momento en torno al tema. Nuestro autor es uno de los pocos en su entorno que se declaran claramente antiparsoniano. A pesar de que el artículo es muy denso y muy interesante, no podremos más que desarrollar las ideas principales y algunos comentarios al respecto.

El objetivo del artículo es presentar una concepción que sea claramente no evaluativa de la ideología, es decir, una concepción de la ideología como un sistema cultural que no tenga un carácter despectivo. Para ello, no tiene reparos en tomar el guante que dejó la paradoja de Mannheim sobre el tema, y tratar de poner un poco de luz sobre el fenómeno.

Admite que ha habido dos posiciones principales en el estudio de los determinantes sociales de la ideología, lo que se conoce como la teoría del interés, y la teoría de la tensión. La primera de ellas ha sido elaborada y defendida por K. Marx y la segunda por Parsons, aunque con fuertes resonancias weberianas.²⁹⁴

Para esta primera teoría, la ideología es una máscara y, a la vez, un arma. Sus principios fundamentales han sido desarrollados por la teoría marxista. Esta coloca fuertemente las raíces de los sistemas culturales en el sólido terreno de la estructura social. Además, tal teoría unió la especulación política con el combate político al señalar que las ideas son armas, y que mejor manera de institucionalizar una visión de la realidad era alcanzando el poder.²⁹⁵

²⁹⁴ Los autores que tratan de pensar sobre la ideología son algunos más, y las teorías sobre la ideología son también más numerosas que las citadas por Geertz. Ver a este respecto otras teorías en: RICOEUR, P. (1994): *Ideología y Utopía*. Gedisa, Barcelona.

²⁹⁵ Para ver un desarrollo más amplio de la teoría del interés Ver: GEERTZ, Cl. (1992): "La ideología

El defecto más importante de esta teoría, según nuestro criterio, es que, a falta de un estudio verdadero de las motivaciones para el desarrollo de la ideología, ha fluctuado entre el utilitarismo basado en conductas racionales y un historicismo que analiza las ideas como reflejos de sus posiciones sociales.²⁹⁶ Por otro lado, se presenta a la ideología como una forma de astucia casi maquiavélica para alcanzar el poder, y se descuidan, a juicio del propio Geertz, funciones social y culturalmente. Se califica, o mejor, se descalifica a Marx como un reduccionista simbólico, pero también se introduce en el mismo saco a Talcott Parsons, el cual interpreta la ideología como producto de la tensión psicológica que se produce por la interacción entre la estructura social y la personalidad.

Por otro lado, la idea que sirve de punto de partida a la teoría de la tensión es la permanente mala integración de la sociedad. Cabría afirmar según los representantes de esta corriente, antinomias irresolubles en el campo de lo social.²⁹⁷ Y, esta tensión social, se manifiesta a través de la tensión psicológica individual, de tal forma que la ideología es la respuesta a todas las tensiones del actor social, es casi entendida la ideología como un síntoma de una enfermedad. Tal visión de la ideología proviene de T. Parsons, pero ambos planteamientos le parecen débiles a Geertz, o al menos incompletos, de modo que le falta un desarrollo más amplio de la ideología entendida o enmarcada dentro del contexto de una acción simbólica.²⁹⁸

Este planteamiento que Geertz hace de la ideología está fuertemente anclado en la teoría de la acción simbólica, es decir, en la necesidad de modelos simbólicos que transmiten significados importantes para la acción, y que son, a su vez, modelos culturales. Manifiesta nuestro autor, en primer lugar, por la falta de una ciencia que estudie la conducta simbólica como tal, y, a falta de tal ciencia, se ha interpretado la

como sistema cultural " en: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pp.177-79.

También en: RICOEUR, P. (1994): "Marx: la ideología alemana " en: RICOEUR, P. (1994): Opus cit, pp. 109-141.

²⁹⁶ Esta corriente ha tenido en los últimos años una importante transformación y gran difusión a través de lo que se ha llamado "la teoría de la acción racional ", en la que destacan las obras de Jon Elster. Si se quiere una buena introducción a esta nueva reformulación de la teoría marxista, ver: ELSTER, J. (1991): *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Gedisa, Barcelona.

²⁹⁷ Ver: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 179.

²⁹⁸ Ver GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 181.

ideología de varios modos, pero no desde un enfoque estrictamente semiótico. Al considerar la acción como simbólica, interpreta la ideología como formando parte destacada de la cultura que modela la acción. Estos sistemas, como ya hemos visto, constituyen lo que hemos llamado sistemas extrínsecos, es decir, sistemas públicos.²⁹⁹

El reto que se le plantea al antropólogo norteamericano es analizar el modo cómo los símbolos simbolizan, es decir, cómo estos símbolos actúan de "modelos de", y de "modelos para", y, para ello, aporta, a nuestro juicio, algo novedoso, como es el hecho de comparar una ideología con los recursos retóricos del lenguaje. A las corrientes anteriores les falta en su desarrollo algo fundamental; explicar cómo el relajamiento de una tensión se convierte en un símbolo, o cómo un interés se representa en una idea. Es esto, y no otra cosa, lo que no han sabido ver los sociólogos y antropólogos que han trabajado sobre la ideología.³⁰⁰

En este estadio del estudio de la ideología aparecen descritas como fundamentales para la formación de los símbolos figuras retóricas como la metáfora, los tropos, etc. y presenta además, a través de esta retórica, una idea de la ideología desempeñando funciones integradoras, la función de conservar una identidad.³⁰¹ Para ejemplificar esta cuestión, el autor se sirve de un ejemplo como es "la ley de trabajo de esclavos", que es extensamente comentada por nuestro autor, donde se pone de manifiesto la formación de una ideología a través de la construcción de una metáfora, que se convierte en un símbolo que influirá sobre la acción. Tres son, a nuestro juicio, las conclusiones importantes que pueden extraerse de esta interpretación de la ideología:

1. Al subrayar la mediación simbólica de la acción ya no se puede decir que la ideología sea parte de la infraestructura, sino que ahora los sistemas simbólicos pertenecen a la constitución básica del ser humano.³⁰²

²⁹⁹ El punto de partida para la interpretación de la ideología se sitúa en la interpretación de la acción humana como acción simbólica. Sobre esta cuestión ver: RICOEUR, P. (1984): Opus cit, pág. 227.

³⁰⁰ Ver: RICE, K. (1980): *Geertz and Culture*. Opus cit, pp. 58-66.

³⁰¹ En este sentido, según el propio Ricoeur, Geertz interpreta la ideología del mismo modo novedoso que Erik Erikson, el cual considera que la ideología es la guardiana de la identidad. Ver: ERIKSON, E. (1980): *Identidad, juventud y crisis*. Taurus, Madrid, pág. 133.

³⁰² "El hombre se hace un animal político por obra de la construcción de ideologías, de imágenes esquemáticas de orden social". en: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 190.

2. Se plantea además una correlación establecida entre ideología y retórica, la ideología facilita la comunicación, y, por tanto, se presenta una visión más positiva de la propia ideología.

3. Se observa con dificultad, a pesar de todo, este planteamiento de la ideología, sólo con referencia a la función básica de la integración, puesto que también las otras funciones de la ideología actúan y están presentes en muchos casos.

Además la ideología apunta a problemas típicamente antropológicos, como es el problema de autoridad y de poder. En una parte del artículo define la función de la ideología como "la realización de una entidad política autónoma al proveer conceptos llenos de autoridad que le den sentido al suministrar imágenes persuasivas, por medio de las cuales pueda captárselas sensatamente".³⁰³

Una vez llegados a este punto, la teoría de la integración pretende fundar las teorías anteriores en planos más profundos, no pretende aislarlas o tomarlas como inservibles, pero en el fondo se observa una cierta tensión en el origen de la ideología, que es la amenaza de la pérdida de la identidad. La relación en tal caso con la religión es cercana, puesto que los sufrimientos y la muerte significan a la vida personal lo que la confusión y la pérdida de identidad en la esfera social.³⁰⁴

En este sentido Ricoeur agrega otro elemento positivo a la ideología, entendida como factor de integración, el hecho de que la ideología sustenta la integración también en el tiempo. Desde un punto de vista diacrónico, los hechos fundadores de un grupo, son extremadamente importantes, y, el volver a imponer los hechos que fundaron un grupo es un acto puramente ideológico, y tiene ya un carácter de reificación. Pero, este recuerdo funciona positivamente como una estructura integradora. Sirvan como ejemplo, las fiestas nacionales, banderas y otros símbolos nacionales, tumbas de héroes nacionales, etc.

Es posible que el punto de vista de Geertz en este tema sea novedoso debido a su

³⁰³ GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 191.

³⁰⁴ En este sentido me parece sumamente ilustrativo el ejemplo de la ideología de los grupos sociales que habitan en la zona andina. Desde la religión antigua inca, con funciones claramente ideológicas, hasta las modernas formaciones de ideología andina, han ayudado a la conservación de una identidad cultural marcada, con fuertes vinculaciones internas y con importantes visibilidades externas. Ver: CONRAD, G. W. (1988): *Religión e imperio*, Alianza Editorial, México. OSSIO, J. (1973): *Ideología mesiánica del mundo andino*. Edición Ignacio Prado Pastor, Lima. FLORES OCHOA, J. (1990): *El cuzco, resistencia y continuidad*. Centro de estudios andinos, Cuzco.

condición de antropólogo, y por tanto, ponga énfasis sobre la integración, y, no tanto, sobre la teoría del esfuerzo y de la tensión. Como antropólogo, tiene una percepción distinta al resto de los teóricos, investiga en grupos sociales que no están dentro de la sociedad hegemónica, sino que son colectivos que se encuentran, la mayoría de ellas, en plena construcción de una identidad y, en estas sociedades, la crítica de la ideología es algo prematuro. Por lo tanto, hay que entender la ideología como un constitutivo previo, situado en un momento anterior; es decir, como uno de los elementos que contribuyen a la formación y al mantenimiento de la integración e identidad cultural, y de este modo, también impulsa un nuevo planteamiento antropológico del nacionalismo.³⁰⁵

3.1.8 De la antropología simbólica a la antropología interpretativa.

De un modo paradójico algunos de los aspectos que sirven de conclusión a este trabajo, y que se enmarcan dentro de la teoría interpretativa de la cultura de Cl. Geertz los vamos a encontrar en el primer artículo que aparece en el libro *La interpretación de las culturas*. Esta aparente contradicción es debida a que fue escrito al final de la composición del conjunto de ensayos, de modo que su colocación no se corresponde con su fecha de escritura, puesto que es el artículo más reciente de todos los escritos por Geertz.

Esta teoría interpretativa trata de apoyarse en la diversidad de lo humano, puesto que la mayoría, según Geertz, de sus acciones están modeladas culturalmente. Las aportaciones que las diferencias culturales hacen al fenómeno de lo humano, son más importantes, para nuestro autor, que las semejanzas. En el artículo que servirá de referente para este apartado, el titulado "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", el autor nos propone una forma de análisis de la conducta humana, una forma que él, siguiendo las indicaciones de Gilbert Ryle denomina como "descripción densa". Esta forma de acercarse a las conductas trata de evitar la mera apariencia fenomenológica de los hechos o conductas, y propone una profundización para poder captar el verdadero sentido o significado de la acción humana. Por decirlo de otro modo, para nuestro autor, la realidad presenta un primer nivel de apariencia donde hechos, que fenoméricamente son

³⁰⁵ A partir de esta noción antropológica de la integración Geertz analiza el sistema cultural ideológico de varias sociedades como son la de aquellos países que han sufrido en un momento cercano el fenómeno de la descolonización. Destacan los estudios sobre Marruecos e Indonesia.

iguales, en cambio, en el nivel más profundo se perciben diferencias de sentido.³⁰⁶ La teoría interpretativa debe tratar de llegar a este nivel, y desentrañar, de esta manera las estructuras de significación de la cultura, que también son denominados como "códigos establecidos". En este momento, hay que volver a lo comentado anteriormente, sobre estos códigos establecidos de la cultura, que son los sistemas simbólicos que, para nuestro autor, tienen una existencia objetiva y son fácilmente observables, por su carácter de que son de significación pública, accesibles al antropólogo observador. En este nivel más profundo se encuentran los significados culturales, que no determinan necesariamente, sino que sirven de marco, de contexto dentro del cual se describen fenómenos de un modo inteligible, es decir, denso.³⁰⁷

Por lo tanto, el valor de la antropología no está en el dato, en la recopilación de material etnográfico, a pesar de ser muy importante. Lo que diferencia la antropología, de la mera etnografía es el saber colocar el dato en la situación y localización densa, es decir, volviendo a las metáforas del guiño, saber distinguir entre un guiño fingido y un guiño real.³⁰⁸

La cultura, entendida como un sistema simbólico, se aborda de un modo más efectivo aislando sus elementos, especificando las relaciones internas que guardan entre sí los elementos, y luego caracterizando todo el sistema de algún modo especial, de conformidad con los símbolos centrales alrededor de los cuales se organizó. Es, en la conducta, en la acción social donde se encuentran las bases para el análisis, es donde las formas culturales encuentran articulación. Sobre todo en las acciones sociales públicas, como pueden ser los rituales, fiestas, celebraciones, etc.³⁰⁹

Son también importantes los aspectos materiales, pero destaca en ellos, no el objeto en sí, sino el uso que de él se hace, y este uso, si es cultural y de nuevo es público. No plantea

³⁰⁶ Se entiende mejor la propuesta si se estudia detenidamente el ejemplo del guiño que aparece en: GEERTZ, Cl. (1991): "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" en: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit. pp.21-22.

³⁰⁷ Ver: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit. pág 27

³⁰⁸ Algunas de las técnicas más habituales para realizar un ejercicio de este tipo han sido llevadas a cabo y expuestas por: LISON, C. (1983): *Antropología social y hermeneútica*, FCE, México.

³⁰⁹ Ver en esta línea también toda la obra del antropólogo-sociólogo norteamericano Erwin Goffman. Ver: GOFFMAN, E. (1970): *Ritual de interacción*. Tiempo contemporáneo, Buenos Aires. GOFFMAN, E. (1979): *Relaciones en público. Microestudios de orden público*, Alianza, Madrid.

Clifford Geertz, en esta teoría de la cultura, una rigidez extrema en la coherencia de los sistemas culturales, puesto que no son del todo coherentes en la realidad, por lo tanto, es una ficción, concesión del antropólogo, la dotación de una coherencia extrema. Esta descripción antropológica presenta cuatro rasgos diferenciados, como son: que la descripción ha de ser interpretativa, por lo tanto, no predictiva y no causal; que lo que interpreta es el flujo del discurso social, es decir, que el elemento cultural interesa en la medida en que se sitúa en una trama de significaciones que él realiza o comparte, y además estos elementos culturales hay que rescatarlos de su lugar y disponerlos en obras de antropología, es decir, hay que inscribirlos en toda su dimensión. Y, por último, el cuarto de los rasgos de la descripción antropológica es que es, en el caso de Geertz, microscópica, con el consiguiente problema de la generalización.

El que una teoría sea interpretativa no quiere decir que sea una teoría que escape a los modos sistemáticos de evaluación y de control. El punto fundamental de un enfoque semiótico de la cultura es el ayudarnos a crear el acceso al mundo de significados que viven los sujetos, llegar a conversar con ellos en su propio esquema conductual. De tal manera que, para nuestro autor, la teoría de la cultura presenta algunas condiciones fundamentales:

La primera de ellas es que la teoría no es dueña de si misma, sino de los hechos inmediatos que presenta bajo la descripción densa de los mismos. No es una teoría predictiva, es una ciencia que diagnostica, pero no predice, lo cual semánticamente es muy diferente.³¹⁰

Abrazar un concepto semiótico de cultura no sirve a la hora de ofrecer una visión holística y completa de lo humano, es una visión esencialmente incompleta, pero la antropología interpretativa es una ciencia que se caracteriza menos por un perfeccionamiento del consenso, como por un refinamiento en el debate. El propio Clifford Geertz lo expresa del siguiente modo:

"Considerar las dimensiones simbólicas de la acción social, arte, religión, ideología, sentido común, ley, etc, no es apartarse de los problemas existenciales de la vida, sino es

³¹⁰ *"En etnografía (en la etnografía de Geertz) la función de la teoría es suministrar un vocabulario en el cual pueda expresarse lo que la acción simbólica tiene que decir sobre sí misma, es decir, sobre el papel de la cultura en la vida humana."* En: GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pág. 38.

*sumergirse en medio de tales problemas. La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuestas a nuestras preguntas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros que guardaban otras ovejas en otros valles, y así, permitirnos incluirlas en el registro consultable de lo que ha dicho el hombre. "*³¹¹

Para concluir nos parece adecuado empezar poniendo de manifiesto algunos de los aspectos positivos de este proyecto que hemos presentado de una antropología interpretativa. Como positivo, a nuestro juicio, habría que destacar, la formulación de una teoría multidimensional de la acción, al menos así se presenta en algunos de los escritos del antropólogo americano, que pone en contacto a varias disciplinas a la hora de la interpretación de los fenómenos humanos, y también replantea la formación de los esquemas culturales de cualquier grupo humano. Por otro lado, la antropología de Geertz ahonda, como todos los representantes de la antropología simbólica, en la característica diferenciadora del ser humano respecto a los animales como es la simbolización. Además amplía el concepto de símbolo de modo que abarca al mundo del arte, del sentido común y de la ideología, así como estudia detenidamente la religión, también como sistema simbólico. Esta teoría de la cultura trata de delimitar el concepto de significado, también un concepto puramente humano, y, al tratar este concepto se observa una mayor importancia dada a la cultura en todas las acciones humanas, a diferencia de otras corrientes, para las cuales lo cultural es meramente residual. El intento de delimitar la importancia de la cultura en la acción, le ha obligado a elaborar una teoría de la cultura nueva, más matizada y más precisa, aspectos que se habían considerado suficientemente en periodos anteriores de la disciplina.

Además la consideración del símbolo como algo público conduce al interés por los espacios públicos, objetos de estudio esencial y básico de la nueva antropología urbana. Pero, junto a todos estos factores que son importantes, hay también algunos aspectos negativos de la teoría. Lo justo hubiera sido, según nuestro criterio, detenerse en una posición culturalista intermedia, pero este surgimiento hermeneúutico de la acción humana no se detuvo allí, y se intentó crear una alternativa fundamental que no se pudo desembarazar del conocido dilema interpretativo o dilema hermeneútico. La

³¹¹ GEERTZ, Cl. (1991): Opus cit, pp. 39-40.

argumentación para la acción social humana no sólo esgrime que siempre hay una referencia cultural, sino que sólo hay una referencia cultural, con lo cual, la balanza multidimensional se desequilibra y de nuevo estamos en un callejón sin salida interpretativa. Parece ser que el determinismo es inevitable si se abraza el orden colectivo de modo puramente cultural, un teórico cultural no puede evitar el determinismo si no desea salirse de la hermenéutica, como único método de análisis de la acción. A pesar de este excesivo peso culturalista, contribuye sus ideas de forma muy destacada dentro de un enfoque multidimensional, en el que tengan cabida las explicaciones biológicas, sociológicas y culturales, al más puro estilo parsoniano. La teoría de Geertz alumbra sobre un campo tradicionalmente oscuro, como era el campo de la acción simbólica que conocerá entre sus contemporáneos y sucesores un auge muy fecundo.

3.2 Otras formulaciones de la cultura como sistema simbólico.

La antropología simbólica ha pretendido ser durante unos cuantos decenios un modo de explicación de la conducta humana, y aún en estos momentos se considera como una alternativa, sino autosuficiente, sí necesaria para reforzar con sus conocimientos, junto a otros como el evolucionismo en algunos casos y la antropología cognitiva los cimientos de la actual ciencia antropológica. A pesar del papel tan relevante que, desde nuestro punto de vista, desempeña, ha estado sometida al debate intelectual. En este sentido, tanto el pensamiento de Geertz, como el de los autores que a continuación se exponen ha sido un intento de justificación del modelo simbólico frente a otros modelos que paralelamente han tratado de desmitificar o de deconstruir lo conseguido hasta ahora. En estos modelos deconstructivos se observan dos tendencias claramente diferenciadas. Por un lado la escuela británica, representada por Victor Turner y Mary Douglas que deja entrever en su postura culturalista una influencia claramente europea, sobre todo de Durkheim y de su escuela; y, por el otro lado, la escuela americana cuyos autores se muestran más beligerantes y más radicales en alguno de sus planteamientos, pero, sobre todo, marcan en sus expresiones de forma más nítida quién es su adversario intelectual. De tal manera que podríamos afirmar que el pensamiento de Geertz lleva a cabo la deconstrucción del carácter universalista de la estructura del símbolo, y la afirmación del particularismo cultural dado que considera falsa la relación entre mente humana y

estructura simbólica. En el caso de Schneider se deconstruye la idea de que el parentesco es la base de la cultura humana ya que está firmemente anclado en la biología. Según su opinión, no es la biología lo que cuenta, sino lo que la gente piensa y cree respecto a la biología. Y, en el caso de Sahlins, lo que queda en tela de juicio es la determinación de la vida cultural en lo que respecta a las ideas y a los valores a partir de la praxis, o actividad productiva. Una vez deconstruidos los cimientos que determinan la cultura, ésta adquiere autonomía propia, de tal manera que puede ser considerada como una ciencia independiente llamada la ciencia de la cultura, interrelacionada e influida en gran medida por otras disciplinas, pero, al fin y al cabo independiente.

Cada uno de los antropólogos representados en este capítulo conciben que debajo de las explicaciones clásicas sobre las conductas humanas se encuentra algo más primordial, más esencial si cabe que es la cultura. Lo que parece biología, es cultural. Lo que parece historia es cultura, lo que parece intercambio económico, es cultura. Lo que parece incluso religión es cultura. En gran medida casi todos los antropólogos que forman parte de la corriente conocida como antropología simbólica mantienen una fe ciega en la capacidad científica de la antropología, y que sería como el propio White expresó, una ciencia de la cultura.

3.2.1 Mary Douglas. La cultura como clasificación y orden moral.

En gran medida, como hemos visto en algunos de los antropólogos anteriores, la noción de cultura que se defiende está en gran medida determinada por el contexto en el que se han llevado a cabo los análisis etnográficos. Este aspecto de la teoría antropológica, a pesar de ser evidente no está lo suficientemente remarcado en la historia de la antropología. Los antropólogos que han desarrollado su trabajo de campo principalmente en aspectos biológicos o etológicos priman este aspecto a la hora de abordar la cultura desde principios teóricos; y los que han centrado su atención en lo simbólico ajustan su definición y caracterización a este particular elemento, dejando a un lado los demás. Este es el caso de la noción de cultura de Mary Douglas, ya que nace y se desarrolla a partir del análisis de lo cotidiano, del minucioso detalle que va, poco a poco hilvanando la vida social. También en este caso, al igual que en el caso de Geertz la vida social es entendida como una gran tela que, poco a poco, se va tejiendo a base de símbolos y rituales que dan un sentido especial a los objetos y a las actividades corrientes.

Es de destacar, por tanto, en esta formada noción de cultura la inmediata vinculación entre vida diaria y cultura, negando de este modo la visión que de la cultura presentan algunos antropólogos según los cuales, ésta sólo aparece en momentos excepcionales del ciclo vital humano. En el caso que nos ocupa han sido objeto de su análisis la suciedad, la comida, los chistes, los cuerpos, y, sobre todo, el lenguaje, no tanto por su significado, sino por su capacidad para ser reflejo de la clasificación mental de los seres humanos sobre la realidad. El estudio de la clasificación cultural de la realidad manifestada en elementos cotidianos es la gran aportación, desde nuestro punto de vista, a la teoría de la cultura, y denota por tanto, que tiene una realidad de carácter ideacional. En tal sentido se puede decir que la cultura expresada en esquemas de clasificación condiciona la percepción de la realidad. Nunca los seres humanos tienen un contacto neutro con la realidad, sino que están condicionados por las pautas culturales que se manifiestan explícitamente en clasificaciones o esquemas que son transmitidos directa o indirectamente entre los miembros de la misma cultura.³¹²

A diferencia de lo observado en Geertz y en otros antropólogos preocupados por la cultura, la referencia de Douglas es siempre concreta, su nivel de abstracción es limitado y sus conclusiones parten de la inducción. Trata de justificar sus argumentos por medio de ejemplos etnográficos, en lugar de usar la argumentación lógica o filosófica.

Las herencias intelectuales nos remiten a Durkheim y se sitúan claramente en el ámbito de su influencia. De todas sus consideraciones acerca del pensamiento humano en

³¹² Hay una semejanza entre el planteamiento de Douglas para el ordenamiento de la vida social, y el que lleva a cabo Peter Berger, para la vida individual. Según Berger todos los humanos por su propia condición cerebral necesitan otorgar significados a los elementos que le rodean, y este proceso ya es un modo de ordenación. En el caso de Douglas la influencia de Durkheim hace que este mismo propósito se aplique a la vida social, ya que asume que los fenómenos sociales tienen entidad por sí mismos.

"Yo sostengo que es posible clasificar, no los estilos de pensamiento en sí mismos, sino los tipos de unidades sociales a las cuales esos estilos de pensamiento les sirven como medio de comunicación. ¿Cómo se llegan a estandarizar los pensamientos? Ver: DOUGLAS, M. (1998): Estilos de pensar. Gedisa, Barcelona, pág. 15.

También se ha ocupado la profesora Douglas del pensamiento social en el estudio: DOUGLAS, M. (1996): *¿Cómo piensan las instituciones?* Alianza, Madrid.

su relación con las creencias le otorgan una amplia base social, pero su pensamiento crece en el momento en el que toma cierta autonomía en relación con lo expuesto por su maestro. Esta autonomía afecta, sobre todo, a la oposición que llevó a cabo ante la separación tajante y radical que su maestro elaboró sobre los primitivos y los modernos. Según Durkheim las diferencias estaban relacionadas con la consideración en ambos casos de distintas condiciones de solidaridad, orgánica en el caso de los primitivos y mecánica, en el caso de los modernos. Pues bien, a juicio de Douglas, en ambas sociedades se encuentran solidaridades de ambos tipos, de modo que no se sostiene de un modo tan firme y radical esta separación que tantos debates estériles ha provocado en la disciplina antropológica. Por lo tanto cualquier noción de cultura ha de ser útil para el pensamiento humano en general, sin distinciones en relación al pensamiento salvaje o al civilizado.³¹³

Al lado de esta cuestión, y relacionada con ella se encuentra el otro foco del debate y de la separación entre maestro y discípula, que tiene que ver con la consideración de la objetividad de la ciencia, y su valor de verdad. No hay duda de que Durkheim confiaba ciegamente en la ciencia, y en sus posibilidades, sin embargo Douglas, pertenece a un mundo dominado por otro paradigma y ofrece en su pensamiento una visión de la ciencia distinta y cercana a la construcción social, con sus símbolos, sus consensos sociales y con un significado casi religioso. De este modo la ciencia ha de ser considerada de la misma manera que otros aspectos culturales como las normas de higiene o de cortesía, es decir como mecanismos humanos y simbólicos que sirven para la legitimación del orden social. Estas dos ideas sirven de trampolín hacia la autonomía de su pensamiento claramente particular.

El interés de Douglas por la estructura, por las pautas y por las relaciones entre los símbolos crea referido a la cultura un camino propio en la antropología que puede ser interpretado como un puente o tránsito entre el estructuralismo y la antropología

³¹³ "La base justa de la comparación reside en insistir en la unidad de la experiencia humana y al mismo tiempo insistir en su diversidad, en las diferencias que hacen fructíferas las comparaciones. El único modo de llevar esto a cabo es reconocer la naturaleza del progreso histórico y la naturaleza de la sociedad primitiva y moderna. El progreso significa diferenciación. De este modo, primitivo quiere decir indiferenciado, moderno quiere decir diferenciado." En: DOUGLAS, M. (1991): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI. Madrid, pp. 84-85.

semántica o simbólica. Asume en sus obras que la realidad se presenta a los humanos como estructurada, y que la estructuración de la misma depende de la naturaleza de los grupos sociales. Se sobreentiende en su visión sobre la vida humana que no estamos preparados para afrontar cualquier realidad desordenada, sino que la clasificación y categorización de la misma que la cultura lleva a cabo es necesaria, más diría, casi vital. En el caso del estructuralismo más ortodoxo la configuración de la realidad mantenía una relación especular con el cerebro humano en relación a los pares binarios y las oposiciones, es decir, los humanos no podían estructurar la realidad más que de este modo. En cambio, a pesar de que la oposición es un modo muy usual en Douglas de acceder a la realidad cultural no considera de modo determinista esta relación. Esta vieja idea del estructuralismo empujaba casi de modo lógico a la defensa de una univocidad en el significado, considerado de un modo casi positivista. En el momento en el que se descubra la estructura de una realidad cultural se ha accedido a su significado. La época de Douglas es menos positivista, y carece de la confianza ciega otorgada al conocimiento científico en otras fechas, por eso su acercamiento a la realidad social se acerca más a la hermeneútica. Asume el punto de vista del antropólogo, pero le incita a indagar más, y a no mostrar sus resultados como únicos e inamovibles.³¹⁴

Sus aportaciones a una teoría de la cultura parten de sus etnografías primeras en el Congo Belga sobre el grupo étnico de los "lele", donde, a través de los estudios sobre el papel de los animales en el simbolismo religioso, indaga las difusas y poco precisas relaciones entre la cultura y la sociedad. Sus posteriores intereses han versado sobre las nociones de pureza y contaminación, aportando una interesante explicación cultural sobre la moralidad en las sociedades tanto primitivas como complejas. En su modo de analizar las culturas Mary Douglas concentra en el estudio sobre la contaminación el germen de todo el análisis posterior, a modo como Marx interpretó la mercancía, o Durkheim el totem. Desde el análisis de las categorías o estructuras que regulan la contaminación es posible entender no sólo cómo se establece el orden moral, sino también los mecanismos que lo legitiman y renuevan periódicamente.³¹⁵ Las cosas no son sucias ni limpias en sí

³¹⁴ Ver: ALEXANDER, J. (1992): *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*, Ed. Gedisa, Barcelona, pág. 98.

³¹⁵ "La reflexión sobre la suciedad implica la reflexión sobre el nexo que existe entre el orden y el desorden, el ser y el no-ser, la forma y lo informe, la vida y la muerte. Doquiera las ideas de

mismas, sino que esta designación tiene que ver con el orden previo establecido mentalmente. Las cosas son consideradas como sucias o contaminadas según Mary Douglas en el momento en el que no se encuentran en su "ubicación"³¹⁶ correcta. Y de este modo esta consideración es relativa, depende de un sistema de clasificación previo. De la idea matriz de las cosas puras que le han servido de ejemplo, generaliza a la cuestión de la pureza en sí misma, y de aquí a la idea de lo sagrado, y al resto de aspectos simbólicos. De modo que la cultura es previa a la sociedad, de hecho, ésta se organiza en función de los sistemas de clasificación de donde surgen, no sólo la fundamentación del orden social, sino la regulación normativa del mismo. De este modo establece, en su teoría de la cultura una íntima relación entre sociedad, sistemas de clasificación y normas morales. Para explicarlo de un modo más claro, lo prohibido en una sociedad será aquello que se encuentre desubicado en relación a los sistemas de clasificación previamente establecidos, y por tal motivo su transgresión será castigada. Junto a esto marca además de forma clara e importante para la antropología posterior la autonomía, no sólo metodológica o de análisis de la cultura, sino de forma existente.

Sin duda parece obvio plantear algunas dudas a este modelo, la primera se refiere al origen de los sistemas de clasificación, parecen "a priori", sin especificar un origen que en otras corrientes antropológicas ha sido asignado a la propia estructura cerebral, con mayor o menor acierto. Tal es el caso de Durkheim o de Mauss, e incluso de algunos otros autores enmarcados dentro de la corriente estructuralista. En el caso que nos ocupa el ser precede a su evaluación moral, pero ¿por qué el ser se organiza de este modo y no de otro? En la consideración que elabora sobre las leyes alimentarias hebreas explica de un modo más o menos convincente las razones por las cuales algunos animales aparecen considerados como inmundos en relación con la clasificación previa establecida en el Génesis. Pero, ¿por qué esa, y no otra? A esta pregunta Mary Douglas no responde, no se

suciedad estén altamente estructuradas, su análisis revela un juego que usa esos términos profundos" Ver: DOUGLAS, M. (1991): Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Siglo XXI. Madrid, pág. 33.

³¹⁶ Las comillas aparecen debido a que este término no puede ser entendido de modo únicamente espacial, sino que tiene un contenido mental. Se refiere sobre todo a que exista correspondencia entre la categoría mental previa, y su correspondencia en la realidad. Si esto no ocurre así, se produce lo que la autora denomina una contravención del orden.

sitúa dentro del campo de su interés, y sin embargo es vital para que tenga pleno sentido la conclusión de que una cosa está fuera de lugar porque es sucia, sino que es sucia porque se encuentra desubicada en relación a los sistemas establecidos de clasificación. De tal modo parece indicar que los términos mentales que describen realidades como sucias, contaminadas o malas denotan elementos que se encuentran fuera de los esquemas de clasificación.

En este sentido parecería que también Douglas ofrece una dicotomía "dentro-fuera" para la descripción de la realidad social, pero no es así. Esta doble clasificación no la agota, ya que concede una importancia muy destacada desde el punto de vista cultural a las situaciones límites y a las marginales, las cuales muestran una cierta ambigüedad en relación a las estructuras clasificatorias. Cabría, por tanto, decir, bajo la opinión de Douglas, que existen realidades que se adecuan a los esquemas de clasificación, otras realidades que presentan un cierto desorden respecto a tales esquemas, y, por último, otros actos que forman parte de los márgenes en esta dicotomía, "orden-desorden". A partir de esta consideración es importante analizar estos márgenes que crean, según la antropóloga una variedad importante de experiencias, entre ellas el miedo y la sensación de peligro, y que se manifiestan de modo general en los rituales, que, de esta manera cobran una importancia más destacada que los mitos y las creencias. Los rituales refuerzan los esquemas mentales, y, de este modo, renuevan periódicamente el orden social, pero, a veces, no responden ya a una estructura social que ha cambiado, sobre todo en los momentos de crisis social, provocando con ello cambios culturales a pequeña o gran escala.

Con el estudio sobre los rituales Mary Douglas se sitúa dentro de una importante corriente antropológica preocupada por la acción humana, no sólo por el pensamiento. Del mismo modo que Víctor Turner, considera que el pensamiento, las ideas y los valores que la cultura transmite se vuelven explícitos en los actos humanos, y, sobre todo, en los actos no cotidianos. Del cúmulo de experiencias cotidianas los seres humanos en la vida social destacan aquellos que se producen en los márgenes de la propia vida. En estas experiencias, marcadas siempre por un tono afectivo muy elevado, se encuentra una importante producción de cultura. Los actos cotidianos pasan desapercibidos, a pesar de que muchos de ellos y en gran medida están regulados por pautas culturales, pero los actos no cotidianos son ritualizados, y en su estudio encontramos la comprensión de una

buena parte de las estructuras culturales de los distintos grupos humanos. Una intensa y compleja vida social como la que poseemos se clarifica al dotar de orden a los actores que en ella participan, son figuras por tanto, con su rol asignado dentro de categorías culturales. Ser padre, ser profesor, ser nieto, ser ecologista, ser ahorrador, etc. son categorías que nos aportan ya en sí modelos de comportamiento que minimizan la constante decisión y nos facilitan la acción. Llegamos a buen puerto cada vez que nos autoreconocemos en una categoría. Pero existen brechas, ambigüedades, saltos, cambios, entre la realidad y la categoría con la que la interpretamos; y estos momentos quedan grabados como momentos especiales, fuera de lo corriente, de lo cotidiano.

Estos momentos son a juicio de Douglas haces fugaces de luz que nos permiten adentrarnos en la tupida estructura cultural y verla desde dentro. Debido a tal motivo son los rituales tan importantes en el estudio antropológico; son como los claros del bosque del pensamiento. Aligeramos los humanos la membrana socio-cultural y nos sentimos desprotegidos, provocando, lo que la antropóloga denomina "estados de anomia leve."³¹⁷ El orden se ha trastocado y es necesario reconstruirlo mediante la reafirmación ritual. Ahora bien, como cualquier elemento cultural el ritual tiene que ser analizado meticulosamente, visto desde distintos lugares, e interpretado como un código que porta información en gran medida codificada. Es tan relevante en la teoría de la cultura de Douglas por su condición de puente; es un intermediario entre la sociedad por un lado y la cultura por otro. El ritual es espejo de la sociedad en la que nace, espejo de sus tensiones, de sus miedos, de sus esperanzas, de sus anhelos, de su cohesión o falta de cohesión, de su estructura; pero además es elemento de creación de pautas culturales puesto que asume nuevos significados cuando la sociedad que lo genera lo demanda, en busca de un nuevo orden.

En la interpretación que Douglas lleva a cabo del ritual destaca las referencias al lenguaje para, como analogía, explicar el modo de funcionamiento de un ritual. Asume que el lenguaje en sí mismo es un ritual, y que cualquier ritual puede ser explicado de forma analógica desde un punto de vista lingüístico. Esta idea no es propia sino que cuenta con una larga tradición antropológica que se remonta a las investigaciones de

³¹⁷ Baste recordar en este sentido que la norma para Douglas es la expresión de que las cosas, y las ideas han de estar en el lugar que le corresponde según la calificación previa. Y un estado de anomia es un estado de desorden, mejor dicho de falta de orden.

Sapir, de Mead, y de otros muchos, entre los que destaca el sociolingüista inglés, Bernstein, de enorme influencia en el pensamiento antropológico de Douglas. Este investigador distingue al analizar el lenguaje entre códigos lingüísticos elaborados y restringidos ofreciendo con esta división una fuente de inspiración muy fecunda para la ciencia antropológica y el análisis del ritual.³¹⁸

3.2.2 Víctor Turner. La cultura como acción ritual.

Las ideas y reflexiones sobre el sentido antropológico del símbolo se han visto enriquecidas a partir de los años sesenta con el trabajo del investigador británico Víctor Turner. La particularidad de su enfoque radica en la observación y posterior interpretación de los símbolos que aparecen en los rituales del pueblo ndembu, y que dio a conocer a través de la monografía titulada *La selva de los símbolos*.³¹⁹

El eje central de su trabajo es el ritual, y, a desentrañar su estructura y su posterior interpretación, le dedica la mayor parte de su obra. Si bien es cierto también que considera la presencia de símbolos uno de los elementos más destacados del ritual, y de este modo, somete a un estudio el simbolismo ndembu.³²⁰ A partir de este trabajo considera que los símbolos son el modo privilegiado de estructurar la realidad, aunque lo hace de un modo gradual, distinguiendo en ello distintos niveles de observación, y de interpretación. Así en el análisis de los símbolos hay que distinguir en primer lugar el nivel más básico, el simple nivel de la observación, sin distinguir en este caso la percepción de la realidad por parte de los indígenas o por el propio antropólogo. El segundo nivel es la interpretación que es llevada a cabo por los propios indígenas. En este sentido el propio Turner considera que existen sociedades que son capaces de analizar su simbolismo de un modo más adecuado que otras. Y por último la interpretación y análisis del propio

³¹⁸ Ver: ALEXANDER, J. (1992): *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis multidimensional*. Ed. Gedisa, Barcelona, pág.119.

³¹⁹ TURNER, V. (1980): *La selva de los símbolos* Siglo XXI, Madrid.

³²⁰ "Cada tipo de ritual puede ser considerado como una configuración de símbolos, una especie de pentagrama en el que los símbolos serían las notas. El símbolo es la más pequeña unidad con estructura específica en el ritual ndembu" en: TURNER, V. (1980): Opus cit, pág. 53.

antropólogo que no basa su exégesis en una inteligencia superior, sino en su capacidad de comparación con otras culturas y una visión más relativa de cada uno de los símbolos analizados, así como el conocimiento de las teorías elaboradas históricamente sobre los símbolos.

Se percibe de forma clara la diferente interpretación del símbolo que Turner lleva a cabo en relación a lo comentado sobre Geertz. Considera que el símbolo es la expresión pública, visible pero opaca, de la estructura social de la comunidad que lo usa. Lo fundamental en este caso es que el orden de las sociedades primitivas se encuentra regido por la estructura que lo fundamenta, estructura que, aún siendo social, requiere de una semántica especial para ser entendida. Esto es lo que el autor lleva a cabo al analizar la tribu ndembu, percibe que en alguno de sus rituales la estructura oculta y opaca sale a flote y se convierte en una estructura simbólica que requiere de una semántica precisa para ser entendida.³²¹ Este modo de relación que otorga sentido a cada uno de los elementos que intervienen en él presenta en estos momentos liminares una lógica distinta de relaciones, bien sean afectivas, de parentesco o de poder. En este momento no podemos hablar de que siga habiendo una sociedad, o una cultura, sino que Victor Turner denomina a esta nueva forma de relación con el nombre de "communitas".³²² Dado que, en gran medida, en este modelo social se encuentran muchas de las clases de las sociedades humanas sería deseable que ocurriera de modo reiterado en las distintas sociedades, pero no es así. A juicio del antropólogo británico sólo aparece durante algunos

³²¹ *"El ritual puede describirse, desde esta perspectiva, como quintaesencia de la costumbre, en la medida en que representa la destilación o la condensación de muchas costumbres seculares y de muchas regularidades naturales. Ciertos símbolos dominantes o focales poseen claramente esta propiedad de multivocidad que posibilita la representación económica de aspectos clave de la cultura y de las creencias. Todos los símbolos dominantes tienen un abanico o un espectro de referentes vinculados entre sí por algún modo de asociación muy simple, que por su misma simplicidad les permite poner en conexión una gran variedad de significata."* en: TURNER, V. (1980): Opus cit, pág. 55.

³²² *"Más allá de lo structural se encuentra, no sólo la hobbesiana guerra de todos contra todos, sino también la communitas. En esencia la communitas es una relación entre individuos concretos históricos y con una idiosincrasia determinada, que no están segmentados en roles ni status sino que están enfrentados entre sí, un poco a la manera del "Yo y Tú" de Martín Buber"* en: TURNER, V. (1988): *El proceso ritual*. Taurus, Madrid, pág. 137-138.

rituales, y de este modo, el estudio del ritual se convierte en la llave que permite la comprensión de la construcción interna de las sociedades humanas.³²³

Cada ritual que muestra esta anti-estructura paralela a la estructura social visible se compone de múltiples elementos que han de ser analizados y descritos como los símbolos. Para elaborar una visión científica u objetiva de este análisis sólo le queda como remedio, dada la enorme polisemia de muchos símbolos, el proponer distintos niveles de análisis. El valor de la obra de Turner radica, no sólo en el uso de conceptos novedosos y necesarios para describir la realidad cultural, sino que trató inmediatamente de probar con casos etnográficos el grueso de sus afirmaciones. De todo lo cual se concluye con una marcada diferencia entre la sociedad y la cultura, que se percibe en la diferencia anteriormente comentada y señalada entre la estructura y la *communitas*. Cualquier modificación en el engranaje de la *communitas* y en su sistema de símbolos puede provocar un proceso de cambio cultural, de modo que las sociedades no se muestran en su estructura profunda estable, sino que se mantienen en un permanente cambio.

3.2.3 Marshall Sahlins. La historia como cultura.

Las investigaciones sobre la cultura alcanzan en la antropología de Sahlins niveles de una enorme transcendencia para la investigación social posterior. A través de la evolución de su pensamiento se pueden analizar los cambios de paradigma en la ciencia de la cultura desde los años 50 hasta los años 70 en América del Norte. En el momento en el que Sahlins comenzó su interés por los valores y actos culturales, las corrientes antropológicas se dividían entre los partidarios de Boas, y los investigadores influidos por las ideas marxistas a través de Morgan que potenciaban el evolucionismo como explicación más acertada del cambio cultural y del desarrollo de las sociedades.

Fue un miembro joven de un grupo ilustre de investigadores compuesto entre otros por Marvin Harris, Rappaport, y Eric Wolf que partían de principios claramente evolucionistas. Consideraban los fundamentos y los principios de Boas como altamente

³²³ Ver: WILSON, M. (1954): "Nyakyusa ritual and symbolism" en: **American Anthropologist**, 56, 2, pp.228-241.

criticables, e incluso le otorgaban la culpabilidad por el abandono y desinterés que despertaba, en ese momento, la ciencia antropológica al otro lado del Atlántico.³²⁴

De esta primera época data una noción de cultura en la obra de Sahlins unida de forma inseparable con la idea de evolución. En este sentido cabe hablar desde un punto de vista dinámico, y los análisis culturales son, o han de ser, en definitiva, análisis de los procesos evolutivos de las distintas sociedades. En esta primera época son claramente perceptibles los ecos de las ideas tanto de White como de Steward, a los que trató de aproximar en sus primeros escritos teóricos. Algunos años más tarde aplicará a sus trabajos de campo en las diversas sociedades de las islas del Pacífico estas consideraciones teóricas sobre la cultura.³²⁵ De este modo cada una de las sociedades del Pacífico representaba, a juicio de Sahlins un estadio de desarrollo en un continuum desde las sociedades igualitarias que se encontraban basadas en el parentesco hasta los estados jerarquizados basados en el control del poder por parte de una clase dominante. A juicio de Sahlins en esta primera época germinal de su pensamiento, la evolución de un modelo de sociedad y de cultura a otra dependía en última instancia del desarrollo tecnológico, y de la distribución, producción y control de los distintos recursos. De tal modo que distinguió la economía de lo que llamó "la edad de piedra", y la economía de las sociedades avanzadas.³²⁶ Ambas desempeñaban un papel fundamental en la evolución cultural, pero no podían ser explicadas ambas, a juicio de Sahlins por la misma teoría económica, la teoría liberal clásica. Se necesitaba, por tanto, una teoría nueva que introdujera de modo eficaz nociones culturales insertadas en los deseos y las necesidades económicas, que ofreciera explicaciones aceptables sobre "el modo doméstico de producción", tal y como el propio Sahlins consideraba a la economía de las bandas y tribus primitivas, y sobre el cambio que supuso la ruptura de las relaciones de parentesco por las

³²⁴ En este momento, algunos antropólogos americanos que alcanzarían años después una alta consideración social entre los representantes de la disciplina escribieron duros ensayos contra la forma, la teoría y los resultados de la antropología de Boas. Sirvan como ejemplos los siguientes:
WHITE, L. (1966): *The social Organization of Ethnological theory*. Rice University Studies, Houston.
HARRIS, M. (1979): *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI, Madrid.

³²⁵ Ver: SAHLINS, M. (1960): *Evolution and Culture*. University of Michigan, Michigan.

³²⁶ Ver: SAHLINS, M. (1977): *Economía de la edad de piedra*. Akal, Madrid.

relaciones de clases y la economía ordenada y dirigida basada en el excedente y el mercado.³²⁷

Sin duda los trabajos realizados durante esta época condicionaron de modo determinante a Sahlins hacia un cambio en su pensamiento antropológico y una consideración diferente de la noción antropológica de cultura. De repente abandona las posiciones evolucionistas y se convierte en un antropólogo culturalista, proclamando como veremos de un modo contundente la autonomía de la cultura frente al resto de la realidad social, y a su vez su determinismo en la acción humana.

El cambio se convirtió en explícito en el año de 1976 a través de la publicación de dos ensayos con temática diferente pero convergentes en la idea común de construir una idea de cultura antropológica nueva separada de los tintes biologicistas que dominaban entonces a las interpretaciones evolucionistas. Se podría decir, por tanto, que el ensayo titulado *Uso y abuso de la biología. Una crítica antropológica de la sociobiología*,³²⁸ tiene un carácter destructivo o crítico, y en cambio, el otro titulado *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*,³²⁹ presenta un tono más constructivo intentando la fundamentación y justificación de una noción antropológica de cultura más explicativa, menos subordinada a la praxis o razón práctica, como el mismo autor la define.³³⁰

Propio del autor en esta época es marcar las diferencias entre las dos concepciones sobre la cultura que habían dominado la investigación hasta ese momento. Los materialistas o evolucionistas, por un lado, y los idealistas o culturalistas, por otro. Admite

³²⁷ Ver: SAHLINS, M. (1983): *Economía en la Edad de piedra*. Akal, Madrid.

³²⁸ Ver: SAHLINS, M. (1982): *Uso y abuso de la biología*. Siglo XXI, Madrid.

³²⁹ Ver: SAHLINS, M. (1988): *Cultura y razón práctica*. Gedisa, Barcelona.

³³⁰ Las verdaderas razones del cambio se desconocen, aunque puede ser que interviniera en este proceso de conversión su estancia prolongada, casi dos años en París entre los años 1967 y 1969 en un momento de gran efervescencia cultural basado en gran medida en la lucha encarnizada entre marxismo y estructuralismo. A esta idea se suma también Adam Kuper cuando señala que "*Sahlins leyó los debates franceses como una repetición de la discusión entre culturalistas y evolucionistas. Sin embargo, el frente ya se había establecido en París, y Sahlins tomó las armas y se dispuso a intervenir en la batalla decisiva entre dos concepciones clásicas de cultura en antropología.*" en: KUPER, A. (2001): *Cultura, la versión de los antropólogos*. Paidós, Barcelona, pp. 196-199.

además que el surgimiento del estructuralismo francés ayuda al debate planteado ofreciendo algunos elementos novedosos no contemplados hasta entonces. De modo que se interesa especialmente por esta corriente y la interpreta como una versión más sofisticada de la posición idealista americana, según la cual, la cultura es un conjunto de representaciones mentales que inciden directamente sobre cada una de las acciones humanas; otorgando, a su vez, sentido a los distintos acontecimientos, tanto si son individuales como si son colectivos. En este sentido el estructuralismo francés en su exposición más ortodoxa de Lévi-Straus presentaba el significado como el elemento más esencial de un objeto cultural, frente a la utilidad o la práctica de los evolucionistas, y además consideraba a la simbolización como la capacidad o facultad específica de los hombres, el rasgo básico de la humanización. Estas ideas, como es bien conocido, supusieron en su momento una separación teórica entre marxismo y estructuralismo que muchos intelectuales más tarde, no sólo antropólogos, trataron de minimizar y, en algunos casos incluso casos, armonizar. También cabe introducir a Marshall Sahlins en este grupo a partir del año 76, momento en el cual su trabajo se centra de modo recurrente en producir una historia estructuralista y una comprensión cultural de la economía.³³¹

3.3 Nueva topología cultural. Insuficiencias y nuevas propuestas.

Más allá de las demarcaciones clásicas.

La novedad en el tratamiento de la cultura proviene de lo que se ha llamado "el giro antiesencialista". El origen de esta nueva ruptura a la hora de configurar un marco teórico para el estudio de la cultura ha estado directamente relacionado, según nuestro parecer, con el trabajo de Eric Wolf, entre otros. En un artículo publicado en 1980, al abordar la realidad del pensamiento y la práctica antropológica, puso de manifiesto la escisión existente entre el materialismo y el mentalismo, al tiempo que, haciendo alusión a las múltiples divisiones de la antropología en especialidades, se abría de nuevo el debate en

³³¹ Sobre este asunto comentado merece la pena resaltarse la compilación de trabajos llevado a cabo por Maurice Bloch en 1975 en plena polémica entre los análisis marxistas y la antropología social. Esta compilación se publicó en la editorial Anagrama, empresa editorial que tanto ha hecho por la formación y extensión de la antropología social en España. Ver: BLOCH, M. (comp.) (1977): *Análisis marxistas y antropología social*. Anagrama, Barcelona

torno al viejo concepto de cultura. Wolf, al contrario de lo que se ha dicho, nunca ha dudado del vigor de la disciplina. Al contrario, esta presencia de nuevas especialidades así parecía atestiguarlo. Pero no fue entendido del todo, generó dudas y ante las presiones recibidas se sintió en la necesidad de abordar el problema de nuevo con un mayor rigor. El resultado de este nuevo intento por profundizar en la historia del concepto fue el artículo titulado *La cultura: ¿panacea o problema?*, que supone, a nuestro juicio, la puerta de salida del laberinto y un avance para abordar problemas sociales nuevos, desconocidos hasta entonces, como la globalización o los movimientos políticos indigenistas desde la antropología.

Fruto de este reencuentro con el concepto, la primera consideración relevante consiste en entender la cultura, no como un punto de llegada que se consigue al final del proceso etnográfico al cual todos los antropólogos aspiran, y que se plasma en una descripción etnográfica. Por el contrario, la cultura es percibida, en principio como el punto de partida de la investigación, y esta posición es su verdadera utilidad. Denota, por tanto, el inicio del camino a recorrer, y esboza el extenso horizonte que se vislumbra. Es, en este sentido en el que hay que entender esta idea de Wolf de que el concepto de cultura no es, para la antropología, ninguna panacea.

Propuesto entonces como punto de partida de los elementos que constituyen a las sociedades, como anticiparon Parsons y Geertz, conviene saber que su valor es metodológico, ya que consiste en buscar "las conexiones". Podríamos llamar a este giro cultural también la propuesta de una "teoría conexionista de la cultura", tomando prestado el término de la psicología. Ahora bien, la cultura ya no es una panacea, usarla en este sentido está cargado de dificultades que se multiplican a medida que los cambios en las distintas sociedades se van acelerando. Al aumentar significativamente el número de relaciones sociales, las formas de intercambio social, las posibilidades de movimiento de grupos humanos de un lugar alejado a otro en breve espacio de tiempo, al mundializarse el turismo, al transformarse las formas de comunicación, y el intervencionismo estatal las conexiones de las sociedades se tornan aún más complejas y, así se configuran las formas culturales que de ellas emanan. El propio Wolf lo reconoce con estas palabras cuando afirma que:

"Esto lleva mucho trabajo y muchos quebraderos de cabeza descubrir cuáles son las conexiones o incluso si existen. El concepto de cultura puede hacernos un buen servicio a nuestra investigación"³³²

Como vemos el antropólogo americano admite la importancia metodológica del término cultura, pero restringe sus posibilidades explicativas exclusivas. Ante esta realidad es necesario combinar la investigación culturalista de larga tradición antropológica americana con otros enfoques, bien sean de tipo comparativo, materialista, económico o de carácter histórico. Los antropólogos clásicos de comunidad se han esforzado, con resultados desiguales, por organizar de un modo coherente y delimitado lo que Julian Steward considera como las características primarias de una cultura, es decir, aquellas directamente vinculadas y dependientes de su ecología con las características secundarias, no ancladas en la realidad ecológica y relacionadas, sobre todo, con el sentido y el significado de la acción humana.

Los estudios comparativos cuando se desarrollan en la práctica antropológica también toman este modo de hacer antropología. Era considerado lugar común la idea de que las microsociedades, objeto principal de la ciencia antropológica, se habían desarrollado a espaldas de las relaciones históricas. Por tal motivo, los cambios se remitían, cuando existían de una forma perceptible, a causas y procesos endógenos. Se percibían como distintivos, separados y aislados.

De este modo se entendían, como el propio Wolf comenta, como si fueran distintivas, separadas, delimitadas y aisladas: un pueblo, una sociedad, una cultura.³³³ El propio investigador se ha encargado de demostrar que esta idea es falsa en su obra *Europa y la gente sin historia*, obra que sirve de modelo para analizar los modernos fenómenos de globalización y los posteriores procesos de cambios culturales acaecidos en las regiones consideradas de refugio. Continuando con la misma idea desarrollada en la obra mencionada Wolf defiende que la mayoría de las comunidades o entidades sociales que son del interés del antropólogo deben su desarrollo a los procesos que se originan en el exterior, lejos de su alcance y, en la mayoría de los casos de su control, y que deben su

³³² WOLF, E. (2004): "La cultura, ¿panacea o problema? en: MORENO, P. (2004): *Entre las gracias y el molino satánico*. UNED, Madrid, pág.28.

³³³ Ver: WOLF, E. (2004): Opus cit. pp. 27-39

particularidad y su peculiaridad a su participación en estos procesos y en su afectación. De modo que cada sociedad reacciona, asimila o rechaza estos procesos y así es como constituye su propia identidad. O expresado de un modo más conceptual, a juicio de Wolf y de Raoul Naroll las unidades culturales, las "cult-unidades" no precedieron la expansión del comercio y del capitalismo, sino que surgieron y se diferenciaron en el curso del proceso mismo. En este sentido se deja sentir la intuición inicial de los difusionistas clásicos, no tanto en sus resultados, como en el análisis del que parten al considerar la integración cultural como un problema a resolver, y no tomarlo como algo dado y admitido como presupuesto. Y aquí se encuentra la clave del interés de la propuesta antropológica de Wolf, puesto que trata de ofrecer el modo de conocer cómo se relaciona la gente entre sí de forma ecológica, económica, social, política e ideológicamente, como si fuera un producto total. En este sentido la cultura deja de ser problema y se convierte en panacea metodológica. La paradoja de la integridad cultural se desvanece y estas unidades son sustituidas por campos de relaciones en cuyo interior las series culturales se agrupan y se desmantelan. Ahora bien, una vez que el funcionalismo como modo de análisis ha sido puesto en entredicho, queda fijar el modo cómo se analiza esta nueva interpretación de la cultura como red de relaciones, en la cual la construcción, la reconstrucción y la destrucción son fenómenos que se suceden con toda normalidad pero dentro de campos históricos y sociales más amplios cuasi universales y nunca sólo locales. En este sentido los procesos de cambios sociales y culturales han de ser interpretados dentro de un haz de relaciones exógenas a la comunidad y no tanto como resultado de los procesos exclusivamente endógenos. Este modo de análisis de las realidades sociales parte de una visión más compleja de lo que la cultura es y de su modo de estudiarla, que puede considerarse como "historia cultural". Centran su interés en los efectos de la penetración del capitalismo, del mercado y el conjunto de los valores que lo acompañan en las distintas comunidades, pero afirman al mismo tiempo que la formación de estas comunidades ahora afectadas está relacionada con una historia más extensa de relaciones. Tratar de describir, por tanto, su cultura es considerar a las comunidades locales como productos de varios siglos de procesos globales. De tal forma que el sujeto antropológico que etnográficamente tratan de describir los científicos sociales se encuentra en la intersección de las relaciones e interacciones locales y de los grandes procesos de formación de imperios y estados. O dicho de un modo más conciso, el sujeto

antropológico se encuentra formado por la intersección de historias locales con historias globales.

*"Dicho en otras palabras, ni las sociedades ni las culturas deberían darse por supuestos como si estuvieran configuradas por una esencia interna, una organización fundamental o un plan magistral, sino que los seres culturales y las series de series están continuamente en construcción, reconstrucción y reconstrucción bajo el impacto de múltiples procesos que afectan a varios campos de conexiones sociales y culturales"*³³⁴

Además estos procesos incluyen relaciones con otros elementos como son el pensamiento, la comunicación, el turismo y, sobre todo la representación que afecta sobre todo a las llamadas comunidades indígenas, que, como dice Stuart Hall, entran en la globalización a través de la representación, y plantean un reto analítico en relación a cuestiones vinculadas a esta representación como es el uso del patrimonio inmaterial, el juego de las identidades y la autenticidad de sus tradiciones.

Nuestra investigación a partir de ahora, influida por este giro antiesencialista, se enfrenta al campo de la historia, de la memoria y del presente para, tomando la cultura exclusivamente como un punto de partida, ofrecer un análisis comparativo de lo que Wolf llama "la cultura de la realidad" formada por todas aquellas acciones prácticas como la organización vital y productiva del espacio natural, los procesos productivos agrícolas y ganaderos y la gestión de los espacios comunes entre comunidades castellanas y andinas. Al mismo tiempo analizamos la otra perspectiva del análisis que señala el antropólogo americano y que describe como "la cultura de los valores". A saber, las acciones que se producen en los tiempos que no son rutinarios sino festivos y que están vinculados directamente con el mundo simbólico. El análisis de la cultura, por tanto, supone la indagación de las conexiones que tanto la cultura de la realidad como la cultura de los valores tiene con la historia, con la economía, con la religión, con los símbolos y cómo a través de esta relación se han institucionalizado códigos e interpretaciones. Es lo que Wolf llama "la construcción de ideologías". Cualquier modificación de estos códigos institucionalizados supone un cambio en la ideología, y por lo tanto, un cambio sociocultural.

³³⁴ WOLF, E. (2004): Opus cit. pág. 32.

Es indudable que la realidad social ha determinado, de un modo u otro, la configuración de formas nuevas de entender la cultura. Se enfatizan más en su comprensión aspectos que antes habían pasado desapercibidos para muchos antropólogos, como su historicidad y los multifactores y la complejidad del proceso. Así como también se concede interés a las imbricaciones con las relaciones de poder, y a la producción de subjetividades, y, en la misma medida, a la negociación simbólica entre las distintas identidades.³³⁵

Varias son las consecuencias de este proceso, en primer lugar la cultura se encuentra sometida a una pérdida de sus ropajes de naturalidad, y, por lo tanto, se enfatiza su condición de recurso, que, en forma de patrimonio de los distintos grupos sociales que tratan, mediante negociación simbólica de colocarse en la mejor posición posible en un mundo muy interconectado e intensamente globalizado.

Y, como consecuencia, desde luego repercute de un modo definitivo en la forma de abordar y de entender los cambios culturales. Si asumimos la premisa de que los espacios de conexión social han estado siempre, como expresa Wolf, de un modo otro, con mayor intensidad o menos, jerárquicamente interconectados, en vez de naturalmente desconectados, entonces el cambio cultural no se convierte meramente en una cuestión de contacto y articulación cultural, sino que implica también la reformulación de la diferencia y la alteridad a través de la interacción.

³³⁵ Para las nuevas formas de entender la cultura ver: RESTREPO, E. (1996): "Teoría social, antropología y desarrollo: A propósito de las narrativas y gráficos de Arturo Escobar" en: **Boletín de Antropología**, Vol. 20, nº 37. pp. 307-326.

Capítulo cuarto: La dinámica cultural.

4.1 El cambio cultural.

Dimensión temporal de sociedades y culturas.

Es un hecho incuestionable que las sociedades han cambiado a lo largo del tiempo; restos arqueológicos, documentos variados y múltiples testimonios certifican tal afirmación. Sin embargo no es asunto sencillo describir cómo han cambiado, cuándo, de qué manera y con qué intensidad. Tal vez por esto algunas corrientes del pensamiento antropológico han considerado más importante indagar en la estructura y función de las distintas instituciones sociales que estudiar sus procesos.

Últimamente se ha producido un significativo giro sobre esta cuestión. Es tan relevante el cambio en los últimos tiempos que esta realidad se ha convertido en una cuestión central en la antropología. ¿Cómo varían las sociedades humanas a través del espacio y del tiempo? ¿Cambian todas las sociedades de la misma forma? ¿Se puede establecer un patrón de cambio universal? ¿Es posible predecir el cambio en alguna medida? ¿Son comparables los procesos de cambio de sociedades culturalmente diferentes? ¿Qué elementos motivan el cambio?

En gran medida estas cuestiones chocan con la disposición de cada cultura a representarse a sí misma bajo las condiciones de especificidad, de unicidad. Se hace valer así en la interacción con las demás, a través de su diferencia, con sus normas e instituciones propias, con sus tecnologías y sus propios valores culturales. Sin embargo este relativismo tan extendido en el ámbito antropológico, debe coexistir aunque sea de forma dialéctica o analítica, con el esfuerzo por identificar y explicar los modelos manifiestamente interculturales en el desarrollo de las sociedades humanas.

La mayor parte de los elementos que forman parte de la cultura de un individuo o de una colectividad no sólo se aprenden o se asimilan en un momento dado, sino que están sometidos al tiempo. Puede ocurrir, por tanto, que se olviden, que se pierdan, que simplemente se modifiquen o que asuman un significado completamente nuevo a través del paso del tiempo. El proceso natural de cambio en los fenómenos culturales pone claramente de manifiesto la sustantiva diferencia entre los llamados "memes" culturales y

los genes biológicos. Estos últimos una vez fijados no se modifican, no se alteran en su desarrollo, sin embargo aquellos están sometidos a variaciones constantes.³³⁶ Este aspecto es lo que convierte a la cultura humana, desde nuestro punto de vista, en un elemento susceptible de variadas interpretaciones.

Investigar los procesos de cambio desde un punto de vista antropológico implica, de forma necesaria, resolver la dicotomía histórica entre “la estática social” y “la dinámica social”, así como también implica acogerse a una teoría de la cultura, que articule, de un modo satisfactorio la relación entre “el cambio social” y “el cambio cultural”.

Respecto a la primera dualidad planteada, la propia evolución y transformación de la idea de cultura, tal y como ha sido expuesta previamente resuelve el problema. La cultura entendida como un conjunto de estructuras ha incitado a estudios de carácter sincrónico que tuvieron una importante razón de ser en un contexto colonial. Durante años, a través de los distintos trabajos de campo, se fue configurando una idea que llamamos “esencialista” de las formas culturales que resultaba reforzada, a su vez, con el establecimiento de la misma dentro de una limitada territorialidad.

Más lábil ha sido, sin duda, la consideración de la cultura como un destacado conjunto de funciones que las formas de vida, las prácticas y las ideas y valores institucionalizados llevan a cabo dentro de un grupo humano. El funcionalismo ha contado, desde su formación con esta doble vertiente. Por un lado, ha descrito los modos de funcionamiento, pero, por otro, ha contado también con la posibilidad de su transformación, y su evolución posterior. Esta forma funcional de entender y de interpretar la sociedad tuvo su continuidad a través de los conocidos modelos de sistemas o teorías sistémicas, según los cuales, la cultura es interpretada como un sistema más dentro de otro conjunto de sistemas que interaccionan.

También, como hemos descrito, la cultura se ha visto determinada por la influencia de esta corriente, de tal modo que segmentos cualitativamente distintos de la sociedad, como la economía, la política, la ideología o la cultura pueden aprehenderse aisladamente y ser

³³⁶ Es necesario dejar constancia, al menos, de algunas interpretaciones contemporáneas que precisan y acotan esta afirmación dando a algunos genes del organismo un sentido lábil del que tradicionalmente carecían.

Ver: RAMIREZ, A. (2009): *Evolución y complejidad*. Ramón Areces. Madrid.

PÉREZ, R. (comp.) (2002): *Antropología y complejidad*. Gedisa, Barcelona.

tratados de una forma independiente, sin olvidar, desde luego su pertenencia al sistema.³³⁷

Hemos considerado que los grupos humanos estudiados eran sistemas integrados de forma cambiante en otros sistemas con los que interactúan. En cada uno de los sistemas existen distintas parcelas de realidad, y a su vez, parcelas de análisis, que van desde la economía hasta la sociedad, pasando por el parentesco o el mundo simbólico. En este trabajo vamos a centrarnos, sobre todo, en el estudio del cambio cultural o la modificación que se ha producido de ideas, valores y significados dentro del sistema en el que estos conceptos se desarrollan. Para ello es necesario contemplar esta realidad en la perspectiva del tiempo, y mantener, para comparar, un mínimo de identidad que se sitúa al margen de todo cambio. De esta forma, en el proceso de cambio cultural aparecen tres elementos; En primer lugar la diferencia entre lo anterior y lo posterior. Para que podemos hablar de cambio, el estado actual tiene que ser en algún elemento distinto del anterior. En segundo lugar estos cambios han de producirse en un intervalo de tiempo; y en último lugar, este hecho debe de haberse producido entre aspectos concretos del mismo sistema.

La dificultad cuando tratamos sobre los procesos sociales desde un punto de vista dinámico aparece cuando tratamos de analizar, interpretar y comprender el proceso. Es un fenómeno que no se puede estudiar por sí mismo, no podemos congelar una acción social y estudiar cómo cambia. Nuestro objeto de estudio necesita constantemente referentes tanto de carácter espacial como temporal. En nuestro trabajo de campo por tierras de Sayago han sido muy frecuentes las expresiones de los informantes que aluden a este cambio: "*antes se hacía de otra forma*", "*antes se hacía esto pero ahora ya no se hace*"; "*antes las cosas eran muy distintas, los vecinos hablaban más entre ellos y se hacía mucha fiesta, pero ahora no se hace nada*", etc. El estudio del cambio, en su vertiente social y cultural tiene que atender a las situaciones de contacto entre distintos modos de vida, el del pasado y el de hoy, e incluso la tendencia hacia el mañana. O bien, el de aquí, y el de allá; culturas que se esparcen en un espacio claramente translocal, de modo que esta condición es la que propiamente estimula los procesos de cambio. No resulta en absoluto ajeno a un estudio sobre el cambio la constatación del desasosiego, la incertidumbre o la tensión humana ante las modificaciones y desapariciones, así como

³³⁷ Ver: SZTOMPKA, P. (2002): *Sociología del cambio social*. Universidad Alianza Textos, Madrid.

tampoco puede resultar ajeno en absoluto hacer presentes los canales de adaptación y de respuesta ante las novedades. Estos dos aspectos son los que convierten al estudio del cambio en algo antropológicamente muy relevante. La seguridad de ánimo que nos otorga el marco cultural que nos acompaña se ve alterada, sobreviene la tensión y aparecen los mecanismos nuevamente culturales de reafirmación. Por este motivo ha estado desde el comienzo del estudio científico de las sociedades humanas en el centro del debate cognoscitivo.³³⁸

De todos modos no es lo mismo elaborar una descripción de una realidad que explicar las causas que la han generado, así como plantearse la dirección y el sentido del proceso. No es tarea sencilla por la enorme variabilidad de las sociedades humanas. Algunas son flexibles, y de escala pequeña, y otras son grandes, altamente estructuradas y muy rígidas, e incluso algunas se encuentran entre ambos modelos. La historia de la antropología está llena de ejemplos descriptivos de cambios culturales. Algunos muy meritorios de autores españoles como es el caso del ejemplo propuesto por el profesor Carmelo Lisón en relación a Belmonte de los Caballeros, seudónimo de La Puebla de Alfindén.³³⁹

En muchos de ellos también aparecen intentos por elaborar un sistema de causas que expliquen tales cambios. Para ello es importante conocer la inserción de las fuerzas apropiadas que intervengan, así como su observación y valoración posterior.³⁴⁰

El cambio cultural supone la pérdida o modificación de unos referentes, un periodo de transición, de naufragio o de hibridación para concluir con la definitiva asunción de otros modos de vida y de pensamiento nuevos. Según cada una de las circunstancias en las que el cambio se produzca, los referentes perdidos pueden ser ideas o valores; en otros casos

³³⁸ Ver: SEGUÉL, G. A. (2004): "El cambio como dispositivo de complejidad" en: **Papeles del CEIC**, Nº 4, Centro de Estudios sobre la Identidad colectiva, Universidad del País Vasco.

³³⁹ Ver: LISÓN, C. (1978): "Aspectos de cambio sociocultural en una comunidad rural" en: VV.AA. (1978): *Homenaje a Julio Caro Baroja*. Centro de investigaciones sociológicas, Madrid, pp. 685-698.

³⁴⁰ Son numerosísimas las teorías sobre el cambio cultural en la ciencia antropológica, y no se pretende en este trabajo dar cabida a todas ellas, por eso hemos optado por presentar aquellas que nos han parecido más operativas y más aplicables al posterior análisis de campo. Algunos autores engloban las explicaciones sobre el cambio cultural en una teoría más amplia que denominan teoría sobre la evolución cultural como es el caso de Leslie White o Julian Steward.

cosmovisiones, costumbres, normas, reglas de parentesco o bien preceptos legales. El proceso que se describe como cambio cultural no es repentino, es prolongado en el tiempo. Afecta, en la mayoría de los casos a varias generaciones y se ve influido por múltiples causas. La lentitud del proceso conlleva la existencia de varios modelos culturales que conviven juntos, en las mismas circunstancias, a veces de forma armoniosa, y otras veces, de forma conflictiva.

Es posible que en la mayor parte de los casos el cambio cultural se encuentre unido a prácticas inusuales, elementos externos, o simplemente la falta de uso que deriva en el olvido. Desde hace algunos años los conocimientos sobre la estructura y el funcionamiento de la memoria humana han clarificado algunos aspectos que afectan a los procesos de cambio cultural. Parece demostrado actualmente que cuando olvidamos algo el correspondiente esquema de conexiones neuronales ha desaparecido, o bien ha sido sustituido por otro diferente. Cuando una memoria humana desaparece se pierden con ella numerosos rasgos de su forma de vida, favoreciendo así la dinámica en la cultura, y la modificación de la tradición. Cada individuo como miembro de la cultura humana aprende cada día cosas nuevas. Asimilamos, rechazamos u olvidamos también diariamente algún "meme" nuevo. Del mismo modo ocurre dentro de un grupo social, si bien, existe una fuerza conservadora muy poderosa en los grupos humanos que minimiza en gran medida la constante novedad aportada por los individuos. De hecho los rituales y mitos son rasgos culturales cuya función, entre otras es la de mantener firme y sólido el acervo cultural del grupo. A pesar de esto, la dinámica cultural, es un hecho indiscutible. La antropología como ciencia que estudia la conducta y el comportamiento humano ha percibido de forma muy diferente desde sus orígenes este rasgo fundamental. En algunos momentos históricos la ciencia antropológica ha pretendido congelar el conjunto de ideas y de valores fruto del pensamiento humano y ha querido poner de manifiesto su funcionalidad fuera del tiempo. En cambio en otros momentos, aún contando con su carácter dinámico se ha pretendido aislarlas del tiempo para exponer su estructura interna y universal. En el momento presente la experiencia y percepción del cambio es especialmente significativa. Desde los años 70 aproximadamente las sociedades agrícolas y ganaderas dejan de serlo esencialmente, las sociedades mineras están en proceso de extinción, las sociedades indígenas se internacionalizan, el socialismo de corte soviético se colapsa, se intensifican

las comunicaciones globales y el turismo traslada rasgos culturales de un lado para otro del mundo difundiendo y universalizando al mismo tiempo.³⁴¹

4.2 Antropología y cambio cultural.

La antropología, a través de sus distintos métodos se ha ocupado de explicar y de documentar los distintos procesos que las sociedades humanas llevan a cabo. Tradicionalmente no se ha hecho de un modo homogéneo, sino que ha estado influido por las distintas escalas que van, desde el ámbito más local, hasta estudios que presentan un carácter más macroscópico, guiados, sin duda, por visiones evolucionistas o difusionistas de la cultura.

Cada forma teórica de interpretar las formas culturales presenta una tendencia a explicar el cambio cultural, con lo cual un análisis completo supondría volver a hacer un repaso de la herencia acumulada. Pero, de un modo práctico, etnográfico, el interés por los procesos de cambio cultural ha estado relacionado con lo que conocemos bajo el nombre de "aculturación".³⁴² Los distintos estudios llevados a cabo, sobre todo en la tradición norteamericana, y que han quedado plasmados en el conocido *Memorando on Acculturation Studies*, siguen dos tendencias fundamentales.

La primera de ellas centra su interés en los procesos psico-culturales del fenómeno aculturativo. Se centra sobre todo en el análisis del cambio como una cuestión que ocurre dentro de cada uno de los individuos. Supone la modificación de un conjunto de elementos cognitivos que tienen que ver con los valores, el sentido o la significación que el sujeto posee del entorno en el que vive. De modo que ha de analizarse individualmente.

³⁴¹ "Nunca antes habían cambiando tanto las cosas ni tan rápido para una parte tan grande de la humanidad. Todo está afectado por este fenómeno, el arte, la ciencia, la religión, la moralidad, la política, la economía, la vida familiar, incluso los aspectos más íntimos de nuestras vidas, la cultura en general." en: LENSKI, E. y LENSKI, J. (1974): *Human societies*. Mac Graw Hill, Nueva York, pág 3.

³⁴² En relación a este asunto hay que señalar que uno de los elementos más novedosos del pensamiento antropológico de José María Arguedas que nos servirá más adelante de referencia es la discusión que acomete del término "aculturación" para describir la situación del contacto cultural y su posterior transformación bajo el concepto de "transculturación".

Esta forma de enfocar el proceso de cambio cultural enlaza con la conocida escuela antropológica de cultura y personalidad.

La otra importante tendencia establece su foco de prioridad en cómo los factores sociológicos actúan modificando pautas y patrones de pensamiento y de conducta adquiridos. Bajo esta perspectiva resultan significativos los cambios producidos en la estructura social, en los sistemas productivos, así como en los sistemas simbólicos. Cambian entonces los sistemas formales y estructurales en los cuales cada individuo se encuentra socializado, provocando a través de esta urdimbre la transformación de elementos cognitivos y valorativos.

No todos los antropólogos se han ocupado por igual del cambio cultural. Durante un tiempo largo, a pesar del conocimiento de que las sociedades cambian constantemente se mantuvo la ilusión de poder representar unos modelos de colectividades en interacción estáticas, bajo la pretensión de que esta descripción gozaba de un completo poder explicativo.

Estos antropólogos que han mantenido esta visión y sus teorías no tienen cabida en un trabajo como este que mantiene el análisis de la cultura en su vertiente más dinámica como eje vertebrador del mismo. En concreto hemos completado las teorías simbólicas sobre la cultura con un análisis más dinámico de la misma como es el que lleva a cabo Eric Wolf y su escuela para adentrarnos a continuación en una de las visiones etnográficas sobre el cambio cultural más desconocidas y estimulantes para la antropología hispánica como es la de José María Arguedas. En su obra se percibe el diálogo constante entre las dos visiones más relevantes en las últimas décadas como son la teoría de la modernización y los llamados estudios procesuales sobre la dinámica cultural. Los dos enfoques prestan atención a lo mismo, pero su interpretación es distinta. Se ocupan del paso de una sociedad rural tradicional a otra forma social con características distintas, así como también tratan de la inserción de los modos de producción tradicionales en el capitalismo y de los cambios que de este proceso provoca en un nivel local.

A continuación, por tanto, ofreceremos un panorama crítico de las dos corrientes, para centrarnos ya, en la segunda y tercera parte del trabajo en los procesos de cambio en las sociedades castellanas y andinas.

4.2.1 Estudios sobre el cambio cultural: Los estudios de la modernización.

Estos estudios llamados de la modernización se basan en modelos de equilibrio y son compartidos por corrientes funcionalistas, estructuralistas y culturalistas. Desde el punto de vista cultural el paso o proceso descrito como "modernización" tiene sentido exclusivamente en relación con el conjunto de elementos descritos bajo el concepto de "tradición". Este término agrupa a todos aquellos rasgos que desaparecen o quedan marginados con el cambio producido configurando entonces meras supervivencias.

El estudio más representativo de esta corriente es el de Rogers y Svenning.³⁴³ En este trabajo se define la modernización como el proceso por cuyo conducto pasan los individuos de una forma de vida tradicional a otra más compleja, tecnológicamente adelantada y rápidamente cambiante. Este modo de interpretar el cambio como modernización está relacionado directamente con la idea de desarrollo, con la consiguiente carga ideológica y etnocéntrica que posee el citado término. Rogers alude, en su explicación del proceso, a las transformaciones que se producen desde el punto de vista individual y menciona la existencia de un conjunto de rasgos esenciales que aparecen de modo recurrente en las explicaciones que parten del principio modernizador citado.

En primer lugar las comunidades son tratadas y representadas como entidades cerradas y relativamente aisladas en la mayor parte de sus necesidades. Es esta condición la que les habría permitido mantener viejas costumbres y tradiciones, uniendo de este modo aislamiento y falta de contacto externo con el mantenimiento de la tradición. Establecen por tanto una correlación entre el pretendido grado de aislamiento y la conservación de rasgos tradicionales. Sorprende inicialmente la ambigüedad con la que los teóricos de la modernización utilizan algunos conceptos claves en su modelo explicativo como son, por ejemplo, la idea de aislamiento, de autosuficiencia o la idea de tradición. De este modo el fin de la sociedad tradicional acontece en el momento en el que se inicia una apertura hacia el exterior acabando así con el continuado aislamiento.

En segundo lugar se considera también un rasgo reiterado en esta postura la afirmación de la autosuficiencia económica. Esta viene determinada por la estrecha adaptación al medio a través de una tecnología que se ha transmitido de generación en generación sin la

³⁴³ ROGERS, E. M. y SVENNING, L. (1973): *La modernización entre los campesinos*. Fondo de cultura económica, México.

significativa creación de innovaciones. Estas formas de adaptación tan estrechas con el medio generan estilos de vida característicos y claramente definidos, como el modo de vida pastoril, agrícola o pesquero, entre otros. Estos han de ser durante un periodo significativo de tiempo el objeto de estudio de los antropólogos, tal y como se percibe en las siguientes palabras de J. Aceves.

*"Hasta hace poco El Pinar y otros pueblos como él no fueron más que pequeños y cerrados mundos en los que existía una sola forma de comportamiento y de concebir el mundo y la vida. En realidad, todos los planes de desarrollo rural no han hecho más que ir pisándole los talones a un fenómeno general de apertura de la sociedad rural, donde el campesino se ha visto atrapado entre las viejas y nuevas formas"*³⁴⁴

Fruto de la modernización resulta la pérdida de esta autosuficiencia debido, según estos autores, a la mecanización de los trabajos agrícolas. Esta visión encuentra su especial caldo de cultivo en la transformación de la tecnología agrícola que se produce en España a partir de los años 60.

Junto a los rasgos mencionados los estudios de la modernización han considerado también que la sociedad rural presenta una autosuficiencia social que se desintegra a partir de la llamada crisis de la sociedad tradicional. Esto supone la disminución del grado de endogamia, el aumento del contacto con otros colectivos sociales urbanos a través de la emigración, la inserción cada vez mayor del Estado en las cuestiones internas, así como el debilitamiento o transformación de los procesos de integración local como romerías, fiestas o rituales de otro tipo.³⁴⁵

En último lugar cabe señalar cómo los teóricos de la modernización atribuyen a la sociedad rural tradicional la posesión de una cultura específica esencializada que se considera fruto de los distintos modos de vida. Cualquier alteración de estos supone la

³⁴⁴ ACEVES, J. (1973): *Cambio social en un pueblo de España*. Barral, Barcelona, pág. 175.

³⁴⁵ Estas cuestiones han sido tratadas, como es lógico, de un modo detallado por los teóricos de la modernización. Destacan entre ellos los siguientes estudios: BRANDES, S. (1978): "El impacto de la emigración en una aldea de los montes de Castilla" en: ACEVES, J. y DOUGLAS, W. (Eds.)(1978): *Los aspectos cambiantes de la España Rural*. Seix Barral, Barcelona, pp. 31-58.

O de un modo más teórico: SOLE, C. (1976): *Modernización: un análisis sociológico*. Península, Barcelona.

paulatina eliminación del sistema cultural específico. Los teóricos que vinculan el cambio social y cultural a los procesos de modernización consideran que a través del tiempo se impondrá una constante uniformización de las costumbres que conllevará, sin duda, la extinción de las tradicionales diferencias.

En alguna medida resulta interesante todo este conjunto de rasgos dualistas, pero consideramos que no responden del todo a la realidad. Los procesos de cambio ocurridos en las últimas décadas no corroboran esta transformación dualista, más bien, ofrecen una visión más compleja del proceso, según la cual conviene proponer la idea de una cierta hibridación entre rasgos considerados tradicionales y los modernos, así como también a una revitalización de elementos tradicionales con otro sentido distinto al mantenido inicialmente. Por tal motivo, nos interesan, en esta parte del trabajo las críticas sobre este modelo, para poder profundizar un poco más extensamente en el marco procesual, que consideramos más apropiado.

La primera de las críticas sobre este modelo va dirigida directamente a punto de partida del mismo. Responde en gran medida a planteamientos dirigidos desde entornos urbanos que determinan desde esta perspectiva la concepción de los distintos valores como valores de progreso y desarrollo o de tradición. Tienden a olvidar que los procesos de cambio acaecidos en los entornos rurales en la década de los años sesenta aparecieron también en las ciudades y no se han valorado suficientemente los comportamientos tradicionales que perviven en los entornos urbanos.³⁴⁶ Así mismo atribuyen exclusivamente a la categoría de "tradición" el valor de ser el elemento definidor de la comunidad. De este modo, la mayor parte de los estudios de este tipo consideran que todo lo que se remonta a un tiempo pasado es representativo de la tradición, y, por lo tanto, valioso.

Como hemos visto el cambio es identificado exclusivamente con modernización, y esta se analiza de forma particular en cada caso provocada por circunstancias puntuales y factores diferentes según sea el lugar analizado. Así, por ejemplo, se tratará en algunos

³⁴⁶ *"Los rasgos que caracterizan lo tradicional nunca parecen encontrarse en el contexto de las ciudades o, por lo menos, éstas nunca han servido para caracterizar al conjunto de la sociedad tradicional: el estilo de vida de los pueblos y de las pequeñas comunidades siempre resulta tradicional si se compara con el de las ciudades, dotadas de un mayor índice de despersonalización y de individualismo en las relaciones sociales."* En: COMAS, D. y CONTRERAS, J. (1990): "El proceso de cambio social" en: **Agricultura y Sociedad**, nº 55, pp. 1-71.

casos de la emigración, en otros de la mecanización, en otros de la industrialización y así se podrían citar algunos elementos más.

En todo caso, según este análisis, *"las transformaciones operadas no son vistas como procesos dialécticos de interacción y ajuste entre instituciones y grupos sociales de dentro y de fuera de un pueblo o comunidad, sino como un proceso mecánico, en el que el pueblo cambia como resultado de un conjunto de fenómenos impuestos desde fuera y que vienen a desestructurar el orden social secular"*³⁴⁷

A pesar de la importancia que ha tenido en la antropología hispánica este modelo, contiene algunas limitaciones que han de ser claramente superadas.

La más llamativa de las limitaciones, según nuestro criterio, es la que alude a su condición de atemporalidad. No tanto en la comparación que llevan a cabo entre el antes, "la tradición" y el ahora, "el presente modernizado", sino en el modo de entender e interpretar el pasado tradicional como fuera del tiempo. Uno de los aspectos más llamativos del estudio de Arguedas que analizaremos posteriormente se refiere a la clara superación de esta atemporalidad en lo que a las sociedades sayaguesas se refiere. Se ha de partir de la idea de que los cambios y las transformaciones son constantes. Podemos atribuir distinta importancia o gradación a los cambios más cercanos o alejados en el tiempo, podemos considerar más relevantes o menos según el tiempo, más esenciales o más secundarios, más rápidos o más lentos, pero no debemos eliminar del modelo la idea de cambio constante y permanente.

Casi al mismo nivel cabe considerar la limitación de la falta de contextualización o acontextualización, si se nos permite forzar un poco el lenguaje. También es significativa la forma cómo Arguedas aborda, de forma anticipada a su tiempo, esta cuestión.

Esta falta de contexto ha implicado que en los análisis llamados de la modernización no se tuviese en cuenta la articulación de las comunidades globales con los entornos locales, como si de dos mundos completamente separados se tratara. Y esto después de la obra de Eric Wolf no es entendido de este modo. En muchos casos, cuando se ofrece una perspectiva nueva sobre la relación entre lo global y lo local la realidad social y cultural se abre a su vez a nuevas interpretaciones. El caso que describe José María Arguedas en la

³⁴⁷ COMAS, D. y CONTRERAS, J. (1990): Opus cit. pág. 15.

localidad de Bermillo de Sayago sobre la formación de lo que el llama clase social de los señoritos puede ser un ejemplo claramente ilustrativo al respecto. La mirada dirigida exclusivamente al ámbito local puede distorsionar el sentido de la realidad social, que depende de contextos más amplios, más abiertos. En definitiva más globales.

Estas visiones sobre el cambio esconden de un modo velado interpretaciones teleológicas sobre los procesos mismos. Los modelos explicativos sobre las transformaciones sociales y culturales, en muchos casos, consideran casi la modernización de la vida rural y la aparición de nuevos valores de un modo natural, como si se tratara del un desarrollo implícito a la propia sociedad, como si de un "a priori" se tratara que no necesita a su vez de una explicación. Por tal motivo supone una falsación del modelo las sociedades que no han mantenido esta condición "natural" y han roto con el desarrollo teleológico siguiendo otro camino. A su vez, esta condición finalista participa de la circularidad característica a estas formas de interpretar el cambio. Bajo la identificación de modernización con aculturación, consideran que los procesos transformadores se deben a los nuevos valores distintos asumidos, de un modo u otro, por el grupo social, pero son precisamente estos nuevos valores el objetivo que se ha de conseguir en la linealidad del proceso teleológico. De este modo el nuevo sistema de valores se convierte a la vez en impulso del cambio y en meta del mismo, o dicho de otro modo, causa y efecto del mismo proceso.³⁴⁸

Como consecuencia de estos rasgos criticables aparece un modelo que esencializa a la sociedad y a su cultura a través de su descripción mediante unos términos duales que poseen un fuerte grado de fetichización. Esconden, por tanto, la complejidad de la vida social y de los procesos de transformación. Pero también contienen en su uso elementos de las ideologías dominantes, tal y como exponen Comas d'Argemir y Jesús Contreras a través de estas incisivas cuestiones:

"¿El fin de la sociedad tradicional no es el proceso de penetración del capitalismo en el mundo agrario? ¿No indica la modernización los mecanismos más contemporáneos de tal penetración? ¿No es la aculturación el proceso de integración ideológica que los

³⁴⁸ Son numerosos los análisis y las críticas a estos modelos. Destaca a nuestro juicio el llevado a cabo por: ÁLVAREZ, J. TEIRA, D. y BONILLA, J. (2005): *Filosofía de las Ciencias Sociales*. UNED, Madrid.

*acompañar? ¿No consigue la aculturación que el campesino sea un productor más racional, que sea un consumidor que emigre, que se proletarice, que se mecanice...?*³⁴⁹

4.2.2 Las visiones contemporáneas de la cultura. Modelos procesuales.

Esta diferente perspectiva considera, en principio, que el cambio social y cultural es el resultado de una amalgama de causas que van desde lo ecológico, hasta lo económico y político. Estas causas no se encuentran exclusivamente en el medio local, sino que son fruto de las transformaciones en una escala superior. La sociedad, por tanto, tanto en su relación local como en otra dimensión superior siempre está en proceso, si bien, éste no es uniforme y puede acelerarse o ralentizarse, así como también puede aparecer a los ojos del observador como repentino y puntual.

Este modelo exige, al menos en teoría, la toma en consideración de elementos ecológicos, sistemas de valores y creencias, formas de tenencia de la tierra, modelos productivos, análisis detallados de la estructura social, así como también aspectos políticos e ideológicos. Es decir, una visión social más holista y determinada, no por la modernización, sino por algo más concreto como es la presencia del capitalismo y su omnipresente interés por el beneficio. La pregunta ahora ha cambiado de temática, no se trata de resolver la cuestión sobre cómo un grupo humano toma el camino de la modernización, sino de cómo esta sociedad se inserta, reacciona y se transforma al entrar en contacto con un sistema económico global. De este modo resulta de especial interés la relación entre las áreas centrales de la creada economía-mundo y las áreas periféricas convertidas en lugares o regiones de refugio siguiendo la terminología de Aguirre Beltrán y que analizaremos más adelante.³⁵⁰ Por eso no tiene sentido alguno la condición de ahistoricidad que algunos autores teóricos de la modernización han usado en sus análisis de comunidades.

³⁴⁹ COMAS, D. y CONTRERAS, J. (1990): Opus cit, pág. 19.

³⁵⁰ Estas visiones procesuales del cambio cultural utilizan en gran medida los presupuestos de Wallerstein y otros teóricos de la llamada economía-mundo.

Ver: WALLERSTEIN, I. (1979): *The capitalist World-economy*. Cambridge University Press, Cambridge.

En este contexto aparecen acciones sociales y culturales nuevas que tienen que ver con la idea de habitar un mundo capitalista global, y no sólo un mundo modernizante. Así es como hay que interpretar, según nuestro criterio, las nuevas visiones sobre el poder de la tradición, la experiencia de la hibridación cultural, los fenómenos de transculturación, de comunicación masiva y de resistencia por parte de comunidades rurales tradicionales castellanas, así como también de comunidades indígenas andinas. Elementos, todos ellos, que se encuentran en la base de los procesos actuales de cambio cultural. Podríamos decir, por tanto, que frente a los estudios de la modernización el modelo procesual presenta las siguientes características:

Frente al interés más individual del modelo modernizante que indaga en las cuestiones normativas y de valores que constituyen la personalidad de cada sujeto miembro de un grupo social, los estudios procesuales hacen hincapié en primer lugar en las condiciones materiales, en las relaciones de producción y, a partir de aquí analizan cómo estas forman parte de situaciones globales y cómo responden los distintos sujetos desde un punto de vista cultural a esta relación.

Frente a la postura sincrónica y ahistórica ya comentada, los estudios procesuales incorporan en mayor medida los mecanismos de cambio dentro de un proceso histórico de largo alcance en el cual intervienen de un modo decidido elementos exógenos y que tiene que ver también, de un modo u otro, con alguna fase de desarrollo del sistema económico capitalista. Tal forma de interpretar los procesos de cambio evita el considerar, por ejemplo, que el periodo de estudio y de investigación etnográfica de José María Arguedas en Sayago, o el de Castillo Ardiles en Pisac, fueron el inicio del posterior proceso transformador de la sociedad campesina. Esta idea, no por arraigada deja de ser errónea. Debemos de referirnos, por tanto, a una etapa dentro de un proceso continuado de transformación.

Y, en último lugar, frente a la mera interpretación local de cambio a partir de la conjunción de elementos endógenos, los estudios procesuales se caracterizan por darle una mayor relevancia a aquellos elementos que relacionan a las sociedades de refugio con la sociedad global, generando, por tanto, construcciones culturales que llamamos con el fecundo término de "glocales". En la tercera parte de nuestro trabajo veremos cómo aspectos como la ideología, la política o el turismo forman parte destacada en la formación de estos aspectos de cambio "glocales".

Segunda parte: Cultura y localidades.

Etnografía y cambio cultural en comunidades de refugio de Zamora (Bermillo de Sayago) y de Calca (Pisac).

*"Como la navegación, la jardinería, la política y la poesía, el derecho y la etnografía son oficios de lugar: actúan a la luz del conocimiento local...cualesquiera que sean los puntos en común que existen entre la antropología y la jurisprudencia ambas se hallan igualmente absorbidas por la tarea artesanal de observar principios generales en hechos locales. Como reza un proverbio africano, la sabiduría se revela en un conjunto de hormigas"*³⁵¹

Capítulo 5: Localidades que son refugio.

Una vez establecidos los principios fundamentales del marco de referencia, el siguiente paso consiste en acercarnos a la realidad local de una forma histórica y etnográfica. La cultura emerge en entornos locales y es en este entorno donde la antropología ha topado tradicionalmente con su objeto de estudio. Nuestra intención, por tanto, toma en consideración las palabras de Clifford Geertz arriba expuestas para investigar estos procesos culturales en entornos locales, concretamente en algunas localidades de Sayago, en Zamora y otras del distrito de Pisac y Ccatcca, en Cuzco, Perú. Hemos recopilado y analizado alguno de sus rasgos culturales más significativos, así como el impacto que sobre ellos ejercen los procesos de globalización. Pero ¿por qué estas localidades y no otras?

La inspiración y referencia principal del trabajo que aquí se presenta recae en la obra del antropólogo peruano José María Arguedas, quien ha condicionado con su influencia la localización y el proyecto de esta investigación.

A finales de los años 50, fruto de una estancia investigadora en la comarca de Sayago, el antropólogo peruano escribió una monografía etnográfica comparativa sobre las comunidades de España y del Perú. Este trabajo, pionero en muchos aspectos, y olvidado

³⁵¹ GEERTZ, CL. (2002): *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Paidós, Barcelona, pág.153.

por la mayor parte de los especialistas, asume, como punto de partida la existencia de rasgos culturales similares entre varias localidades a un lado y otro del Atlántico; asume una difusión de elementos culturales entre las dos orillas, al mismo tiempo que da cuenta del inicio de un proceso de cambio social y cultural significativo que afecta a ambas realidades. En el fondo existe en este estudio un intento de repensar de nuevo el papel y significado de la cultura y su papel en los procesos transformadores de las sociedades.

En este capítulo inicial de esta segunda parte nos proponemos presentar y analizar de un modo reflexivo la obra etnológica de Arguedas, tanto la que se ocupa de aspectos antropológicos de las comunidades de Castilla, como aquellos otros estudios en los que investiga algunas comunidades peruanas.

Con la ayuda de su trabajo de campo, de variados materiales etnográficos, así como de la información extraída "in situ" a través de entrevistas con informantes intentaremos ofrecer una visión comparativa de la evolución de algunos elementos culturales a un lado y a otro del Atlántico. Tal y como fue diseñado su trabajo en los años sesenta, así hemos concebido inicialmente el nuestro aproximadamente cuarenta años después, precisamente en el año del centenario de su nacimiento. Allá, a finales de los años 60, Arguedas encuentra importantes rasgos culturales compartidos entre las dos sociedades; también algunas significativas diferencias. Pero, sobre todo, encuentra un proceso de transformación, de emergencia de formas novedosas que puede ser descrito, inicialmente de forma paralela. Expone etnográficamente algunas rupturas transcendentales en la vida de ambas comunidades que pueden ser analizadas de forma serial, mirando a un lado y a otro, y viendo procesos, si no idénticos, cuando menos comparativamente similares. Este planteamiento desarrollado por Arguedas se muestra central en este trabajo, es, para esta segunda parte, su razón de ser y su fuente de inspiración. Vamos, por tanto a exponer el conjunto de estos rasgos compartidos que constituyen lo que hemos llamado "la cultura heredada".

Este marco conformado por el conjunto de rasgos sociales y culturales compartidos permite la inclusión de estos grupos sociales en lo que la antropología mexicana ha descrito como "sociedades o regiones de refugio". Este será nuestro primer rasgo común que convierte en viable, e interesante, antropológicamente hablando, el estudio en paralelo de sus procesos estructurales y dinámicos, con sus semejanzas y con sus diferencias, más allá de la relación inicial explícita vinculada meramente a la relación

colonial. Esta condición compartida que hemos categorizado bajo la denominación de "regiones de refugio" supone la presencia, de un modo más o menos flexible, de un conjunto de rasgos que condicionan las formas sociales y culturales, que son compartidas en un determinado momento histórico, pero que evolucionarán posteriormente, en un contexto global, de una forma particular condicionados por múltiples elementos exógenos. En este proceso dinámico la cultura, entendida desde el punto de vista antropológico, desempeña papeles distintos en una realidad y en otra; y exige, por tanto, conceptualizaciones distintas en base al sentido predominante de la misma.

Antes de llevar a cabo una exposición crítica sobre los estudios comparativos realizados, veamos pues qué entendemos bajo la denominación de "región de refugio".

5.1 Modelos culturales de sociedad: La necesidad de superación de un dualismo ingenuo.

Desde el mismo inicio de la antropología como ciencia social los investigadores han intentado crear tipologías de sociedades humanas siempre con la intención de apresar la realidad que analizaban del modo más preciso, y establecer, con ello contornos claros entre distintos grupos sociales. Esto lo han hecho siguiendo criterios muy diversos, como son la población, la extensión geográfica o bien sus estructuras económicas o políticas. Ahora bien, las tipologías siempre han presentado excepciones, han mostrado excesiva rigidez y nunca han sido del todo precisas; los casos concretos suelen traspasar estos límites, pero en cambio han sido útiles desde el punto de vista epistemológico y didáctico. Desde las más antiguas formadas por grupos cuya base era la familia hasta las actuales sociedades complejas, su forma de vida, su estructura y su función ha variado enormemente. La antropología decimonónica tendió a clasificar las distintas sociedades en función, claro está, de sus estadios evolutivos y los relacionó con los distintos avances tecnológicos que poseían. Siguiendo estos criterios podemos recordar la histórica clasificación que elaboraron de los distintos grupos humanos pertenecientes a la edad de piedra, los de la edad del bronce y de la edad del hierro. Esta clasificación forma parte ya de las reliquias del conocimiento antropológico y no es considerada más que como una mera anécdota.

Una vez que aumentó el conocimiento etnográfico las sociedades humanas se ordenaron en base a criterios económicos o productivos, sin olvidar también aspectos tecnológicos. Esta tipificación de los grupos humanos en cazadores-recolectores, horticultores, ganaderos, pastores o pescadores, a pesar de que ha sido exitosa, Service y Fried han intentado perfilar aún más estas tipologías ofreciendo importantes variaciones.³⁵² La peculiaridad de su organización radica en la introducción de aspectos políticos y de parentesco que no habían sido tenidos anteriormente en cuenta, y que ofrecen un panorama más clarificador, aunque no completo. Podemos hablar entonces de un primer tipo de sociedades denominadas como de "grupo de nivel familiar". Un segundo grupo que incluye a las "sociedades locales acéfalas" y las llamadas "colectividades del gran hombre", y en tercer lugar la entidad política que comprende una mayor extensión territorial y de la que formarían parte el cacicazgo y el Estado.³⁵³

Es evidente que esta última clasificación ofrece una visión más completa, y acorde con la enorme diversidad humana; en cambio, a nosotros, no nos satisface del todo. Hemos visto como los puntos focales que inciden en la tipología han ido variando, desde la tecnología más temprana, hasta la política, las relaciones de parentesco y la economía. Pero echamos en falta una consideración que se encuentre más centrada en el rasgo cambiante y dinámico de cada uno de estos elementos en los distintos grupos sociales. Por tal motivo, y sin excluir, por supuesto, ninguno de los conceptos usados en las tipologías anteriores, vamos a considerar tres formas sociales o categorías distintas a las anteriores. Denominaremos a esta primera tipología "sociedades en letargo". Tienen en principio una relación muy estrecha con lo que la antropología ha denominado sociedades tradicionales, en oposición a las sociedades modernas. Sin embargo rehusamos la denominación por dos razones principalmente: la primera de ellas toma en consideración la diversidad que se ha producido en los últimos decenios en las sociedades tradicionales. Se han diversificado en relación a las distintas respuestas que, desde los entornos locales-rurales, se han producido respecto a los fenómenos contemporáneos, posmodernos y globalizadores.

³⁵² SERVICE, E. (1962): *Primitive social organization*. Random House, New York.

FRIED, M. (1967): *The evolution of political society*. Random House, New York.

³⁵³ JOHNSON, A. Y EARLE, T. (2003): *La evolución de las sociedades humanas*. Ariel, Barcelona, pág. 42.

Por otro lado tampoco nos parece adecuada la denominación porque el término tradicional remite al poder de la tradición y lo tradicional, y es, precisamente esta idea la que ha sufrido importantes modificaciones en su contenido, forma y función en la modernidad tardía.

Estas sociedades, aunque siempre se encuentren insertas en un proceso dinámico, en ellas se mantiene una forma de vida donde los cambios ocurren esporádicamente y se suceden lentamente, los valores modernos conviven de una forma conflictiva con los tradicionales, y en muchos aspectos aún son estos los que predominan. En el caso castellano suelen ser sociedades muy envejecidas, y que no han encontrado el camino para una verdadera reproducción social y están condenadas, si algún factor externo no lo impide, a desaparecer.

Por otra parte cabe hablar de "sociedades complejas" usando la terminología usada por E.Wolf ³⁵⁴ para referirnos a aquellas en las que predomina un modo de ser, de vivir y de pensar urbano, tal y como ha sido expuesto por algunos antropólogos interesados en la vida de/en la ciudad³⁵⁵. En muchos de estos casos son sociedades que cambian y se transforman a un ritmo vertiginoso donde las formas culturales en muchos casos no se consolidan y adoptan formas "líquidas". Transforman sus modos de vida de un modo significativo, sus hábitos y sus sentidos en menos de una generación con formas de vida regidas por valores modernos. De una forma generalizada la tradición no adquiere protagonismo, la memoria no solidifica y el sentido se construye casi en cada acción social. Junto a estos modelos, se encuentran algunos grupos humanos que no muestran las mismas características de los dos grupos anteriores. Estas sociedades que se encuentran en una tierra epistemológica menos transitada presentan un enorme interés antropológico, ya que se encuentran definidas por una peculiar condición de hibridación y se encuentran sometidas a múltiples y acelerados cambios que constituyen un valioso laboratorio social.

Estas sociedades se definen a través de elementos característicos propios, sin olvidar que poseen también rasgos de los modelos anteriores. Los ejemplos etnográficos que se exponen en este trabajo versan sobre estas sociedades que se han encontrado o

³⁵⁴ Ver: WOLF, E. (1999): *Antropología social de las sociedades complejas*. Alianza, Madrid.

También: SEGALÉN, M. (2005): *Ritos y rituales contemporáneos*. Alianza, Madrid.

³⁵⁵ Ver: CUCÓ, J. (2004): *Antropología urbana*. Ariel, Barcelona, pp. 38-43.

se encuentran en esta situación descrita, con sus semejanzas y sus diferencias. A estas regiones las vamos a denominar en la presente investigación como sociedades en tránsito o en desarrollo o bien, "regiones de refugio." Somos conscientes de lo arriesgado que resulta la utilización de este concepto que tiene una larga tradición en la antropología latinoamericana, y más en concreto en la antropología mexicana. La razón última de su uso estriba en la flexibilidad que el concepto permite para analizar situaciones nuevas en torno a los fenómenos de globalización, de asimilación de la misma y de resistencia y su repercusión en la cultura. Como hemos comentado el término "región de refugio" ha sido uno de los felices hallazgos del antropólogo Aguirre Beltrán. En sus trabajos sobre la sociedad mexicana encuentra una profunda y casi insalvable dicotomía social entre los indios y su marcada etnicidad y los ladinos representantes de la cultura urbana, burguesa y capitalista. Ahora bien, el propio Aguirre Beltrán en su trabajo descubre que esta dicotomía tan marcada es más artificial que real, es más una proyección mental que una verdadera fractura social, de modo que indaga en realidades sociales en las cuales existe una relación entre ambas sociedades, aunque esta relación sea desigual o de dependencia. Constata que en la gran mayoría de los casos la existencia de una ciudad de corte señorial, dedicada a las artes y a la administración y que tenga un papel rector y dominante en la economía de la zona depende de la provisión de alimentos frescos y fuerza de trabajo que ofrecen las comunidades indias. De tal forma que cada vez es más difícil definir a las distintas sociedades como regiones autónomas, puras, funcionalmente independientes, como también ha puesto Wolf de manifiesto de una forma brillante. De modo que esta condición de tránsito o de refugio describe una cualidad social que afecta cada vez a más "sociedades en letargo"; se proyecta como un modelo de sociedad que resultará mayoritaria en el futuro. Aunque no exento de matizaciones y de aclaraciones conceptuales y sometido a las revisiones particulares y locales fruto del trabajo etnográfico.

"Es posible que la polémica contra el purismo y el tradicionalismo folclórico me haya llevado a preferir los casos prósperos e innovadores de hibridación. Sin embargo hoy se ha vuelto más evidente el sentido contradictorio de las mezclas interculturales. Justamente al pasar del carácter descriptivo de la noción de hibridación, como fusión de estructuras discretas, a elaborarla como recurso de explicación, advertimos en qué casos las mezclas

pueden ser productivas y cuando generan conflictos debido a lo que permanece incompatible o inconciliable en las prácticas reunidas”³⁵⁶

Todas las sociedades entran en las relaciones como en una red, pero no todas entran y comparten las relaciones de la misma forma, en algunas sociedades la tradición, la historia, la economía arcaica forma parte integral de su identidad y se niegan de una forma consciente o inconsciente a perder este referente aunque asuman valores nuevos y desarrollen formas de vida urbanas. Según la descripción que realiza el propio Aguirre Beltrán una región de refugio es un área donde, por diversas causas, se dan condiciones originales que escapan a formar parte de un modo claro y directo de la estructura nacional. Es decir que mantienen una tensión variable y lábil con la institución estatal, así como cuentan también con fuertes formas culturales propias que le dotan de una señalada diferencia.³⁵⁷ A estas son a las que vamos que considerar en el trabajo “regiones de refugio”.

a) Sociedades “en letargo”:

En la investigación que hemos llevado a cabo hemos percibido un cambio rápido, y a veces sobresaltado, entre un modo de vida tradicional y otro más moderno que se encaminaba hacia la complejidad. Nos ha interesado este cambio y la comparación del mismo fenómeno en dos sociedades distintas. Para ello analizamos la estructura social anterior y convenimos en nombrarla como sociedad “en letargo”. No tenemos, por tanto, con esta denominación ninguna intención descriptiva de la naturaleza social, sino solamente operativa y epistemológica. Para distinguir una sociedad de este tipo de otra

³⁵⁶ GARCÍA, N. (2001): *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Paidós, Buenos Aires, pág. 19.

³⁵⁷ “Para Aguirre Beltrán es un área donde por diversas causas, que veremos más adelante, se dan condiciones sociales originales que escapan a formar parte de la estructura nacional. Enmarcamos por tanto, a Pisac y al radio de acción y de difusión que de él dependen como región de refugio ya que presenta las características y similitudes del modelo propuesto” en: CASTILLO, H. (1970): *Pisac, estructura y mecanismos de dominación en una región de refugio*. Instituto Indigenista Americano, México, pág.11.

que no lo es, bien sea completa o parcialmente nos hemos fijado en algunos aspectos entre los que destaca la forma de ejercer el control social. Tal vez existan otros rasgos que caractericen mejor estas sociedades, y que han sido puestos de manifiesto por distintos especialistas, pero ninguno tan central como este.

Por distintas causas que analizaremos más adelante, en las sociedades que van cambiando sus estructuras de forma rápida el control se vuelve más laxo, comienza a primar más la individualidad y la creatividad modificando en gran medida la idea tanto de identidad social como de identidad individual. Este control social que presentan algunas sociedades es visible en las distintas facetas de la cultura, por ejemplo en las relaciones de parentesco, en la concepción de la justicia y el establecimiento de las leyes y su cumplimiento, en las sanciones sociales o la carencia de ellas, así como también en los aspectos económicos y en los rituales y las creencias religiosas. En estas sociedades el parentesco se confirma como el modo privilegiado para transmitir el estatus y la posición social, de formar grupo social originario y, a su vez, como la manera de transmitir la propiedad de una generación a otra. En este sentido es importante analizar la relación que se establece entre padres e hijos. Por regla general, en estas sociedades es un hecho considerado habitual que cuando los padres envejecen y mueren, son reemplazados poco a poco por sus hijos; no sólo en su posición social, sino también en su trabajo, y lo contrario supone una ruptura del orden social, y una "traición" a la relación de parentesco. Al mismo tiempo las relaciones consanguíneas crean un grupo, por regla general cohesionado que se ayuda en las dificultades, y en los trabajos cotidianos. No debemos olvidar que en esta presencia del orden desempeña un papel muy importante la organización política y el derecho. Uno de los rasgos más destacados tiene que ver con el modo de entender el acceso al poder y su ejercicio. Por regla general no se basa en ideologías predeterminadas, sino que valora, por encima de cualquier cosa, la personificación del poder, las relaciones de cercanía e incluso de parentesco. Bajo estas coordenadas se transmite. En estos casos la familia, el linaje y la tradición actúan como bases sobre las que descansa la autoridad y cambian gradualmente hacia otros modelos de sociedad. Existe una fuerte cohesión y solidaridad entre sus miembros tal y como se manifiesta en algunos episodios violentos de venganzas o rencillas. No hay una relación entre la justicia y los afectados, sino que participa la familia, el clan o el pueblo o comunidad entera.

Generalmente estas sociedades "en letargo" habitan un espacio geográfico muy claramente delimitado y marcan ritualmente las posiciones de dentro y de fuera, de pertenencia y de exclusión. Este fuerte sentimiento de pertenencia no sólo se manifiesta en su ámbito geográfico, sino que lo llevan consigo incluso cuando emigran a otros lugares provocando nuevas realidades sociales de gran interés antropológico.³⁵⁸

Otro de los elementos que forma parte de este modelo de sociedad es el relacionado con la economía y los sistemas de propiedad. Estos grupos humanos mantienen una relación distante con el capitalismo postindustrial y su actividad económica se encuentra limitada. Permite el mantenimiento y la distribución de lo producido, pero no la acumulación significativa de excedente. La mayor parte de los antropólogos económicos consideran a estas sociedades bajo un punto de vista holista que afecta a la acción económica, de tal forma que no se puede escindir la producción de otras facetas culturales como la creencia, el parentesco o el ritual religioso. En este sentido, y, a pesar de las enormes diferencias de grado que existen entre unas sociedades y otras, las principales características desde el punto de vista económico son la producción, la reciprocidad, la presencia de mercados y la baja influencia de la economía capitalista y la pervivencia de otros valores diferentes a la maximización del beneficio tal y como aparece en las sociedades complejas. Estas sociedades, como todas, necesitan de la producción para sobrevivir, y ésta se caracteriza generalmente por una baja cualificación tecnológica y por un conocimiento sobre el medio ambiente en el que viven transmitido por la tradición. Obviamente estos grupos tienen una dependencia muy elevada de la mano de obra humana, y es, en este sentido, en el que cobra especial importancia la familia y el parentesco como principal suministrador de esta ayuda a la producción. En la mayoría de los casos la productividad no ha aumentado significativamente durante años, incluso durante siglos. Por todas estas características son modelos productivos muy simples y vulnerables, que presentan una alta dependencia de los fenómenos atmosféricos y del medio ambiente; pero, aún así han logrado adaptaciones satisfactorias. La cercanía con el medio ambiente y su valor lo convierten, por regla general, en objeto de ritualizaciones y de sacralizaciones. A estas sociedades se las ha considerado en la historia de la antropología como dependientes del medio

³⁵⁸ Son muy significativas las festividades, romerías y otras celebraciones que los emigrantes latinoamericanos llevan a cabo en nuestras ciudades en estos últimos años creando una realidad española desconocida hasta este momento.

ambiente y de la tecnología, de modo que cualquier modificación en alguno de estos aspectos provocaría inmediatamente un profundo cambio social y cultural. Nosotros no estamos del todo de acuerdo, sino que, como indica la propia Susana Narotzky, estos elementos dependen a su vez de la estructura social.³⁵⁹

También en muchos casos el trabajo y las actividades vinculadas al capital se encuentran en estrecha conexión con otras relaciones no económicas, a saber: el parentesco, vecindad, la amistad, etc. Del mismo modo se encuentran afectados otros aspectos extracontractuales, como la confianza o la fidelidad.³⁶⁰

Dentro de este prisma del trabajo, y de la producción el papel de la familia en estos modelos sociales es muy específico y distinto al resto de sociedades, tanto las que se encuentran en proceso como las sociedades complejas. Aglutina en su entorno a los sujetos humanos dándole, no sólo trabajo, comida y cobijo, sino un modo de vida y plan para el futuro. Como veremos la ruptura de este modelo familiar es un elemento que contribuye a pensar en procesos de cambio. Así pues el conjunto de rasgos que caracterizan a estas sociedades y que tienen un cariz económico es muy amplio. No es en absoluto nuestra intención desarrollar este apartado en profundidad, sino ofrecer unas indicaciones que nos permitan después hablar con más propiedad de las regiones o comunidades de refugio o en tránsito.

Cabe, sin duda la pregunta acerca de la existencia actual de este tipo de sociedades. ¿Qué comunidades, pueblos o tribus entran actualmente dentro de esta categoría? En nuestro caso consideramos que ninguna, aunque esta afirmación puede ser discutible, consideramos que ha pasado a ser una categoría que define un modelo de asociación humana del pasado que han definido de un modo magistral antropólogos e historiadores.³⁶¹

³⁵⁹ Ver: NAROTZKY, S. (2004): *Antropología económica: nuevas tendencias*. Melusina, Barcelona, págs. 23-26.

³⁶⁰ Ver: NAROTZKY, S. (2004): Opus cit, pág 61.

³⁶¹ RUBIO PÉREZ, L. M. (2003): "Comunidades campesinas, poder, tierra y régimen comunal durante la Edad Moderna. Análisis comparativo de un modelo colectivista en el Reino de León" en: *Actas del VI Coloquio Internacional de Metodología Histórica Aplicada*. Santiago de Compostela.

b) Sociedades en proceso o "regiones de refugio".

Las sociedades que hemos analizado etnográficamente en el trabajo y que hemos comparado son sociedades que están en un proceso rápido de cambio. No pueden ser aún descritas como sociedades complejas o industriales y ya no son grupos sociales tradicionales. Este cambio se hizo visible a partir de los años 70 y en el momento actual lo es aún más. Sabemos ya de un modo fehaciente que las sociedades, sean cuales sean, están siempre en un proceso dinámico, y se encuentran sometidas de una forma permanente a presiones y relaciones externas que las influyen y modifican. Incluso esta afirmación puede aplicarse a los considerados pueblos sin historia, tal y como ha sido expuesto brillantemente por Wolf.³⁶² Por tanto se trata de un asunto gradual que concede especial importancia y relevancia al cambio y a los procesos del mismo. Este término por tanto se refiere a sociedades que han modificado algunos de los elementos claves de su estructura social y que, a consecuencia de ello han roto su estabilidad o funcionalidad. Por esto entran en un proceso de cambio social y cultural que les permita de nuevo un reajuste al que todos los grupos sociales tienden para alcanzar lo que se ha denominado la "homeostasis social" o bien iniciar un camino no transitado de renovación. Los elementos que se modifican y originan un cambio son variados, y tradicionalmente la antropología ha privilegiado la tecnología hasta crear casi una especie de determinismo tecnológico. En nuestro caso, sin restar importancia a la cuestión tecnológica hemos optado por dotar de importancia en estas sociedades a otros factores como la demografía, es decir al aumento o pérdida de población como causa prioritariamente desencadenante del posterior proceso de cambio, pero al mismo tiempo consecuencia de procesos anteriores. El repentino aumento de la población o el rápido descenso de la misma provocan fuertes cambios sociales. Al hilo de estos procesos continúan otros y luego otros que resquebrajan el orden social tradicional provocando alteraciones culturales. Si además la sociedad que inicia un proceso de transformación rápida e importante ha tenido tradicionalmente algún tipo de aislamiento, oposición o dominación y, esta condición ha marcado en gran medida su historia, hablaremos entonces ya de regiones de refugio.

Las modificaciones demográficas repentinas conducen a cambios en los modos y en los medios de producción, e influyen en la necesidad de asumir novedades

³⁶² WOLF, E. (2005): *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica, México.

tecnológicas. La falta de mano de obra en las tareas agrícolas, por ejemplo, propició, en cierta medida, cambios en los cultivos y agilizó la compra de nueva tecnología. También se ven afectadas las formas de organización social y sus estructuras esenciales como la familia. Poco a poco, al menos en el transcurso de una generación los valores van cambiando. Hay una preocupación mayor por el desarrollo económico y tecnológico, y por la satisfacción mayor de unas necesidades que son crecientes. En la mayor parte de los casos las alteraciones demográficas son provocadas por los fenómenos migratorios, tanto de la periferia hacia el centro de la comarca o región, o bien hacia otros países más desarrollados económicamente, y con mayores niveles de bienestar. Debido a esta extensión de la comunidad y al poder de la tecnología y de la comunicación comienzan a percibirse influencias globalizadas que conviven con antiguos modos de vida y viejas costumbres. Al mismo tiempo aumentan los niveles de educación y se percibe una mayor expansión de los medios de comunicación de masas. Estos dos elementos contribuyen de forma decisiva al cambio.

Con la intención de definir de un modo más preciso estas sociedades las hemos caracterizado a través de nueve rasgos. En primer lugar hemos considerado que todas ellas parten de una ecología enemiga, es decir, que la interacción que han llevado durante siglos con el medio ambiente no les ha sido favorable. El segundo de los rasgos tiene que ver con lo comentado anteriormente en referencia a los problemas demográficos. Este segundo rasgo no puede separarse en ningún momento del rasgo anterior, de modo que la ecología determina en alguna medida aspectos como la tasa de mortalidad, el balance nutricional, el crecimiento o descenso demográfico, etc. El tercero de los rasgos que caracterizan a estas sociedades vendría definido por una histórica circulación humana. Las sociedades de refugio han estado, y siguen estando muy dominadas por los fenómenos migratorios que suponen siempre cambios. Bien sean de residencia, o de afiliación, así como también de hábitat o de actividad. El cuarto de los rasgos que hemos tenido en cuenta a la hora de describir estas sociedades tiene que ver con el desarrollo de una cultura agraria en el sentido literal del término, bien sea agrícola o ganadera para generar los recursos suficientes para su mantenimiento. Estas peculiaridades definen a cada una de estas sociedades y las distingue de otras de su entorno, de modo que se crea una economía regional que recoge los principios culturales del entorno social en el que se desarrolla, generando en la mayor parte de los casos, economías duales o desiguales. Este

aspecto lo hemos considerado como el quinto de los rasgos característicos de estos modelos sociales. El siguiente tiene que ver con la estructura social que se mantiene entre los dos polos descritos en el siglo anterior por Tönnies; "la Gesellschaft" y la "Gemeinschaft". Los últimos tres rasgos son enormemente importantes en los casos etnográficos que nos ocupan, y son distintivos también en otros. El séptimo rasgo, por tanto, tiene que ver con la expresión y manifestación del poder y su presencia en la política. El penúltimo de los caracteres elegidos se encuentra relacionado con la estructura ideológica, con las formas de ver el mundo y de modelos de interpretarlo, así como con los rituales, creencias y valores culturales. Por último las sociedades de refugio presentan una relación peculiar con el Estado nunca suficientemente consolidada. Si bien es cierto que en la mayor parte de estas sociedades se hace presente el estado-nación, sus funciones generan controversia, malestar e incluso rechazo. La globalización que comienza a percibirse tiende al surgimiento de ciertas lealtades de tipo supranacional, por un lado, y tribal, por otro. De tal forma que surgen tensiones que tienen, en la mayor parte de los casos, un motivo identitario. Esta crisis estimula la creación de nuevos movimientos sociales que lucharán por la reubicación del lugar que la comunidad ha perdido ya. Estos nuevos grupos han ejercido su principal actividad en los lugares públicos, aunque también intentan la apropiación del espacio político. Estos cambios, denominados en la terminología sociológica contemporánea como la revolución silenciosa, han marcado el trabajo etnográfico que se presenta.³⁶³ En cada una de las investigaciones etnográficas que se presentan a continuación se ofrecen más datos que contribuyen, sin duda, a entender el fenómeno dinámico de estos territorios de refugio.

c) Sociedades complejas o sociedades movedizas.

No es fácil definir de una forma precisa qué entiende la antropología por una sociedad compleja. En este sentido las variaciones son enormes y difíciles de conjugar. Por tal motivo, al igual que hemos realizado con los modelos anteriores, vamos a presentar nuestra propia valoración y conceptualización. En primer lugar podríamos decir que se opone de un modo claro a la sociedad tradicional; en cambio la oposición con un modelo

³⁶³ Ver: INGLEHART, R. (1991): *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. CIS, Madrid.

de sociedad en transición no es tan tajante. Ambas sociedades se diferencian en aspectos de carácter cuantitativo, e incluso existen un buen número de rasgos que son similares.

El primero de los rasgos que caracterizan a estos modos de agrupación social es la consideración del medio ambiente como factor de apoyo al desarrollo y, por tanto, no presentan, en ningún caso, hostilidad hacia el entorno. Estas sociedades lucen un elevado control de la tecnología y ésta incide de forma directa sobre el conocimiento primero, y luego sobre el control del medio ambiente. La producción es mayoritariamente industrial o postindustrial, y la naturaleza ha pasado, por tanto, a un segundo plano en el orden de factores de importancia. Presenta una relación con la naturaleza regida por una significación distinta de la misma, en muchos casos es motivo de deleite estético, controlada y planificada en los espacios urbanos, y en otros casos es utilizada como un espacio necesario para el ocio y para la salud.

Cabría considerar también como factor determinante de estas sociedades el hecho de ser, en su inmensa mayoría, receptores de población de otros lugares, como por ejemplo, de las regiones de refugio. El fenómeno, por supuesto, se remonta al siglo pasado en su origen y se extiende, con algunos altibajos a lo largo del siglo XX; pero, de nuevo, en los últimos años emerge con toda su fuerza y su crudeza. En las sociedades denominadas complejas este fenómeno de la inmigración modifica algunos rasgos de la estructura social con la aparición de fenómenos como el miedo, la desconfianza, la modificación del mercado laboral, los servicios públicos, el patrón de poblamiento, etc.

Junto a los rasgos que hemos mencionado anteriormente cabe considerar también la completa inserción de estas sociedades en el sistema económico capitalista, en el cual el liberalismo económico y el dominio del mercado son los procesos más valorados. En este contexto el poder queda difuminado, o en algunos casos debilitado, por la presencia de grandes corporaciones económicas de carácter transnacional o multinacional con una capacidad de decisión superior incluso a los propios estados. Cada una de estas sociedades se encuentra interconectada con el resto del mundo financiero a través de opacas y complejas redes que globalizan sus valores. Pero es importante resaltar también que en estos grupos humanos existen colectivos, cada vez más numerosos, que se encuentran excluidos de estos procesos globalizadores subsistiendo a través de formas económicas que poco tienen que ver con el capitalismo global. En concreto muchos de los nuevos migrantes de sociedades tradicionales o en desarrollo forman parte de estos

grupos excluidos en sociedades complejas que se ven sometidos al dominio y control de un mercado sin exclusiones. Todo se puede comprar y todo se puede vender.

Las sociedades complejas someten a cada uno de sus miembros a una permanente y constante exigencia educativa para introducirse en el mercado laboral que, a su vez, ha de ser lo suficientemente flexible que permita la adaptación a los repentinos cambios que demanda el sistema. Por tal motivo el periodo de formación no se acaba nunca, siempre el individuo se ve sometido a modificaciones en su identidad productiva, lo que el sociólogo americano Richard Sennett, al analizar este fenómeno, describió como la corrosión del carácter.³⁶⁴ Esta quiebra biográfica de la identidad individual, característica de las sociedades complejas industriales y posindustriales está relacionada con la organización del mundo laboral. El trabajo ha perdido su valoración y su institucionalización tradicional y se ha modificado radicalmente, transformando a su vez a la sociedad en una aglomeración de individuos donde es difícil encontrar los viejos valores estudiados por la antropología clásica como la reciprocidad, los dones e incluso la redistribución. Mayoritariamente existe intercambio anónimo y sometido a las reglas del interés.³⁶⁵

Otro de los aspectos relevantes de estas sociedades tiene que ver con la nueva significación otorgada a la familia, como principal núcleo socializador. Cabe hablar en esos contextos de una reorganización familiar según el modo tradicional de entender la institución. Existen cambios de roles e incluso ausencia de los mismos, así como nuevas interpretaciones de cada uno de los papeles otorgados en la institución familiar. Esto provoca un cierto distanciamiento entre las cohortes sucesivas. Las condiciones económicas y los cambios en los valores culturales de las nuevas generaciones hacen que los hijos aumenten el tiempo de cohabitación con los padres, impidiendo, en muchos casos la formación de nuevas familias.³⁶⁶ Como derivación de la situación anterior se

³⁶⁴ Ver: SENNETT, R. (2000): *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama, Barcelona.

³⁶⁵ Para comprender de un modo más extenso estas características de las sociedades complejas merece la pena acercarse a la obra de Zygmunt Baumann, en concreto destacamos para nuestro trabajo las siguientes:

BAUMANN, Z. (2001): *La sociedad individualizada*. Cátedra. Madrid.

BAUMANN, Z. (2003): *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI, Madrid.

BAUMANN, Z. (2006): *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Arcadia. Barcelona.

³⁶⁶ CANTERAS, A. (2003): *Los jóvenes en un mundo en transformación*. INJUVE, Madrid.

entiende la dificultad de las generaciones jóvenes para heredar la profesión de los padres, e incluso su estatus.

Por último nos gustaría incidir en uno de los aspectos claves a nuestro entender, como es el cambio de los valores claramente materiales que han regido la conducta humana desde tiempos prehistóricos, por otros de carácter postmaterial tal y como ha sido descrito por Inglehart en la otra ya citada.

5.2 Las comunidades de España y del Perú. Marco general.

"He aquí que todos forman un solo pueblo y todos hablan una misma lengua, siendo esto el principio de sus empresas. Nada les impedirá llevar a cabo todo lo que se propongan. Pues bien, descendamos y allí mismo confundamos su lenguaje de modo que no se entiendan los unos a los otros. Por ello se llamó Babel." Génesis 11,1-9.

5.2.1 El pueblo castellano. Pueblo y cultura humana.

Hemos utilizado como título de este apartado el mismo que usó Arguedas en su estudio comparativo sobre la comarca de Sayago y algunas comunidades andinas.³⁶⁷ El interés por el estudio de los modos de vida y las costumbres castellanas llevados a cabo por lo que hoy consideraríamos investigadores sociales o antropólogos se remonta a comienzos de los años 60 cuando investigadores británicos y americanos se interesaron por algunos de los pueblos castellanos para llevar a cabo sus trabajos que culminarían en posteriores tesis doctorales. Da la impresión de que a partir de este instante el territorio castellano se convierte en objeto de estudio y comienza la acumulación de datos que permite el conocimiento antropológico de un territorio, pero no es así.³⁶⁸ Existe en el territorio castellano una larga tradición de estudios que han intentado la recopilación de este patrimonio, si bien, lo han llevado a cabo de un modo que consideraríamos folclore, y bajo esta consideración ha sido obviado en gran medida por el pensamiento

³⁶⁷ ARGUEDAS, J. M. (1987): *Las comunidades de España y del Perú*. Ministerio de Agricultura, pesca y alimentación, Madrid.

³⁶⁸ Excepto algunas importantes excepciones; ver: KLEMM, A. (2008): *La cultura popular de Ávila*. Gran Duque de Alba, Diputación de Ávila, Ávila.

antropológico. Algún autor ha estudiado con cierto detalle las relaciones entre los dos tipos de estudios y su escasa o nula comunicación, y se alejan un tanto de nuestros objetivos,³⁶⁹ pero no mencionarlos en este trabajo, sin entrar en más valoración sería faltar a la verdad histórica. Junto al trabajo de los folcloristas cabe mencionar también como de vital importancia para el conocimiento de las costumbres y modos de vida de estas tierras el trabajo del jurista Joaquín Costa, quien en sus obras *Derecho Consuetudinario* y *Colectivismo agrario* elabora excelentes monografías sobre comunidades de casi todas las partes de España y en concreto sobre los lugares sobre los que se centra nuestro trabajo y que sirvieron al propio Arguedas como estímulo de su trabajo.

*"Fue en los libros de libros de Joaquín Costa Derecho Consuetudinario y Colectivismo agrario y en los de sus discípulos y seguidores publicados a fines del siglo pasado, donde encontramos la información que nos era necesaria". ARGUEDAS, pág 13*³⁷⁰.

También es importante mencionar el estudio de la etnohistoria de los pueblos de España llevada a cabo por Julio Caro Baroja que contribuye al conocimiento de estos lugares.³⁷¹

Dado que el carácter de este trabajo trata de ser antropológico nos interesa mostrar cómo a partir de los años sesenta el modo de vida que se estudia es sobre todo el campesino, y que prima por encima de cualquier otra modalidad de trabajo lo que consideramos como estudios de comunidad. No sorprende en principio el hecho de que el campesinado sea el objetivo prioritario de la investigación, pues, no obstante era el principal modo de vida de la zona. Tal vez lo más llamativo sea el afán transcultural que poseían tales estudios referidos, sobre todo, a corroborar o contrastar teorías sobre el campesinado que estaban desarrollándose en la antropología británica o americana en estos momentos. Destacan los

³⁶⁹ Ver: DÍAZ, L. (1998): "Visiones nativas y foráneas o el verdadero objeto de la etnografía: reflexiones en torno al conocimiento del patrimonio etnográfico de Castilla y León" en: **Política y Sociedad**, nº 27, Madrid, pp. 21-32.

³⁷⁰ Las citas del antropólogo José María Arguedas que se encuentran introducidas en el texto se refieren todas ellas a la misma obra comparativa que citamos a continuación y serán señaladas con el número de página. Ver: ARGUEDAS, J. M. (1987): *Las comunidades de España y del Perú*. Ministerio de Agricultura, pesca y alimentación, Madrid.

³⁷¹ CARO, J. (1946): *Los pueblos de España*. Barna, Barcelona.

trabajos de Kenny, Aceves, Tax Freeman, Brandes, Behar, Kavanagh.³⁷² Debemos añadir a estas investigaciones la realizada por dos antropólogos pertenecientes a una tradición antropológica distinta como son Esteva Fabregat y José María Arguedas en los años 60³⁷³ Estos dos autores, a diferencia de los antropólogos extranjeros que hemos mencionado anteriormente, no sólo resaltan por la pertenencia a una tradición distinta, sino que llevan a cabo análisis que no se circunscriben solamente al ámbito de la comunidad, sino que lo traspasan ambos para recabar en el estudio de una comarca: la de Sayago, poniendo de manifiesto un nuevo marco de análisis antropológico no limitado a una comunidad pequeña y pretendidamente cerrada, sino buscando relaciones y comparaciones, no sólo con sociedades con las que se encuentran cercanas geográficamente, sino también con determinados contextos históricos.

En los años 80 llevó a cabo su trabajo de campo como investigador el antropólogo

³⁷² La mayor parte de estos trabajos no han sido publicados en castellano; fueron concebido inicialmente como tesis doctorales y se han quedado en el olvido para la mayor parte de los antropólogos españoles. A continuación citaremos los estudios originales de cada uno de ellos: KENNY, A. (1961): *A Spanish Tapestry: Town and Country in Castile*. The University Press, Chicago. TAX FREEMAN, S. (1965): *Dimension of Change in a Castilian Village*. Harvard University Press, Massachusetts.

ACEVES, J. (1971): *Social Change in a Spanish Village*. Schenkman Publishing Comp. Cambridge.

BRANDES, S. (1975): *Migration, Kinship and Community: Tradition and Transition in a Spanish Village*. Academic Press, Nueva York.

BEHAR, R. (1986): *Santa María del Monte: The presence of the Past in a Spanish Village*. University Press, Princeton.

KAVANAGH, W. (1994): *Villagers of the Sierra de Gredos: Trashumant Cattle-Raisers in Central Spain*. Berg, Oxford.

³⁷³ El estudio original de Arguedas, bajo el título *Las Comunidades de España y del Perú* fue publicado en Lima, por la Universidad Nacional de San Marcos en el año de 1968. La edición que nosotros hemos manejado y a la que hacemos referencia se publicó en España en 1987.

El estudio del profesor Fabregat al que nos referimos es el siguiente: ESTEVA, Cl. (1978): "Componentes psicológico-cognitivos en una economía rural española" en: **Étnica**, nº 14, pp.53-146. Fruto de una investigación llevada a cabo en el año de 1963 en Muga de Sayago con el fin de determinar los fenómenos de cambio social derivados de la aplicación de un programa de desarrollo económico. agosto-septiembre. Por cuenta del Instituto de Orientación y Asistencia Técnica del Oeste, (Salamanca).

mozambiqueño, pero formado en Portugal Luis Antonio Domínguez Polanah en Bermillo y Almeida de Sayago. Aún hemos podido charlar con informantes que recordaban el trabajo llevado a cabo por este investigador. Su trabajo dio lugar a una tesis doctoral³⁷⁴, y sirvió para estimular otros estudios sobre la comarca que tienen lugar desde mediados de los años 80 hasta el momento actual llevados a cabo por investigadores españoles. Aunque su número es más bien escaso, en comparación con los estudios realizados sobre la comarca andina objeto también de nuestro estudio, son una gran calidad.³⁷⁵

Para concluir esta breve reseña sobre lo que han sido los distintos aspectos que los investigadores han analizado de la comunidad castellana en general, y de la comunidad campesina sayaguesa en particular, cabe mencionar lo que no ha sido analizado, lo que ha estado ausente de la investigación antropológica con algunas excepciones.³⁷⁶

En primer lugar no hay estudios que analicen los procesos de cambio social y cultural específicamente, y, en segundo lugar, no contamos con estudios comparativos de estos procesos de cambio con otros lugares, ya no de la geografía española, sino de cualquier otro lugar.

³⁷⁴ DOMÍNGUES, L. A. (1984): *Camponeses de Sayago: estrutura social e representacoes simbólicas de uma comunidade rural*. Universidade de Minho, Braga.

³⁷⁵ Como contribuciones más destacadas nos gustaría mencionar los siguientes trabajos:

SÁNCHEZ, L. A. (1991): *Sayago: ganadería y comunalismo agropastoril*. Caja España, Zamora.

SANCHEZ, L. A. (1993): *Las dehesas de Sayago: explotación, trabajo y estructura social*. Caja España, Zamora.

SANCHEZ, L. A. (1997): "Imágenes contrastadas de una comunidad campesina. Sayago, entre Costa y Arguedas". En: **Revista Antropológica**, nº 14, pp. 99-138.

PRADA, E. (2005): "Paisaje agrario: antropología de un territorio" en: **Ciudad y Territorio**, nº 144, Ministerio de Vivienda, Madrid, pp.343-372.

Y, por último queríamos citar un trabajo realizado por una antropóloga de origen francés que por su temática guarda relación con el trabajo que se presenta:

DEVILLARD, M. J. (1993): *De lo mío a lo de nadie. Individualismo, colectivismo agrario y vida cotidiana*. CIS, Madrid.

³⁷⁶ Ver a este respecto y como excepción destacada: GÓMEZ, A. (2005): *Antropología ecológica comparada. Las dehesas castellanas y las haciendas colombianas*. Junta de Castilla y León, Valladolid.

5.2.2 La comunidad andina. Comunidad y cultura humana.

Es especialmente significativo dentro de la investigación antropológica andina el estudio de lo que se ha denominado en la literatura científica "la comunidad de indígenas" o bien, "la comunidad campesina". Es uno de los conceptos que designan objetos de estudio formalizados, aunque, en la mayoría de los casos no suficientemente clarificados. En el caso de la realidad peruana estos estudios de comunidad se encuentran en el origen mismo de la ciencia social debido sobre todo al amplísimo número de campesinos que pueblan las montañas andinas y que responden a tal modo de organización. Estos estudios son significativos tanto por el enorme interés que han despertado y despiertan entre los investigadores, como por los distintos procesos por los que estas sociedades han pasado. Destacan su particular modo de organización social, su relación con la propiedad de la tierra y su mentalidad, y esto contribuye, de modo muy destacado, a las elaboraciones generales de teorías sobre la cultura humana. Este interés se plasma en una cantidad ingente de trabajos que, desde distintas vertientes y temáticas, se han publicado desde los años 20 hasta el momento actual.

Previamente a la revisión de los trabajos e interpretaciones realizadas sobre las mismas sería adecuado elaborar algunas ideas clarificadoras en torno a la realidad y a la significación concreta y precisa de este modo de vida. En el Perú actual sólo el 30% de la población es rural, lo que podría hacer pensar que las comunidades campesinas han perdido peso; en cambio los estudios sobre ellas y sobre sus procesos de cambio no disminuyen. El número de trabajos ha sido tan numeroso que podemos elaborar unas líneas metodológicas de investigación a lo largo del tiempo, así como también unos marcos teóricos cambiantes en cuanto a la interpretación del objeto de estudio. De hecho la investigación andina ha sido uno de los lugares predilectos de investigación por parte de las grandes tradiciones antropológicas, en concreto la americana y en las últimas décadas se observa un mayor interés por parte de un gran número de antropólogos franceses y españoles. También la propia antropología nativa, a partir de los años 30 encuentra en esta forma de organización social un fecundo manantial para posteriores discursos ideológicos y políticos que aumentan, aún más si cabe, el interés de la zona como objeto de estudio. A pesar de las diferencias que muestran, casi todos los estudios señalan como la característica más llamativa de la comunidad campesina andina la localización geográfica que condiciona la verticalidad de sus asentamientos y de sus cultivos. Sin duda,

este modo de supervivencia remite a la antigua dominación incaica de control de los distintos niveles orográficos, ya que muchas de ellas se sitúan entre los 1.500 metros de altitud y los 4.000 o 4.500. La situación en el valle está dominada por la agricultura, y en las zonas más elevadas, donde la vegetación es muy escasa, el principal medio de supervivencia es el ganado. Excepto en las riberas de los ríos el agua es muy escasa, y el suelo es árido y pedregoso, lo cual hace muy difícil una agricultura que no sea de mera supervivencia. Es tal la escasez de agua que los cultivos dependen en gran medida del régimen de pluviosidad, de los meses de lluvia, que se alternan con largos periodos de sequías. Unido a esto se encuentra la determinación de la altura para los cultivos. A partir de los 2.000 metros se puede cultivar la caña de azúcar, un poco más arriba los frijoles y el maíz, hasta los 3.500 metros la cebada y el trigo, y a una altura superior ya sólo algunos tubérculos como la patata y otros propios del lugar. Los amplios y fríos espacios de la puna se dedican exclusivamente al ganado vacuno, ovino también, y en mayor medida al pastoreo de camélidos andinos.

Este marco geográfico no ha permitido la creación de significativos excedentes y ha repetido época tras época, así parece al menos en una primera aproximación, casi sin modificaciones el mismo esquema productivo y cultural; aunque esta cuestión no es de respuesta tan simple como parece. La consideración de la comunidad campesina andina está muy condicionada por la constante construcción que desde las distintas ideologías en el Perú se ha ido haciendo de ella. A diferencia de las zonas de refugio castellanas que no han sido tomadas en consideración ni siquiera para la utilización ideológica de las mismas, las comunidades campesinas o indígenas peruanas han sido valoradas como la prolongación natural de los ayllus incaicos, una vez que las unidades jerárquicas más elevadas del imperio incaico fueran destruidas por los conquistadores españoles. Sin embargo a partir de los años sesenta se llevó a cabo una reinterpretación de la comunidad andina realizada por los antropólogos que colaboraron con J. Steward en la elaboración del conocido Handbook of South American Indians. Ellos, por primera vez asumieron que la comunidad campesina peruana estaba formada fundamentalmente por campesinos que formaban parte de una nación. Esta idea, sin duda, ha marcado la vida de la comunidad campesina en estos últimos treinta años, ya que se han realizado estudios sobre los procesos de modernización llevados a cabo desde dentro y desde fuera de la comunidad, se han documentado los procesos de reacción al cambio inducido desde la administración,

sobre la occidentalización de los valores más fundamentales, así como también se han llevado a cabo interesantes estudios sobre la potenciación de los valores comunales para el desarrollo de la acción cooperativa. En concreto podemos hablar de una evolución en el estudio de la comunidad andina que pasa, desde los años 20 por seis periodos.³⁷⁷ Un primer momento que podríamos caracterizar como la etapa indigenista, a continuación una fase dominada por el culturalismo de clara influencia norteamericana, para agotarse en cuanto despuntó la interpretación estructural-funcionalista que dominó los estudios andinos durante un tiempo largo y que aún no ha sido superada del todo. A partir de los años 60 se diversifica en gran medida la interpretación única sobre la comunidad campesina y surgen nuevos modos de análisis, entre ellos sobresalen los estudios agrarios, algunos de ellos no estrictamente antropológicos pero que ilustran en gran medida algunos aspectos no estudiados hasta ese momento. A partir de los años 80 y, una vez concluido el proceso de reforma agraria, surgen una serie de estudios que ponen de manifiesto que la redistribución de tierra no era la solución definitiva a todos los problemas planteados por la región y, por tanto, se abren nuevas vías de investigación en las cuales participan otros movimientos sociales como son las organizaciones no gubernamentales y otras instituciones de apoyo. La última fase en la que nos encontramos introduce como tema muy destacado la relación de estos ámbitos locales con el entorno global y los procesos de cambios que esta nueva realidad establece. De modo que podríamos llamar a este último periodo como el periodo de la globalidad. Analicemos pues, de un modo más detallado los principales estudios llevados a cabo en cada una de estas fases.

La fase llamada indigenista nos ha interesado en gran medida por la novedad y el cambio radical que supone en la interpretación de la comunidad campesina. No es un modo de interpretación que esté regido por la ciencia antropológica, al contrario, la investigación formal aún no había aparecido cuando un grupo de intelectuales peruanos, historiadores y legisladores comienzan a contemplar esta realidad social de un modo distinto a como se veían desde el comienzo del periodo republicano. No consideran, por tanto, que esta

³⁷⁷ Ver: SOLANO SÁEZ, J. (1993): "El proceso de desarrollo de la antropología en la Sierra Central: Perú" en: **Alteridades**, nº 3(6), pp.73-80. Este estudio sólo toma en consideración cinco periodos, pero nosotros hemos introducido uno más que ocuparía los últimos diez años de producción investigadora sobre la región que no se recogen en este estudio.

forma de vida unida en gran medida al entorno rural y montañoso sea una supervivencia del pasado colonial, ni que constituya una pesada rémora para el desarrollo ya que su sentido comunitario choca frontalmente con las ideas liberales que se habían desarrollado durante la mitad del siglo XIX y principios del XX. Ofrecen una visión distinta alejada de los patrones ideológicos modernizadores dirigidos desde Lima. Mas la primera defensa orgánica y documentada de la comunidad indígena tenía que inspirarse en el pensamiento socialista y reposar en un estudio concreto de su naturaleza, efectuado conforme a los métodos de investigación de la sociología y la economía modernas. El libro de Hildebrando Castro Pozo, *Nuestra Comunidad Indígena*,³⁷⁸ así lo certifica. Castro Pozo, en este interesante estudio, se presenta exento de preconceptos liberales. Esto le permite abordar el problema de la "comunidad" con una mente apta para valorarla y entenderla. Castro Pozo, no sólo nos descubre que la "comunidad" indígena es todavía un organismo viviente, sino que, a pesar del medio hostil dentro del cual sobrevive manifiesta espontáneamente evidentes posibilidades de evolución y desarrollo que serán tenidas en cuenta en posteriores estudios antropológicos. Dentro de este movimiento destacan también las aportaciones de Dora Mayer de Zulen, José Carlos Mariátegui que ofrecen las primeras ideas socialistas en el Perú tomando como referente al indio y su modo de vida.³⁷⁹

Esta corriente indigenista fue reemplazada a finales de los años cuarenta y durante los cincuenta por una corriente de interpretación de clara influencia norteamericana y de

³⁷⁸ CASTRO, H. (1979): *Nuestra comunidad indígena*. Perugraph, Lima.

³⁷⁹ "El indigenismo es es fundamentalmente una corriente de pensamiento nacional que, en relación al contexto de la disputa racial indios versus blancos, plantea las primeras ideas socialistas en el Perú. El indigenismo fue una corriente que antecedió a la aparición de la antropología y las demás ciencias sociales en su sentido académico. Motivó la realización de estudios y debates prolongados pero, principalmente, promovió el desarrollo de un movimiento ideológico de alcance nacional, en el cual tuvieron participación círculos no solamentcapitalinos sino provinciales". En: SOLANO, J. (1993): Opus cit, pág. 74.

Ver también: MATOS, J. (1968): "Zur Integration der indianischen Bevölkerung in die moderne Gesellschaft Lateinamerikas" en: MATOS, J. (1968): *La evolución del indigenismo en el Perú*, Schriften der Arbeitsgemeinschaft, Deutsche Lateinamerika - Forschung (ADLAF), NR. 1. Freiburg, pp. 97-105.

MARIÁTEGUI, J. C. (2007): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho, Venezuela.

carácter culturalista. El modo de vida indígena y su forma de organización social continúan despertando enorme interés y sigue siendo un problema que, lejos ya de reivindicaciones ideológicas, ha de entenderse de un modo más profundo y explicarse por medio de factores culturales. De los investigadores que llevan a cabo estudios bajo esta perspectiva destacaríamos a Tschopick, y su estudio sobre las comunidades serranas de 1945 ³⁸⁰, y el estudio sobre Sicaya de Guillermo Escobar ³⁸¹ como los que desarrollan el culturalismo de una forma más ortodoxa y José María Arguedas y Richard Adams como los que modifican en alguna medida este planteamiento e introducen aspectos novedosos en él.

Estos estudios culturalistas aparecen en un contexto para la comunidad campesina de cambios significativos, por eso los investigadores necesitan explicar los motivos y las causas de las alteraciones, de la pérdida de la vida tradicional y de preguntarse sobre el futuro. En concreto, a partir de este momento aumenta la intensidad de las migraciones tanto dentro del interior de los distintos departamentos como hacia la capital, se inicia una leve pero importante diversificación económica que repercute de forma decisiva en la expansión de los mercados que superan el ámbito de lo local para convertirse alguno de ellos en regional y, además se modifican algunos hábitos de vida rural por otros más urbanos. Pero lo que estos estudios aportan como principal novedad es que ponen de manifiesto la ruptura de la igualdad que había caracterizado a la comunidad campesina. Aparece por primera vez una diferenciación en clases sociales que es más importante que la clasificación interétnica, y, además la relación conflictiva entre las distintas clases sociales es el motor del cambio social y cultural. Desde luego estos últimos aspectos comentados se perciben de un modo muy preciso en la obra de Adams,³⁸² así como en los trabajos llevados a cabo por el antropólogo peruano Arguedas en las comunidades de Sayago que comentaremos en el capítulo siguiente.

A partir de los años 60 la investigación sobre la sierra central y las comunidades se vuelve más fecunda y aparece una nueva orientación que, a diferencia del culturalismo que trató de explicarlos fenómenos sociales a partir de un concepto abstracto, como es el de la

³⁸⁰ TSCHOPICK, H. (1973): *Highlands communities in Central Peru*. Greenwood Press, London.

³⁸¹ ESCOBAR, G. (1973): *Sicaya: cambios culturales en una comunidad mestiza andina*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

³⁸² ADAMS, R. (1959): *A Community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyayuyo*, American Ethnological Society, University of Washington Press, Seattle.

cultura que privilegia el estudio de las relaciones sociales en estructuras, así como el análisis de la función que cumplían las distintas partes de esa estructura. Representativos de esa tendencia fueron los trabajos realizados en el Instituto de Estudios Peruanos bajo el auspicio de la Universidad de Cornell que acogen, en gran medida el debate planteado entre los culturalistas y los discípulos de la nueva sociología planteada por Parsons y Merton. De esta época queremos señalar la aportación de cuatro investigadores como son Hernán Castillo, José Matos, Emilio Choy, Elias Flores y Roberto Arroyo.³⁸³ Cabe decir que estos estudios son el germen de aumento muy significativo de estudios que tienen lugar a partir de los años 70 sobre esta zona andina, motivados en gran medida por la reforma agraria y el debate nacional sobre la tierra. En este sentido cabe señalar que aparecen muchas e importantes novedades en la interpretación de estas formas de organización social, en concreto cabe citar entre otras tres corrientes dominantes en la investigación antropológica que hacen olvidar planteamientos anteriores. Nos referimos en concreto a la corriente etnológica francesa, que aparece con fuerza en estos momentos para contribuir al conocimiento de la zona andina y cuya influencia no ha cesado aún, constituyendo en el tiempo presente la fuente de investigación más fecunda sobre la región.³⁸⁴ A su vez aparece como corriente teórica el marxismo estructuralista más orientado hacia las relaciones sociales de producción y que también se aplica como fuente teórica para entender las comunidades campesinas. Por último, en este periodo, aparece de un modo casi avasallador una preocupación destacada por la cuestión agraria que estimula estudios dirigidos hacia el conocimiento específico de esa realidad. Consideramos, una vez analizadas cada una de las aportaciones de estas corrientes, que cada una de ellas, contribuye al conocimiento de la realidad andina con alguna novedad interesante y relevante que enriquece el debate. Por ejemplo, consideramos que la corriente etnológica

³⁸³ CASTILLO, H. (1964): *Chaquicocha: comunidad en progreso*. Departamento de Antropología, Cornell University, Cornell.

MATOS, J. (1972): *Dominación y cambios en el Perú rural*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

FLORES, E. (1967): *La comunidad de Nueva Esperanza*. I.E.P. Lima.

ARROYO, R. y MORRUGARRA, J. (1967): *El distrito de Huasahausi*. I.E.P. Huancayo.

³⁸⁴ Nos referimos en concreto al Instituto Francés de Estudios Andinos, que fue creado en 1948 bajo el auspicio del Departamento de Asuntos exteriores de Francia y que agrupa a un número importante de investigadores sobre la zona andina que han producido importantes trabajos sobre distintas áreas de investigación.

francesa se ocupa sobre todo de romper el aislamiento con el que estos grupos humanos habían sido tratados por parte de la corriente estructural-funcionalista y remiten, por tanto, a una identidad que no se crea en absoluto a través de relaciones internas, sino que, muy al contrario, se va históricamente fraguando, diríamos que se va consolidando a través de relaciones etnohistóricas con otros grupos humanos en el tiempo. Nos gustaría destacar en este momento los trabajos del antropólogo francés Henry Favre,³⁸⁵ quien contribuye a esta nueva forma de entender la sociedad campesina andina al analizar el origen histórico y la evolución de las haciendas de Huancavelica. En el caso de la corriente marxista la novedad que se introduce tiene que ver con el estudio de los mecanismos de dominación que desde poderes externos se han ejercido sobre el campesinado, y concluyen que la representación de la identidad y su peculiar modo de aparecer se encuentran determinado por la forma de reaccionar y de resistir ante esta dominación. Creemos que esta forma de entender la construcción de la identidad se ha recuperado a partir de mediados de los años 90, como desarrollaremos posteriormente, por eso el recuerdo de este inicio es relevante para fundamentar nuestro estudio. Aunque también es cierto que esta corriente, desde sus inicios, tuvo un afán de causalidad y pretendió explicar las características sociales, económicas y culturales del campesinado a partir de los sistemas de dominación de los procesos de producción, lo cual, fue su fracaso como teoría explicativa. En el caso de la corriente que hemos denominado agraria su principal virtud fue el tratar temas que hasta ese momento habían pasado desapercibidos para los investigadores. La cuestión agraria fue tan debatida y considerada tan vital para las sociedades campesinas que el número de trabajos se multiplicó significativamente, así como la diversidad de los mismos. Trataron temas como la propiedad de la tierra, la agrupación de los campesinos en cooperativas y sociedades agrarias, también se estudió la posibilidad de la capacitación técnica y las novedades tecnológicas, así como por primera vez se trata de un modo profundo la relación entre la clase campesina y el Estado, y el futuro de estas realidades a través de la realización de políticas públicas que tiendan al desarrollo. Es un momento que consideramos de inflexión en la interpretación antropológica andina, porque se realiza un salto desde lo meramente descriptivo y

³⁸⁵ FAVRE, H. (1967): "Evolución y situación de las haciendas en la región de Huancavelica, Perú" en: **Revista del Museo Nacional**, nº especial 33, Lima, pp.237-257.

explicativo para buscar nuevos caminos que, siempre ligados al problema campesino tiendan al desarrollo futuro y su integración en el estado-nación. Este tema que aparece en estos momentos no se encuentra cerrado, en absoluto, es más, ha constituido desde entonces uno de los principales focos de la investigación antropológica. Nos han parecido relevantes los estudios y trabajos de Kapsoli, Solano, Renique, Sánchez, y Meyer³⁸⁶, pero son muchos más los que deberían ser citados y tenidos en cuenta para ofrecer una visión completa de esta nueva visión sobre la realidad andina.

Sin pertenecer a ninguna corriente determinada, a finales de los años 70 se inician unos estudios importantes sobre cultura ganadera, en concreto sobre pastores de llamas y de alpacas en zonas de la puna alta. Este modo de vida, a pesar de haber sido fundamental en las montañas andinas había pasado desapercibido hasta que lo rescató del olvido el profesor D. Jorge Flores Ochoa, uno de los impulsores desde Cuzco y la Universidad de San Antonio Abad de la antropología andina.³⁸⁷

La investigación continúa en los años 80, al principio con una gran intensidad tratando de profundizar en el almacenamiento de los datos, aspecto este que se traduce en una mayor perfección en el tratamiento de la información obtenida, mayor recopilación de material etnográfico, estadístico o histórico y tratando algunos nuevos temas relacionados con la región que no habían sido mencionados anteriormente como son, por ejemplo, la migración, las estrategias precisas de supervivencia de los campesinos en condiciones extremas así como la profundización en las condiciones ecológicas. Aparece también de un modo preciso el problema regional, y su difícil integración en el panorama nacional, asunto que continua en permanente actualidad. Tal vez un elemento significativo de este momento sea la ausencia de una línea teórica dominante, tal y como ha venido ocurriendo

³⁸⁶ KAPSOLI, W. (1975): *Los movimientos campesinos de Cerro de Pasco*. Huancayo. I.E.A. Lima.

SOLANO, J. (1978): "From cooperative to Hacienda: The Case of the agrarian society of Pucara" en: LONG, R. y ROBERTS, N. (1978): *Peasant Corporation and Capitalist Expansion in Central Peru*, Texas, Institute of Latin American Studies.

RENIQUE, G. (1978): "El desarrollo de una empresa ganadera en los Andes Centrales" en: **Tierra y Sociedad** nº 1, Lima.

SÁNCHEZ, R. (1979): "La comunidad campesina y el desarrollo rural" en: **Cuadernos del Instituto de Estudios Andinos**. Lima.

³⁸⁷ FLORES, J. (comp.)(1977): *Los pastores de Puna: Uywamichiq punarunakuna*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

en momentos anteriores. Cada investigador o grupo de investigación escoge el marco teórico más adecuado para su caso particular, lo cual aumenta la eficacia de los distintos estudios³⁸⁸. Como aspecto final de este periodo posterior a la reforma agraria nos gustaría señalar que la investigación sobre la región andina se abre a otras instituciones, no sólo la universitaria, y así, aparecen trabajos de documentación muy ilustrativos de organizaciones no gubernamentales, de oficinas tanto estatales como no estatales y de otros colectivos. A mediados de los años 80 la región se ve atrapada en la violencia política de Sendero Luminoso, de tal modo que la investigación se vuelve imposible, y no se recuperará hasta la mitad de los años 90, en la fase ya presente que denominamos la fase de la identidad y la globalización, fase en la que se inicia la investigación que expondremos en apartados posteriores.

En este periodo, posterior a la presencia de la extremada violencia política en la región andina, destaca la focalización de algunos temas que aparecen por primera vez, así como la profundización en algunos otros que habían surgido en los años 80, pero que fueron olvidados casi durante una década. Además existe ya una tradición consolidada de estudios andinos por parte de antropólogos nativos, por parte de investigadores españoles y, de un modo continuado sigue dando sus frutos la importante tradición francesa.

En cuanto a los temas cabe resaltar la preocupación por la ideología andina y por la historia de su resistencia. Son varios los estudios que insisten en este aspecto, tratando a su vez aspectos andinos que aparecen en un entorno urbano como es el de la ciudad de Cuzco. Sobresalen los estudios de los profesores Flores Ochoa y Stern.³⁸⁹

La temática de la resistencia andina frente a los poderes externos está directamente relacionada con otros dos temas que forman parte de la investigación actual; en concreto,

³⁸⁸ De esta época nos gustaría resaltar los siguientes trabajos:

CABALLERO, V. (1981): *Imperialismo y campesinado en la Sierra Central*. Instituto de Estudios Andinos. Huancayo.

CELESTINO, O. y MEYERS, A. (1981): *Las cofradías en el Perú*. Región Central. Vervuert. Frankfurt.

FLORES, O. (1981): *Cambios tecnológicos en el cultivo de la papa en el Valle de Mantaro*. Instituto de Estudios Peruanos, Huancayo.

VILCAPOMA, J. C. (1984): *Movimientos campesinos en la Sierra Central*. Nuevo Mundo, Huancayo.

³⁸⁹ FLORES, J. (1990): *El Cuzco: resistencia y continuidad*. Centro de estudios andinos. Cuzco.

STERN, S. (ed.) (1990): *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XIX*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

el asunto relacionado con la integración de la comunidad campesina en la modernidad, es decir, los procesos de cambio, su presencia en las instituciones y la formación de un nuevo indigenismo político de una enorme trascendencia en la región. Y junto a esta temática aparecen también otros trabajos que versan sobre las distintas relaciones de poder, la ideología y la etnicidad³⁹⁰

Sin pretender ser exclusivo en este repaso nos gustaría comentar para finalizar el último de los temas que han reaparecido con fuerza en la antropología andina después del periodo de violencia política. Es el caso del turismo y su influencia en los procesos de cambio en las localidades del llamado valle sagrado de los incas. Los primeros estudios que analizan esta realidad son de los años 80, pero en los últimos años han aumentado considerablemente, debido a la importancia que el turismo tiene en estos momentos.³⁹¹

5.2.3 José María Arguedas y Castillo Ardiles: recuperaciones ineludibles.

De la revisión anterior concluimos que existen una gran cantidad de estudios enormemente variados sobre la región andina, y muy pocos sobre el territorio zamorano de Sayago. Junto a esto cabe destacar la escasa relación de trabajos de carácter comparativo. El libro de Arguedas tiene el honor, por tanto, junto con algunos trabajos lejanos en el tiempo de Foster³⁹², de ser pionero en este tipo de análisis de la realidad social. A juicio del profesor Jesús Contreras la bibliografía etnográfica comparativa sigue

³⁹⁰ BEJAR, H. (1990): *La presencia del cambio. Campesinado y desarrollo rural*. DESCO. Lima.

PÉREZ, B. y DIETZ, G. (eds) (2003): *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*. La catarata, Madrid.

PÉREZ GALÁN, B. (2004): *Somos como incas*. Iberoamericana, Madrid.

MARTÍ i PUIG, S. (2004): *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*. Biblioteca de América, Universidad de Salamanca, Salamanca.

³⁹¹ LOVON, G. (1982): *Mito y realidad del turismo en el Cuzco*. Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco.

PÉREZ, B. (2003): "Escenificando tradiciones incas: Turistas, indígenas y antropólogos en el Cuzco contemporáneo" en: PÉREZ, B. y DIETZ, G. (2003): *Opus cit.* pp.143-165.

FERNÁNDEZ, J. A. (2008): "Reviviendo los viejos caminos: Santiago y Cuzco" en: ESPINA, A. B. (Ed.) (2008): *Turismo, cultura y desarrollo*. Diputación de Salamanca, Salamanca, pp. 445-455.

³⁹² FOSTER. G. (1953): "Cofradía y compadrazgo in Spain and Spanish America" en *Southwestern Journal of Anthropology*. Nº 9. pp.1-28.

estando exactamente igual que estaba en tiempos de Arguedas, con recientes excepciones.³⁹³

Lejos de cualquier análisis exhaustivo de la obra del antropólogo peruano nos hemos detenido en responder a unos cuantos interrogantes que han sido fundamentales para el posterior desarrollo del trabajo. En concreto ¿cuáles fueron, de un modo preciso, los límites geográficos de su comparación? ¿cuáles son los aspectos de un lado y otro del Atlántico que relaciona y por qué? Y para finalizar, hemos extraído algunas conclusiones tanto de su método como de sus resultados y las hemos valorado a través del tiempo. Estas conclusiones nos permiten ofrecer una puerta de entrada al trabajo etnográfico que presentamos y a su posterior comparación.

En relación al primero de los interrogantes formulados se percibe rápidamente que el antropólogo peruano partía ya de un conocimiento directo, biográfico asimilado desde la infancia de las comunidades andinas, y que viene a España a la búsqueda de algunos rasgos que faciliten la comprensión de su peculiar carácter. De tal forma que huye, en un inicio de principios funcionalistas, y apuesta por la importancia de la herencia cultural difundida y transmitida por los colonizadores españoles en el país andino. Por tal motivo no podía elegir para su ejercicio académico localidades periféricas, sino que debía acudir, como él mismo comenta a las antiguas provincias castellanizadas del reino de León, pues de aquí partieron la gran mayoría de los conquistadores y colonizadores.³⁹⁴ En este sentido conviene contrastar esta afirmación del antropólogo peruano no coincidente del todo con

³⁹³ Hay una conciencia mayor entre los investigadores de llevar a cabo estudios de carácter transcultural en ambos lados de la frontera. Un ejemplo es el reciente estudio comparativo muy interesante entre la comarca de Minho en Braga y Galicia elaborado por un antropólogo portugués que ofrece un poco de luz sobre este desierto de estudios comparativos. Ver: MEDEIRO, A. (2006): *Los dos lados de un río. Nacionalismos y etnografías en Portugal y en Galicia*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

Así mismo merece la pena resaltar el enorme trabajo llevado a cabo por el profesor Espina Barrio con el objetivo de fomentar entre sus alumnos la realización de estudios antropológicos de temática comparativa.

³⁹⁴ "La semejanza de la organización de estas comunidades de Zamora y León con las de Perú era tan extraordinaria que decidí elegir alguna de ellas para realizar mi trabajo de campo. Decidí ir al Sayago porque las de León, mejor descritas estaban aisladas por el hielo en esta época del año." en: ARGUEDAS, J. M. (1987): Opus cit, pág 31.

el conocimiento histórico al no mencionar a los originarios de Andalucía o de Extremadura como punto de partida de muchos de los españoles que llegan a América.

En la comarca de Sayago Arguedas no estudia cada pueblo. En los años cincuenta el número de localidades superaba la treintena. De forma exclusiva se centra en dos de ellos, por razones distintas pero bien fundadas. El primero de ellos es Bermillo de Sayago y el segundo de ellos es Muga de Sayago. En el caso de las comunidades andinas se limita, ante la gran diversidad de las mismas, a las cuatro comunidades que forman la ciudad de Puquio, capital de la provincia de Lucanas.³⁹⁵

Esta relación entre los dos lugares tan distantes en el espacio se explica, sobre todo, por su cercanía histórica. Han sido muchos siglos de pasado colonial y la cultura se ha extendido y difundido estrechando el extenso océano que las separa.

Aún siendo este aspecto muy importante creemos que hay tanto un interés universalista como difusionista en la interpretación que lleva a cabo de las comunidades castellanas, y que está relacionado con una forma de entender el cambio social y cultural.

Por tanto, existen, como veremos, múltiples detalles que justifican el análisis conjunto y comparativo de ambas realidades, aunque, desde nuestro punto de vista, no todos los elementos que se comparan en el trabajo del antropólogo peruano han de gozar del mismo valor. Alguno de ellos presenta un importante interés antropológico bien sea desde el punto de vista difusionista o universal, mientras que otros pueden ser considerados más anecdóticos o de carácter analógico. No es, desde luego, tarea fácil distinguir estos aspectos, sin embargo hemos intentado establecer una categorización de los distintos elementos que el antropólogo peruano va analizando a lo largo de la obra mencionada.

En primer lugar hemos señalado aquellos aspectos que se comparten desde un punto de vista analógico. A continuación se presentan los elementos que aparecen en el trabajo y que ofrecen un valor anecdótico, meramente de curiosidad. En tercer lugar hemos dado una mayor importancia al tratamiento de algunos aspectos que pueden ser considerados como universales culturalmente, siendo conscientes del riesgo que asumimos al plantear tal cuestión. En último lugar hacemos explícitas aquellas otras formas sociales y culturales que pueden ser consideradas como formas difundidas o impulsadas a través del proceso

³⁹⁵ Aparte del conocimiento que de estos lugares tenía por cuestiones biográficas ya habían sido objeto de estudio en años anteriores. Ver: ARGUEDAS, J. M. (1956): "Puquio, una cultura en proceso de cambio" en: **Revista del Museo Nacional**, Tomo 25. Lima.

de dominación colonial.

a) Formas analógicas:

El primer criterio seguido por el antropólogo peruano para establecer la comparación tiene que ver con su situación de aislamiento histórico. Son muchas las referencias que se hacen en su trabajo a esta realidad, y, debido a ella se han podido mantener instituciones que, en otros lugares, sometidos a mayores influencias externas, han desaparecido. En concreto el aspecto más relevante para Arguedas es el mantenimiento de la propiedad comunal de la tierra en la localidad de Bermillo de Sayago, y su reciente desaparición en el pueblo cercano de Muga de Sayago. El segundo criterio que hemos encontrado relevante para la comparación es la situación geográfica. Tal vez pueda parecer extraño que se pongan en relación unas localidades que se sitúan en una gran llanura con las localidades montañosas de los Andes. Pero, también son numerosas las alusiones a la similitud del clima, incluso se exalta la dureza del hombre castellano debido a extremo rigor del invierno y las altas temperaturas del verano, así como se establecen semejanzas entre el paisaje de la puna andina y el de la meseta castellana.

La comparación se basa aún en algunos otros aspectos como, por ejemplo, la presencia de elementos comunes relacionados con el folclore, así de este modo se alude a modos de expresión y términos que aparecen en fiestas zamoranas y peruanas, así como similitudes en las prendas de vestir y los trajes regionales.

b) Formas anecdóticas.

A lo largo del estudio el antropólogo peruano establece vínculos de parecido y de semejanza entre acciones, procesos y objetos a un lado y otro del Atlántico. Estos parecidos, o bien no han despertado especialmente nuestro interés, o bien se realizan sin una especial significación explicativa y queda meramente como recursos descriptivos. Muy probablemente muchos de estos elementos hayan sido difundidos a través del dominio colonial y en este momento es muy difícil poder conocer su recorrido. Otros son producto de una percepción subjetiva o interesada. E incluso, en muchos otros sea la propia casualidad o el azar el que los haya configura de un modo semejante. A todas estas

formas que están presentes en el estudio de Arguedas las hemos agrupado bajo la categoría de formas anecdóticas, y de las cuales hemos recogido algunos ejemplos:

"Desde las ventanas de nuestro alojamiento en la posada para arrieros de la señora Sabina, veíamos con admiración y asombro a los labradores... Llevaban la cara y la cabeza protegidas con el pasamontañas del que parece que proviniera el chullu indígena"
(Arguedas, pág. 46)

Se refiere en este comentario Arguedas al gorro de lana con orejeras que tan característicos es en la zona andina, y que constituye un modo de diferenciación social en función de los distintos colores y disposición de los mismos. En la isla Taquile, en el lago Titicaca sirve para distinguir a los hombres casados de los solteros, según testimonios dados por informantes en el año de 1998 durante la realización del trabajo de campo. Así, por ejemplo cuando describe algunos oficios ya perdidos en el tiempo también menciona algunas semejanzas observadas:

"Los afiladores viajan en bicicleta y suelen llevar al mismo tiempo algunas baratijas para vender. Se alojaban en la posada de la señora Sabina. Iban por las calles tocando la misma pequeña flauta de pan metálica con que llaman a los clientes en el Perú."
(Arguedas, pág. 85)

Alude el antropólogo peruano a través de la conversación con un informante de la zona la semejanza en cuanto a los instrumentos de tejer que aún se usan de un modo constante y creciente en muchos talleres de las comunidades andinas.

"Tampoco se teje ya. Alguna que otra señora hila a la manera antigua, en pequeñas máquinas de madera idénticas a las que utilizan en el Perú, especialmente en el valle del Mantaro."(Arguedas. pág. 86)

La arquitectura y la estructura de los pueblos reducción son dos de los elementos de los que tenemos constancia de la difusión desde la metrópoli a la colonia. En cambio alude a

unas semejanzas subjetivas, entre algunas de las ruinas prehispánicas que aún se conservan en el distrito de Pisac y las portaladas de las tradicionales casas sayaguesas.

"Especialmente para un peruano resulta sorprendente el parecido de estas casas con las de ciertas ruinas prehispánicas bien conservadas. Los marcos de las puertas especialmente están contruidos, algunos de ellos de piedra realmente ciclópeas, de una sola pieza: las ventanas también como las puertas están enmarcadas por piedras apenas labradas, algunas presentan piedras enormes cuidadosamente cinceladas, pero en las que el alarde de lo ciclópeo resalta". (Arguedas, pág. 95)

c) Formas universales: formas comunales de propiedad y gestión.

Desde nuestro punto de vista uno de los aspectos más relevantes del trabajo del antropólogo peruano en Zamora fue la documentación y la reflexión sobre el papel que desempeña el régimen de propiedad comunal en las distintas sociedades en las que está presente.

En algunos pasajes de su estudio, aunque no de un modo suficiente, deja entrever la posibilidad de una difusión de esta forma productiva, de modo que los colonizadores transmiten esta forma de organización a las comunidades indígenas que se encuentran en el nuevo mundo.

"No tenemos pues, duda alguna de que la organización de los municipios de indios fue dispuesta por los colonizadores españoles tomando como modelo los ayuntamientos comunales hispánicos, así como la creación de las tierras del común y el sistema de administración, adaptándolos a la organización del antiguo ayllu prehispánico." (Arguedas, pág. 197)

Ahora bien, creemos que debemos distinguir en la afirmación anterior varios elementos que nos permitirán, sin duda, ser más precisos. No es lo mismo lo que Arguedas llama la organización de los municipios, es decir, la forma política y de organización que debe las formas productivas. Además menciona la adaptación de estas formas de organización colonial en relación a los antiguos ayllus incaicos, sin distinguir si la adaptación se realiza

en cuanto a las formas del poder, o bien en lo que respecta a las formas productivas. En este trabajo hemos establecido la siguiente tesis para evitar la ambigüedad. Hemos considerado que las formas productivas responden a una realidad ecológica particular relacionada con los lugares de altura en los que tiene lugar una economía de montaña, o bien, como veremos con lugares de la meseta castellana con características climáticas determinadas y con unas condiciones edafológicas muy limitadas. Por tanto, consideraremos que la existencia y persistencia de formas de explotación comunal de la tierra, aunque partan de la lógica colonial, se encuentran afianzados por la lógica ecológica y persisten debido a ella, si las condiciones exógenas no modifican esta lógica racional de apropiación y uso del espacio rural.

Por otro lado, consideraremos que, tanto la estratificación social como las formas políticas de dominio y de relación conflictiva con el Estado pueden ser consideradas como difundidas, si bien van siendo sometidas al tiempo y al espacio andino, e interaccionarán en un contexto global con la especificidad adquirida en este cronotopo local, en especial a través de la diferencia que se establece entre ambas comunidades de un lado y otro del océano debido a los factores claramente diferenciadores como son la etnicidad, la posesión de un importante patrimonio y la afluencia del turismo.

d) Formas directa o indirectamente difundida: estratificación social y lógica del poder.

"No son los pueblos núcleos urbanos continuos: están interrumpidos por tierras cercadas en las que se siembra, como en los pueblos de la sierra peruana. No se trata sólo de huertos, sino de tierras de siembra común, casi todas dan errén para la alimentación del ganado en el invierno y principio de la primavera". (Arguedas, pág. 49)

Las localidades de Bermillo y la Muga de Sayago despertaron en el investigador peruano un gran interés. En el caso de Bermillo por exhibir, a juicio de Arguedas un marcado contraste entre habitantes ricos y pobres, división social que recordaba a Arguedas la diferenciación en "castas sociales" del Perú andino. En el caso de la Muga de Sayago el interés del etnógrafo peruano se centraba en la desaparición de lo comunal, ya que habían repartido recientemente las tierras comunales entre sus vecinos y las instituciones

comunitarias se hallaban en franco retroceso e incluso en extinción. Pero la búsqueda de Arguedas se centraba fundamentalmente en el análisis de estas localidades con la intención de entender mejor la historia y la cultura de las comunidades andinas, así como también analizar los procesos de cambio social y cultural que en ellas se estaban llevando a cabo.

El punto de partida de su trabajo tiene que ver con la observación de la mejora en la vida de la población indígena en Puquio. En este caso inicial "los campesinos indígenas" sometidos tradicionalmente habían encontrado un camino para salir de la miseria. Debido a factores exógenos, relacionados con la mejora de las vías de comunicación, en concreto la construcción de una carretera hacia la costa, habían conseguido mejorar su bienestar y salir tanto del aislamiento como de la pobreza. En este proceso de cambio, y, al mismo tiempo de mejora económica, se han perdido alguno de los referentes simbólicos más importantes como es la institución conocida en Perú como "varayoc" o alcaldes de vara.

"Pero, construida la carretera a la costa, a las ciudades de Nazca, Ica y Lima, en Puquio se produjo una revolución económica muy semejante a la de Sayago como consecuencia de la difusión del trigo. La influencia de los agentes externos se acrecentó: los productos tradicionales de la economía del indio, trigo y ganado, aumentaron súbitamente de precio."(Arguedas, pág. 40)

El cambio social se produjo entre algunos indios del Perú, en cambio entre los campesinos de Sayago, aún no. Al menos no de ese modo tan definitivo como Arguedas ha percibido en el Perú. Se inician procesos de transformaciones importantes, pero de forma diferente en estas dos comunidades castellanas que comparten escasez y precariedad con las gentes comuneras peruanas.

En La Muga se ha producido un cambio significativo a través de la partición y posterior venta en "quiñones" de las tierras comunales. Por el contrario en Bermillo nada cambia en relación a la propiedad y gestión de la tierra. Mantienen sus tierras comunales, lo que se conoce como "el común", dividido en una parte dedicada al labrantío y otra dedicada a los pastos con aprovechamiento comunal sin que haya una protesta por parte de los labradores más pobres para que esto cambie.

En este sentido el trabajo de Arguedas tiene una triple intención, que se desarrolla a

medida que avanza la investigación. Una primera, muy meritoria, de descripción etnográfica y, en muchos casos literaria, de la vida de las comunidades sayaguesas.

Un segundo aspecto de su trabajo que se encuentra enfocado más hacia la explicación, hacia el análisis de las causas que incitan al desarrollo de los procesos de cambio social y cultural. Y cabe hablar aún de una tercera, más sutil, con un sustrato ideológico y con una intención "revolucionaria", transformadora incluso de las estructuras sociales establecidas.

¿Qué ha pasado en Bermillo para que aún se mantenga la propiedad comunal, cuando en la Muga se ha repartido?

El poder y la particular estructura social de Bermillo, así como la permanencia de instituciones de una gran fuerza comunal como "la vecindad" explican la incapacidad de la sociedad zamorana, a juicio de Arguedas para llevar a cabo una revolución social. Estos elementos han desaparecido y la revolución social aún no se ha producido.

Capítulo 6. Sayago. Formas y hábitos destacados de la cultura local.

6.1 Localización de la etnografía. Sayago como zona de refugio.

La comarca de Sayago puede ser considerada como una "región refugio", noción desarrollada ampliamente por Aguirre Beltrán³⁹⁶ y que puede ser usada, con algunas modificaciones, claro está, en el estudio etnográfico y antropológico de muchas de nuestras comarcas castellano-leonesas. Ya hemos definido previamente nuestra visión particular de "región refugio", hemos insistido en que se define como aquella zona que ha mantenido tradicionalmente una economía vinculada a la tierra, y, que no ha tenido unos canales de conexión permanentes con entornos cultural y significativamente distintos y, por tanto, no han recibido fuertes influencias externas. En estas zonas se mantienen todavía aspectos tecnológicos, sociales y culturales tradicionales. Pero el elemento distintivo es el proceso acelerado de transformación y de cambio social y cultural al que se han visto sometidas, desarrollando, por tanto, en este proceso nuevas formas económicas, de relación social, cultural e incluso simbólica. Este movimiento que se observa en las regiones de refugio las hacen especialmente interesantes para el estudio antropológico, pues nos muestra las bases procesuales sobre las cuales se construyen los mecanismos de respuesta en una sociedad cada vez más globalizada donde la cultura entendida al modo antropológico desempeña, en algunos casos, un papel relevante.

De un modo más específico hemos considerado la comarca de Sayago como una región de refugio, puesto que tradicionalmente se ha sentido marginada del organigrama nacional, y los cambios generales del país siempre han llegado a la comarca tarde y de un modo generalmente parcial. Junto a estos elementos externos aparecen elementos internos que han condicionado la vida de la comarca como son el medio ambiente, el paisaje, la climatología, los tipos de suelos, los cultivos, etc. que han sido, y siguen siendo muy hostiles para el desarrollo sostenido.

³⁹⁶ AGUIRRE, A. (1967): *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*. Instituto Indigenista Americano, México.

Para un desarrollo más amplio de este término ver: CASTILLO, H. (1970): *Pisac. Estructura y mecanismos de dominación en una región de refugio*. Instituto Indigenista Americano, México.

Por lo tanto, el hombre sayagués ha tenido que hacer tremendos esfuerzos para vencer las barreras de su medio ambiente. Con el proceso de globalización que se observa desde hace algunos años estas barreras van siendo superadas, aunque otras, también es cierto van quedando marginadas. La tecnología posibilita la mejor adaptación al medio hostil, y el hombre crea, de esta manera, sus propias condiciones de vida en esta lucha continuada con la ecología, con la tierra, a la cual se ve en unos momentos como una gran aliada para la supervivencia, y otras veces como la gran enemiga a la que hay que enfrentarse, pero siempre como el referente principal para la elaboración y desarrollo de sistemas culturales que den sentido a las acciones humanas.³⁹⁷

Sayago ha sido considerada como una de las comarcas tradicionales de la provincia de Zamora. Está delimitada al Norte y al Oeste por el río Duero; al Sur por el río Tormes y la provincia de Salamanca, y finalmente al Este por la región conocida como la Tierra del Vino, de la provincia de Zamora. La franja occidental se sitúa fronteriza con Portugal, zona con la que desde hace siglos comparten sentimientos, valores morales, religiosos y humanos.

El número de municipios que integran la comarca ha ido descendiendo paulatinamente con el tiempo. En uno de los primeros escritos que versan sobre la comarca se citaban unos 44 municipios. Nos referimos al libro de Ricardo Ballesteros, *Alma Sayaguesa*, que fue editado en 1924 en el que se mencionan y describen 44 municipios.³⁹⁸

Según el Censo de Población y Viviendas de 1960, la comarca cuenta con un total de 36 municipios.³⁹⁹ Se observa un descenso muy significativo, que se ha acrecentado de forma

³⁹⁷ Sirva como ejemplo la descripción que lleva a cabo José María Arguedas de las condiciones en las que viven los habitantes de Bermillo de Sayago:

"El invierno es feroz, más inclemente e implacable que en nuestras altísimas cordilleras. El frío no cede a ninguna hora. El sol alumbra pero no calienta nada, o casi nada... Las fatigas de escalar las inmensas cuevas del Perú, de trotar por sus desiertos arenales, son pocas y muy inferiores a las que he visto que debe soportar, aún hoy, el labrador de Castilla, que sale al campo muy temprano, en el invierno, con un viento helado y fuerte que corta y golpea con dura y ciega crueldad." en: ARGUEDAS, J.M. (1987): Opus cit, pág. 15.

³⁹⁸ Ver: BALLESTEROS, R. (1924): *Alma sayaguesa*. Talleres Gráficos M. Rodríguez. Zamora.

³⁹⁹ ARGUEDAS, J. M. (1987): Opus cit, pág. 11.

paulatina en los últimos años, puesto que en el Censo de Población de 1989 aparecen solamente 24 municipios integrando la mencionada comarca.⁴⁰⁰

Estos municipios son: Alfaraz de Sayago, Almeida, Argañín, Bermillo de Sayago, Cabaños de Sayago, Carbellino, Fariza, Fermoselle, Fresno de Sayago, Gamones, Luelmo, Mayalde, Moral de Sayago, Moraleja de Sayago, Moralina, Muga de Sayago, Peñausende, Pereruela, Roelos, Salce de Sayago, Torregamones, Villadepera, Villar del buey, Villardiega de la Ribera. En los censos posteriores consultados se observa un reiterado descenso en el número de municipios. Así, por ejemplo, en el censo procedente de la encuesta municipal de 1990-92 la comarca de Sayago cuenta con sólo 21 municipios, y con un número de entidades de 46. Parece que la tendencia descendente continuará en los próximos años, ya que no se observa una modificación de los modos de vida de los habitantes de estas localidades; cuentan con un índice de natalidad bajísimo, y, en la mayor parte de los casos, las ilusiones de la juventud y de una vida mejor les empujan hacia lugares más concurridos.

Localización geográfica.

La comarca sayaguesa tiene forma romboidal. La mayor parte de los contactos exteriores de esta zona son los que se producen con la capital Zamora a través del eje, Bermillo de Sayago- Zamora, conectado a través de una carretera nacional en buen estado. También es importante para el desarrollo económico y social el eje que une Bermillo de Sayago- Ledesma- Salamanca. Tradicionalmente el contacto con la vecina Portugal ha estado ausente. A pesar de esto hay testimonios de presencia de ciudadanos portugueses en las localidades de Sayago. Arguedas menciona en su estudio sobre las comunidades de Sayago la presencia de vecinos portugueses especialistas en la construcción y reparación de casas.

La comarca cuenta con una extensión aproximada de unos 1.328 km², y con un número de población en la actualidad cercana a los 12.000 habitantes⁴⁰¹ mientras que, a principio

⁴⁰⁰ Fuente: Censo de Población activa. Instituto Nacional de Estadística. Año 1989.

⁴⁰¹ Según datos contenidos en el estudio: VV.AA. (1995): *Zamora, pueblo a pueblo*. Diputación de Zamora, Zamora, pág. 667.

de siglo, la población era de 33.158 habitantes. En este sentido es significativo cómo durante el siglo XIX la población creció considerablemente y, en cambio, durante la segunda mitad del siglo XX el número de habitantes ha ido disminuyendo de un modo alarmante.

Desde hace muchos años la comarca cuenta con un núcleo central que es Bermillo de Sayago. Cabeza de partido judicial desde 1834 y cabecera de la comarca, goza y ha gozado desde entonces de un papel preponderante. Es el centro neurálgico de la comarca, y es, a través de él, como se ha desarrollado la actividad económica de la zona. Si bien, ha presentado tradicionalmente unos inconvenientes que han dificultado su presencia como centro impulsor de la actividad económica de la zona. En primer lugar no ha contado con una cantidad de población elevada, e incluso no es el municipio más poblado de la comarca. Ha evolucionado de forma paralela con las localidades de Fermoselle y de Almeida, y ha establecido en la conciencia de sus vecinos una cierta competencia sobre sus distintos modos de vida. Debido a la emigración tan fuerte que ha sufrido toda la zona la actividad económica se ha mantenido siempre en los límites más bajos, y no ha logrado suscitar el empuje necesario en un municipio tradicionalmente agrícola y ganadero para poder integrarse en otros niveles económicos más elevados.

Uno de los elementos que más han influido en la caracterización de la comarca sayaguesa como lugar de refugio es el medio ambiente en el que los hombres y mujeres sayagueses se han desenvuelto durante siglos. Veamos pues algunos de sus elementos principales.

Peculiaridad física: roquedo y modelado original.

La comarca sayaguesa forma parte de un conjunto morfológico excepcional que cierra todo el borde occidental de la Meseta castellana donde comienzan a observarse afloramientos graníticos del llamado "batolito de Sayago".⁴⁰² Esta osamenta granítica se asienta sobre un suelo poco denso, de modo que en las llanuras afloran, a veces, pedazos de roca como si fueran toscos túmulos o pequeños menhires.

⁴⁰² Ver: PLAZA, J. I. (1990): *Medio físico y territorio*. Cuaderno de Investigación Florián de Ocampo, nº 8. Zamora, pág. 39.

Las condiciones morfológicas, no sólo son elementos distintivos de la comarca, sino que, además, se consideran la causa de la pobreza y del atraso, así como de la pervivencia de los modos de vida tradicional de la zona. Hay, desde nuestro punto de vista, algo de cierto en esta atribución causal, pero no se debe asumir exclusivamente que el roquedo sea la causa única de la depresión, ya que tradicionalmente ha sido una comarca poco dotada de infraestructuras que no han facilitado el acceso a los mercados. Pero analicemos algunas de las consecuencias del roquedo sayagués. Este tipo de composición morfológica produce un tipo de suelo poco profundo, y, además, muy poco fértil que permite una agricultura de baja productividad, casi de subsistencia. También el roquedo de la penillanura da lugar a amplios espacios donde aflora la roca con la consiguiente limitación en el aprovechamiento del suelo con fines agrícolas. Desde el límite del Duero, y en dirección al Sur, el dominio del granito es manifiesto en más de 70 kilómetros, de modo que el primer elemento para el desarrollo de una economía fundamentalmente ganadera viene determinado por la escasa potencialidad agraria de los suelos, además de unas pésimas condiciones climáticas, como bien se ha puesto ya de manifiesto en muchos de los estudios geográficos de la zona.⁴⁰³

Además, hay que añadir, que, junto a las características del suelo tan desfavorables el comportamiento climático no favorece el desarrollo de una economía agropastoril avanzada. Se suceden grandes periodos de sequía, sobre todo, en los meses de verano con mucho calor. En el invierno, las temperaturas son, por el contrario, muy bajas, y no con demasiada humedad. Las temperaturas presentan una gran oscilación térmica de la noche al día, y del invierno al verano. Además, las heladas son muy frecuentes a medida que nos alejamos del río Duero. Es habitual observar en el paisaje de la comarca fuertes heladas en las mañanas del invierno, así como la parada vegetativa de las tierras, tanto en el verano como en el invierno, que recuerda un poco al comportamiento de las tierras de la puna andina conocida como el altiplano. A medida que nos acercamos a la quebrada del río Duero el clima se va haciendo más benigno, y se reduce el periodo de las heladas que

⁴⁰³ *"Las características físicas de los suelos implican una aridez edáfica que no logra subsanar un régimen pluviométrico en todo caso irregular y con un mínimo estival muy acusado."* En: PLAZA, J. I. (1990): Opus cit, pág. 40.

posibilitan alternativas de diversificación productiva y, por tanto, mayor desarrollo. Todos estos factores, el tipo de suelo, la falta de agua y su distribución irregular contribuyen a que el aprovechamiento agropecuario de los suelos sea el más adecuado. Pero, el clima invernal paraliza el crecimiento vegetativo durante dos meses, mientras que la sequía del verano hace lo propio con los suelos durante más de 100 días. Estas paradas de la naturaleza presentan importantes limitaciones para la ganadería estante. Tradicionalmente esta escasez estacional de alimentos se ha resuelto de dos fórmulas, la trashumancia, por un lado, o mediante la generación de sistemas y de normas que permiten la regulación racional de los recursos escasos, como es el caso en la comarca sayaguesa. A pesar de la preponderancia de la economía ganadera todos los municipios de la comarca han contado para su subsistencia con la explotación agrícola, si bien no ha sido el recurso principal del sistema productivo, sino que ha sido complemento para la economía familiar y para la ganadería. El centeno, la cebada y la avena son cereales privilegiados en los campos de Sayago. El cultivo del trigo se inició a mediados del siglo pasado y supuso una importante mejora para la economía agrícola regional además de generar notables cambios en los hábitos y en los modos de producción rural.

*"Por los informes que recogimos en Bermillo, ya el cultivo del trigo había sido difundido en todo el partido a la fecha en que el libro de Ballesteros fue editado en 1924, y por tanto, el desarrollo de la ganadería había sido súbitamente incrementado. Coincide tal desarrollo con el periodo de la primera guerra mundial y el sayagués pudo acumular inesperadas sumas de dinero por el aumento del precio del ganado y del trigo."*⁴⁰⁴

Paisaje vegetal y tipo de suelo.

El paisaje vegetal de la zona suele ser más rico de lo que comúnmente se piensa, puesto que el aprovechamiento agrícola-ganadero de la tierra ha permitido la perpetuación de unas formaciones no totalmente desnaturalizadas ni introducidas por el hombre. La zona, además, presenta una riqueza grande en cuanto a la vegetación arbórea. Al tratarse las penillanuras en general de comarcas con abundantes tierras con rendimientos marginales, se ha mitigado aún más en las últimas décadas la presión sobre

⁴⁰⁴ ARGUEDAS, J. M. (1987): Opus cit. pág.94.

el manto vegetal, y esto ha puesto de manifiesto la notable capacidad de regeneración de muchas de las formaciones naturales. Es indudable, por tanto, como lo atestiguan los numerosos estudios sobre la zona, que se ha intensificado el carácter montaraz de ciertos paisajes, pero, además, vuelven a ganar terreno algunas especies empujadas por el hombre como son los rebollos y los quejidos, también toman cuerpo las formaciones de jaral o jaral-brezal. La vegetación que domina por excelencia es la encina y el roble. En algunos lugares cercanos al río Duero aparecen algunos enebros y masas de alcornoques que alimentaron en la zona importantes explotaciones de corcho. Pero el crecimiento demográfico y la pobreza relativa de los suelos arables han forzado, junto con la insuficiencia de tierras de labranza para el trigo, la deforestación de muchos bosques.

Localización específica de la investigación.

La comarca que acabamos de describir presenta una cierta uniformidad, en cuanto a su sistema económico, y, también, en cuanto a sus hábitos culturales. La localidad estudiada, por tanto, ha sido Bermillo de Sayago. Esta comunidad, por su situación geográfica especial, presenta una pervivencia grande de usos y costumbres vinculadas con la agricultura y con la ganadería de un enorme interés antropológico, aunque muchos de estos usos están, desde hace algunos años, en constante transformación, y, por lo tanto, es un excelente laboratorio social para estudiar el cambio. Desde antaño ha sido importante el municipio por la cría de su ganado, en especial el ganado ovino y el vacuno. Ha sido tradicionalmente un lugar de mercado, ya que en él se celebraba una importante feria cuyo principal tráfico era el de la lana, como se cita en el diccionario Madoz.⁴⁰⁵

La localidad de Bermillo de Sayago con sus anejos forma un espacio aprovechable en orden a la ganadería y a la agricultura. Veamos de un modo muy somero los distintos aprovechamientos del suelo.

Una gran parte del territorio está dominado por el matorral. Son tierras que, tal vez, en alguna época han sido productivas, pero que en la actualidad sólo sirven para el pastoreo. Muchas de estas tierras están carentes de vegetación, y en gran medida, es debido al sobrepastoreo del ganado ovino que acaba con la raíz de toda la vegetación,

⁴⁰⁵ Ver: MADDOZ, P. *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España*. Provincia de Zamora. 1845-50, Madrid, pág. 84.

causando un desastre ecológico importante para la zona. El problema se agudiza con el aumento exagerado del ganado ovino en la comarca en los últimos años debido a las prioridades de la Comunidad Económica Europea.

Otro aprovechamiento importante del terreno son aquellas tierras consideradas pastizales, es decir, zonas de exclusiva explotación ganadera. Son pequeños valles que quedan entre el roquedo, zonas donde tradicionalmente ha existido una importante vegetación arbórea. Los mejores pastos son aquellos donde existe una asociación de fresnos con chopos, aprovechándose para el ganado vacuno, mientras que los pastizales que se forman con encinas o con pinos son considerados de peor calidad y son aprovechados generalmente por el ganado ovino. Como se puede comprobar las tierras dedicadas a la explotación ganadera forman un conjunto muy considerable de terrenos.⁴⁰⁶

Por último, hay un espacio importante en el aprovechamiento de los suelos que corresponde a los pastos naturales. Se incluyen en este apartado los terrenos con cubierta herbácea natural que es característica de climas húmedos o subhúmedos, pero que también conviven en climas más secos con suficiente humedad edáfica, y que son subceptibles de aprovechamiento mediante siega. Estos terrenos, a pesar de ser tan escasos, son muy valorados en todas las localidades por la calidad tan excelente de los pastos. Sobre estos terrenos los hombres que, desde tiempos inmemoriales habitan estas tierras han intentado regular de la mejor manera posible los escasos recursos que estas tierras les han ofrecido. Veamos cómo lo han hecho a lo largo de los siglos y cómo lo continúan haciendo en la actualidad.

⁴⁰⁶ Ver: MAPA DE CULTIVOS Y APROVECHAMIENTO.

Ministerio de Agricultura, pesca y alimentación. Pág. 103 y ss.

6. 2 Elementos de la cultura heredada.

Tierra seca

Tierra quieta

De noches

Inmensas. (Viento en el olivar, viento en la sierra.)

Tierra vieja

Del candil y de la pena.

Tierra de las hondas cisternas

Tierra de la muerte sin ojos

Y las flechas.

(Viento por los caminos, brisa en las alamedas). Federico García Lorca.

De un modo un tanto general podríamos decir que la economía sayaguesa hasta hace, aproximadamente, tres décadas lograba la subsistencia a partir del uso y aprovechamiento agrícola de la tierra y del ganado. Sus habitantes lograban la reproducción social a partir de la fuerza de su trabajo, y no existían grandes diferencias entre unas localidades y otras. Habían humanizado el espacio a partir de la casa y los espacios más cercanos, de propiedad privada, hasta los que se encontraban más alejados de la localidad considerados "terrenos comunes" que todos reciben institucionalizadamente, que trabajan temporalmente y son de propiedad colectiva.

En esta forma de producción y apropiación del espacio coinciden los distintos pueblos de la comarca. Ahora bien, no es este el único elemento común, a juicio de Arguedas, también lo hacen en cuanto a su estructura social. Podríamos decir, por tanto, que nos encontramos ante sociedades igualitarias con diferencias no especialmente significativas y coincidentes en la forma y en la dependencia del trabajo de la tierra. Este sistema se corresponde con una lógica productiva según la cual la propiedad de la tierra combinada, privada y comunal consigue un aprovechamiento adecuado que permite la supervivencia pero no logra generar cambios significativos, hay transformaciones pero no podemos hablar de cambios que supongan transformaciones desde el punto de vista social y cultural. Pero esta lógica al llegar Arguedas a la comarca entra en crisis, comienza a modificarse en algunas localidades como la Muga de Sayago, pero en Bermillo no se produce. Es interesante conocer las razones de esta situación porque deja al descubierto

la imbricación de los distintos sistemas que intervienen en los procesos de cambio, el productivo, el social y el político relacionados de un modo particular. ¿Por qué no se transforma también Bermillo? ¿Esta lógica productiva y sus efectos en los procesos de cambio tienen un paralelismo en el Perú?

A continuación Arguedas desarrolla una hipótesis interesante respecto a la ausencia de transformaciones en Bermillo mientras otras localidades de su entorno sí lo hacían. Los elementos más destacados de este trabajo los expondremos a continuación.

Esta lógica productiva que tienen a la tierra como elemento central también tiene su paralelismo en comunidades andinas en las cuales Arguedas ha desarrollado también su trabajo de campo. A ello nos referiremos en el capítulo siguiente al señalar que algunas de ellas han entrado en un proceso de transformaciones y de cambio como son las de Puquio y el Valle del Mántaro. En cambio, las comunidades de los Andes del Sur, como las de Pisac o Ccatcca no se han transformado de forma significativa aún. También allí el aspecto productivo, social y político desempeñará un papel significativo.

Pero años después, cuando realizamos nuestro trabajo de campo tanto en un lugar, Bermillo y alrededores, como en otro, Pisac y alrededores la situación era ya completamente distinta. La globalización e importantes factores externos habían impactado sobre estos grupos sociales y habían generado importantes novedades en las que la cultura desempeña un factor importante como recurso tanto económico como de sentido e ideológico.

6.2.1 Apropriación histórica y cultural del espacio en Sayago.

La comunidad de Bermillo de Sayago se distingue de una forma llamativa del resto de las localidades de su entorno por presentar una estratificación social diferenciada, de carácter dual que se relaciona de un modo exclusivo con las formas productivas. Este es el aspecto que despierta el interés del antropólogo peruano y se convierte en uno de los objetivos principales de su análisis comparativo entre las comunidades castellanas y andinas.

"Y de este modo se estableció la estratificación social singularísima en Bermillo, en contraste con la de otras comunidades de Sayago" (Arguedas, pág. 107)

No es fácil encontrar datos que ilustren la economía de la zona estudiada en momentos anteriores, de modo que hemos combinado informaciones obtenidas por estudios etnográficos como el de José María Arguedas, ya citado, las recogidas por nosotros mismos en la memoria de los habitantes de la comarca sayaguesa, así como también la contenida en variados documentos, tanto particulares como depositados en archivos locales o provinciales.

Este modelo productivo y de reproducción social que Arguedas describe con tanto detalle se ha transformado completamente, de modo que las distintas localidades sayaguesas, incluido Bermillo, se han visto sometidas a importantes procesos de cambio que han reestructurado el entorno local.

La tesis que tradicionalmente se ha mantenido en los estudios sobre comunidades campesinas es que hasta 1960 aproximadamente los cambios que se producían dentro de las distintas comunidades no alteraban el marco productivo de la vida campesina, causaban, sin duda, pequeñas variaciones pero no podían ser considerados cambios estructurales. Esta ha sido uno de los principios fundamentales de la teoría de la modernización.⁴⁰⁷ El más exhaustivo conocimiento y análisis de los entornos locales ha desmantelado la mayor parte de las ideas que conforman este modelo, aproximándose más a conceder valor a las permanentes aperturas y relaciones históricas que estas comunidades locales han mantenido con elementos exógenos.

El ofrecer una crítica velada a la teoría de la modernización como explicación del cambio social y cultural es, sin duda, uno de los grandes valores que tiene el trabajo del antropólogo peruano en la comarca de Sayago. El antropólogo y escritor peruano, a través del análisis que lleva a cabo sobre Bermillo de Sayago, señala cómo hay distintos elementos ajenos a la vida local que han influido de forma decisiva en el desarrollo comunitario, alterando sus bases estructurales, y configurando, por lo tanto, su historia local. En este sentido algunas de las ideas expuestas posteriormente tanto por Eric Wolf, como por Clifford Geertz las podemos ver intuitas ya en esta investigación pionera en muchos sentidos, y que presentó como su tesis doctoral.

La visión tradicional modernizadora concede una especial atención al periodo comprendido entre 1960 y 1990. En este intervalo de tiempo el marco estructural rural se ha

⁴⁰⁷ D'ARGEMIR, C. y CONTRERAS, J. (1990): "El proceso de cambio social" en: **Agricultura y sociedad**, nº 55. Supplement. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Madrid, pp. 1-71.

transformado de forma radical, y las formas tradicionales, como comenta el sociólogo Víctor Pérez⁴⁰⁸, han quedado amenazadas de muerte o han desaparecido. Es por este motivo por el que la obra de Arguedas tiene un especial mérito, ya que es precisamente, en este periodo, casi al comienzo de los años 60 cuando el escritor y etnólogo peruano llevó a cabo su investigación sobre algunas localidades en Sayago.

El tratamiento de la tierra tendrá en este trabajo un peso importante ya que estos usos del espacio han convertido a la comarca en un lugar de referencia antropológica, si bien, apoyado en algunos excesos que no se corresponden del todo con la realidad. Si la singularidad de las comunidades rurales está determinada, en alguna medida, por los medios naturales de que dispone y de cómo históricamente los ha organizado y gestionado, por los niveles de desarrollo obtenidos, y por las estructuras sociales y culturales que se han derivado de ellos; en el caso de Sayago, esta singularidad mencionada tiene que ver, en gran medida, con la organización y gestión de la tierra dividida entre propia, privada y comunal, y el interés antropológico que la existencia de esta forma de posesión y de aprovechamiento de la tierra ha generado.

Tal vez el principal responsable de esta referencia sea Joaquín Costa con sus estudios sobre derecho consuetudinario y economía popular, quien a finales del siglo XIX y principios del XX puso de manifiesto la importancia del comunitarismo, comunismo o colectivismo agrario de los pueblos de esta comarca zamorana. Esta singularidad ha sido ampliada y difundida por algunos autores que ya hemos citado y que ha configurado un estereotipo basado en una realidad parcial e incompleta que conforma el tópico sayagués.⁴⁰⁹ No toda la propiedad de la tierra ha sido comunal en esta comarca, ni ha tenido la misma importancia en cada municipio, e incluso ha tenido un devenir histórico particular. Además el interés por la propiedad comunal de la tierra ha hecho olvidar que han existido otras formas de explotación que merecen desde luego tenerse en cuenta, como es el minifundio y las dehesas. Además este comunismo no es un rasgo exclusivo

⁴⁰⁸ PÉREZ, V. (1974): *Pueblos y clase sociales en el campo español*. Siglo XXI Editores, Madrid.

⁴⁰⁹ Muy importante para la historia de la antropología española es la figura de Joaquín Costa, no sólo por su ingente obra, sino como inspirador de trabajos de documentación como la encuesta del Ateneo de Madrid de 1901 sobre cuestiones etnográficas; así como también como impulsor de estudios comparativos como el de José María Arguedas.

Ver también a este respecto la crítica que aparece en la obra: SÁNCHEZ, L. A. (1993) *Las dehesas de Sayago*, Caja España, Zamora, pág. 8.

de un área cultural específica, sino que es una característica compartida con otros lugares de la geografía no sólo castellana, sino que se encuentra extendida por otros territorios, dentro de nuestra península, como fuera de ella. Sin ánimo de mencionar todos los casos de una forma completa, para este trabajo hemos usado de un modo comparativo los casos de la provincia de Zamora y de la zona andina.⁴¹⁰

Las formas de determinar y de categorizar el espacio, como hemos dicho, van más allá de la administración comunal, tanto en la comarca como en los municipios estudiados. Junto a los terrenos comunales, que son desde luego imprescindibles para entender los procesos de cambio acaecidos en la comarca, han sido importantes en la zona también las grandes extensiones de terreno o latifundios, así como las pequeñas propiedades o minifundios con sus distintas funciones. Como hemos comentado anteriormente se ha concedido mucha más importancia a las propiedades de tipo comunal por parte de investigadores que han visitado la zona que a los otros tipos de explotación de la tierra. Ello es debido, sin duda, a cuestiones de tipo coyuntural, en algunos casos, y en otros, a razones que consideramos ideológicas y de tipo político muy vinculadas con escuelas y corrientes del pensamiento antropológico que han querido identificar la naturaleza humana primigenia y original con la organización comunal y la propiedad colectiva de la tierra.⁴¹¹

Las grandes propiedades, los despoblados y las dehesas han sido, a juicio de algunos estudiosos, las grandes olvidadas en el estudio de la antropología y la sociedad sayaguesa, con algunas reseñables excepciones.

Formando parte de este grupo de estudios cabe citar el trabajo del geógrafo Cabo Alonso en 1956 sobre las variedades de explotación en las dehesas y las referencias históricas del investigador Ramón. M. Carnero en torno al catastro del Marqués de la Ensenada y a las

⁴¹⁰ El estudio de la propiedad comunal de la tierra y del colectivismo agrario ha sido estudiado de un modo muy completo por el historiador Laureano M. Rubio Pérez.

Destaca: RUBIO, L. M. (1993): *Sistema político concejil en la provincia de León*. Universidad de León, León.

También: RUBIO, L. M. (2009): *La gestión del común*. Edilesa, León.

⁴¹¹ En este sentido la ideología que en algunas corrientes antropológicas ha querido ir más allá del análisis meramente etnográfico se encuentra en el fondo de la vinculación entre las comunidades castellanas y las comunidades andinas, dejando al margen la indudable relación histórica y de dominio colonial.

desamortizaciones del siglo XIX.⁴¹² Tal vez la falta de interés mostrada por los investigadores sobre esta forma de propiedad y de organización del suelo tenga que ver con el trabajo del propio Cabo Alonso quien consideró que esta forma de tenencia de la tierra y de explotación de la misma estaba a punto desaparecer en la zona. Es posible que tuviera en mente los procesos históricos de dehesas compradas por algunos vecinos de Sayago a finales del siglo pasado, como es el caso de Bermillo, así como también las ventas y repartos que estaban teniendo lugar en los años 50 y 60 en muchas otras comunidades sayaguesas. Sus previsiones no fueron del todo acertadas, hoy en día, la comarca sigue manteniendo estas dehesas y forman parte de su singularidad, aunque han evolucionado enormemente en cuanto a su modo de explotación, convirtiéndose en formas de explotación acordes con un sistema agroindustrial. También siguen existiendo propiedades comunales aunque su gestión se ha transformado de un modo muy profundo. Con todo lo mencionado podemos establecer algunos puntos de partida que guiarán el trabajo posterior.

En primer lugar, a pesar de la variabilidad y diversidad en las formas de propiedad y productivas, en Bermillo de Sayago y los pueblos circundantes han tenido mucha importancia los terrenos comunales. Este es el punto de partida del análisis etnográfico de Arguedas sobre el municipio de Bermillo que analizaremos de una forma crítica.

En segundo lugar consideramos muy valiosos los estudios que se han llevado a cabo sobre tales formas de propiedad, pero creemos que han sido analizados parcialmente y que han de ser analizados de un modo holístico y comparativo. Desde nuestro punto de vista no podemos renunciar a considerar que esta forma de propiedad forma parte ineludible de los mecanismos del comportamiento humano que entendemos dominado por alguna forma de racionalidad aplicada a la apropiación y uso del espacio productivo. Al mismo tiempo estos espacios, su uso y su valoración se encuentran sometidos a los cambios que han afectado profundamente a la localidad.

⁴¹² Junto a las obras citadas es oportuno reseñar el trabajo de: GARCÍA, M. L y PEREDA, E. (1985): "Sayago, una comarca desfavorecida" en: **Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo**, Zamora, pp.117-138.

6.2.2 "Los comunes" y el derecho de "vecindad".

Para José María Arguedas el primer acercamiento a la cultura humana desde un sentido antropológico debe de iniciarse desde el estudio de la relación entre la sociedad y la tierra que le sirve de recurso. Así lo hace en Bermillo donde constata, a través de algunos informantes y el propio Ayuntamiento, que, por lo menos, la mitad de las tierras en el año 1958 eran comunales. Este rasgo dual es fácilmente perceptible a través de la múltiple presencia de espacios cerrados con piedras de granito que resaltan poderosamente sobre el paisaje horizontalmente extenso. De modo que esta división casi a partes iguales entre los terrenos del común y las "cortinas cerradas" no será solo, como veremos, la expresión de la acción económica humana, sino que va más allá y será analizada de una forma compleja.

"Comprobé pues con asombro que la propiedad comunal agrícola es en Bermillo de Sayago mucho más importante que cuanto había calculado a base de las informaciones que el libro de Joaquín Costa nos ofrece. Los otros pueblos del partido que tuvo oportunidad de estudiar o visitar presentan la misma configuración en cuanto se refiere a la tierra: una sombra casi circular de muros alrededor del pueblo y bastos campos libres que se extienden hasta el límite del término. Lo amurallado es propio, lo libre es comunal" (Arguedas, pág.53)

"Esto de los comunales es muy de esta zona, es muy de Bermillo. Sayago termina en Peñausende, pues yo que de ahí pa arriba ya no hay en ningún sitio. Estos comunales son grandes, desde la carretera de Zamora hasta el Chano de las mianas, donde se suelta el toro todo es comunal, hay lo mismo 500 ha. o más. Y todo es peña, hierba y valles" (Bermillo de Sayago, J. de Paula ⁴¹³)

⁴¹³ A lo largo de la segunda y tercera parte aparecen intercalados en el texto testimonios de informantes tanto de la comarca de Sayago como la región de Pisac. En el texto aparecen con el apellido. He encontrado siempre una buena disposición a aceptar mi presencia en los distintos lugares investigados. Solamente algunos informantes han preferido no aparecer con sus nombres

Arguedas se da cuenta desde el principio de su estancia en Bermillo que la propiedad de terrenos comunes y la gestión que se hace de ellos es fundamental para entender tanto la estructura económica y social, como las posibilidades de cambio social y cultural que la comunidad puede abordar. Este rasgo sigue estando muy presente en la representación que los sayagueses hacen de su tierra, según comenta el informante de Bermillo.

Como hemos dicho previamente este objetivo vertebró el análisis de Arguedas desde sus investigaciones en Perú, e incluso las hace explícitas en algún momento del texto.

"Tuve la fortuna de llegar especialmente a Sayago, en un periodo de crisis, cuando las instituciones antiguas que hicieron de los pueblos de estas zonas verdaderas comunidades agrarias han sido removidas por la penetración de la economía moderna y algunas de ellas han liquidado su estructura económica comunal y se han lanzado agudamente a la carrera de la economía liberal basada en la acumulación y prosperidad individuales. Proceso semejante, en muchos aspectos al que se inició con muy parecida historia en las comunidades del Valle del Mantaro, en Perú y que se está desarrollando en otras provincias del sur de nuestro país" (Arguedas, pág.31-32)

A pesar de la importancia que le concede a esta forma de explotación, no se preocupa por construir de un modo amplio sus referencias históricas, e incluso no matiza la idea transmitida a través de la expresión "estructura económica comunal". Conviene decir, por tanto, que la organización del espacio en los lugares estudiados de Sayago se ha constituido, principalmente, a partir de tres factores fundamentales, y algunos otros de menor incidencia. Estos tres factores son, en primer lugar, el sistema de poblamiento en época medieval como consecuencia de la repoblación después de la invasión árabe, en segundo lugar la respuesta que han tenido las distintas comunidades, a través del poder concejil a los ataques y procesos desamortizadores que a lo largo de los años fueron planteados tanto por el propio Estado, como por la nobleza señorial y la cada vez más poderosa burguesía urbana.⁴¹⁴ Y, en tercer lugar, los sistemas de ventas y de repartos

completos. Por tal motivo los cito con sus iniciales.

⁴¹⁴ Para un análisis más detallado de este proceso ver la obra: RUBIO, L. M. (2009): Opus cit. Edilesa. León, pág 13.

fruto del debilitamiento del sentimiento comunal y del aumento de mecanismos productivos individualistas influidos en gran medida por un mayor contexto de la economía agrícola en el sistema capitalista de mercado.

Desde el mismo instante del proceso repoblador el establecimiento del término, así como la división del espacio productivo estuvo tutelado por el propio concejo, quien, dejando al margen actuaciones o intereses particulares llevó a cabo el proceso de reparto y roturación, dejando unos importantes recursos al servicio del común bajo titularidad concejil, al mismo tiempo que garantizaba el derecho a la propiedad privada y a los correspondientes usufructos. A partir de este momento la tierra pasa a ser el recurso que los individuos y las comunidades han de gestionar para su propia supervivencia y reproducción. Algunos investigadores han señalado, creemos que con acierto, la importancia de la construcción cultural que emana de este contacto de la tierra para, en primer lugar, mantener el equilibrio entre los recursos y la población en lo que claramente hoy llamaríamos un desarrollo sostenible, y, por otro lado, el alto nivel de autarquía conseguido gracias a la interrelación existente entre la actividad agrícola y los recursos ganaderos, el aprovechamiento de los terrenos del común, las interdependencias vecinales y los limitados intercambios comerciales.

Pero, en el momento de la investigación existe un gran contraste entre la productividad de las tierras privadas y la desarrollada en las que son comunes, de modo que esto es considerado como un elemento de atraso e impide el inicio de cualquier tipo de mejora en la calidad de vida de los campesinos de Bermillo. El propio Arguedas no se muestra claro en su trabajo al respecto, en algunas ocasiones el problema tiene que ver con el funcionamiento de la gestión del común, y en otros casos, parece que alude a que es la misma institución la que debe desaparecer, ya que es considerada como una "supervivencia" que se muestra disfuncional con un sistema social que tiende ya hacia el cambio.

"La propiedad comunal, tal y como está administrada, parece constituir en Bermillo una supervivencia económicamente perjudicial" (Arguedas, pág.58)

Pero a pesar de la disfuncionalidad evidente, no se modifica en absoluto ninguna de las pautas institucionalizadas para su uso y aprovechamiento, aspecto este que, como veremos, está relacionado de forma directa con la estratificación social, y que en su análisis supone una novedad en la investigación antropológica española.⁴¹⁵

Esta propiedad considerada como una supervivencia disfuncional consta de dos tipos de terrenos, unos los destinados al labrantío y otro es el formado por los valles comunes. Arguedas analiza la gestión que la comunidad lleva a cabo de cada uno de ellos. En relación con los terrenos destinados al labrantío observa que los elementos que intervienen en el uso y gestión de los terrenos comunes son, por un lado, lo que Arguedas describe como el derecho de "vecindad", y, por otro lado, el sistema de reparto. Conviene detenernos brevemente en la consideración de estas formas institucionalizadas porque aquí se encuentran, a juicio del investigador peruano, algunas de las claves de la disfuncionalidad.

La vecindad es, tal vez, la forma más institucionalizada de relación social en el entorno rural sayagués unida a la heredad, que luego analizaremos. Si bien, a través de la heredad se busca la reproducción social de la sociedad básica basada en el parentesco, a través de la "vecindad" lo que se busca es la continuidad de la localidad como conjunto de familias, similar a lo descrito ya por Aristóteles en su famoso texto de la política para describir la polis y que tanto juego a dado a los antropólogos económicos⁴¹⁶. De tal forma que es un sentimiento, que por encima de diferencias y conflictos genera vínculos entre los habitantes de la misma localidad, pero se concreta en la concesión a cada uno de los vecinos casados y con residencia en el pueblo de una parcela de tierra comunal. En este sentido se establece una relación inquebrantable entre "vecindad" y "propiedad territorial".

"Los campos comunales están destinados al reparto entre los miembros de la comunidad que hayan adquirido el derecho a la vecindad. Tal derecho se obtiene mediante la residencia en el lugar y el matrimonio" (Arguedas, pág. 54).

⁴¹⁵ Ver a este respecto: NAROTZKY, S. (2001): *La antropología de los pueblos de España*. Icaria, Institut Català d'Antropologia, Barcelona, pp. 58 y ss.

⁴¹⁶ POLANYI, K. ARENSBERG, C. y PEARSON, H. (1976): *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Labor Universitaria, Barcelona. (Ver dentro de esta obra el artículo de Karl Polanyi titulado "Aristóteles descubre la economía").

Esta institución de la "vecindad" tiene un fuerte sentido comunitario, que se deja sentir, no sólo en el texto de Arguedas, sino que forma parte también de la memoria de los habitantes del lugar, cuando comentan que gracias a los terrenos comunales no había ningún vecino sin tierra en Bermillo, o lo que es lo mismo, a través de este mecanismo se aseguraba la supervivencia y reproducción social de algunas familias de la localidad.

Pero, esta institución ha funcionado bajo el supuesto de que todos o la inmensa mayoría de los habitantes de la localidad fueran labradores o trabajaran la tierra, como resulta por ejemplo en la otra localidad estudiada por el antropólogo peruano, Muga de Sayago, y, cabe suponer, que sería también en Bermillo antes de la creación de la diferente y "singularísima" estratificación social. Debido a cambios acaecidos en la administración del estado existe un número elevado de residentes en Bermillo, y por lo tanto, vecinos que no trabajan la tierra, la reciben, pero no la trabajan, y, de este modo, la institución se vuelve disfuncional e impide, a juicio de Arguedas cualquier posibilidad de transformación y de mejora de esta situación de los campesinos de la localidad.

Por lo tanto, podríamos decir que la institución de "la vecindad" impide el desarrollo en Bermillo que está teniendo lugar en otras localidades de su entorno porque nació bajo un supuesto mantenido por la tradición que ya no se cumple. Aunque el antropólogo peruano no va más allá en sus expresiones sobre la institución de la vecindad, parece querer decir que la tierra debe de ser entregada a quien la trabaja hasta sudar en ella, y no a cualquier vecino que no la trabaja.

Además la tradición ha conformado esta institución con la entrega a cada vecino de las tierras por un solo año, aspecto este que ha empobrecido, a juicio de Arguedas, las tierras, pues no es tiempo suficiente para cuidarlas, y, por tanto, se ha generado la idea entre los agricultores del poco valor de las mismas y se muestran indiferentes respecto a su uso y posesión.

Conviene contrastar esta forma de valoración que los agricultores de Bermillo tienen sobre estas tierras y su importancia con las que tienen los trabajadores de la tierra en la Muga cuando valoran la tierra comprada de la dehesa de Fernandiel.

"Esa tierra es buenísima, señor, exclamó don A.M. La puede ir usted a ver, es una bendición. Sólo cuatro lotes de aquellos 192 valen más que todo lo que se pagó por la dehesa" (Arguedas, pág.248).

Parece claro, por tanto, que las diferencias en la forma de reparto de los comunes en una localidad y otra, en función de su distinta estratificación social genera valores distintos sobre la importancia de la tierra comunal, que en un caso como el de la Muga lleva a la reivindicación por la partición y el reparto de la tierra comunal y en el otro, en Bermillo, sirve de control social para que todo siga como siempre y no haya cambio posible. Esta postura, desde luego ofrece elementos interesantes de análisis y de reflexión antropológica, pero olvida, a nuestro juicio, otros elementos que tal vez pudieron desempeñar un papel fundamental en la reivindicación de la tierra comunal en el caso de la Muga, como es la presión que la población en un momento determinado establece sobre la tierra, o la prioridad de un tipo de uso de la tierra frente a otro, y es aquí donde también se observan significativas diferencias entre una localidad y otra.

Las tierras comunales, como hemos visto, son un factor fundamental en la organización de la producción tanto en un lugar como en otro, pero la composición de la sociedad que se ocupa de su uso es diferente en una localidad y en otra. En el caso de la Muga la vecindad se reparte a cada vecino en una situación social en la que "todos aran". En cambio, en Bermillo, el número de labradores que Arguedas cita en su estudio es de 87, pero el número de vecindades es de 251, de modo que se entregan una gran cantidad de vecindades a vecinos que son "no labradores", y que entregan las tierras a los labradores de muy distintas formas. Algunos las arriendan a bajo precio porque no hay escasez, otros las dan "a medianías", en otros casos las cambian por productos e incluso, las obsequian a cambio de nada.

Es esta situación paradójica la que no se da en ninguna otra de las localidades sayaguesas. Los labradores pueden conseguir unos lotes más de tierra de una forma fácil, aunque sea de muy pobre rendimiento, lo que hace que no se valore tanto como en otros localidades, por ejemplo, en la Muga. Algunos de los informantes de Arguedas opinan que estas tierras no valen nada, asumiendo de este modo el valor que estas tierras tienen para los que no la trabajan. En este caso el valor asumido por los propios labradores no se

corresponde en absoluto con la realidad económica ya que, de los 87 labradores, según expone el investigador peruano, 60 no podrían sobrevivir sin ellas.

En relación a los llamados pastos comunales, la situación se plantea en otros términos. Aunque vuelve a mostrarse el reparto y la gestión claramente disfuncionales con las posibilidades de cambio, en lo que a este caso respecta el argumento usado por Arguedas está en clara relación con la teoría conocida como la tragedia de los comunales expuesta por Hardin.⁴¹⁷

Destaca la importancia que estos terrenos tienen para la economía familiar, son considerados imprescindibles, y forman con el conjunto de propiedades un complejo ensamblado que busca acercarse lo más posible a la autarquía, en aras, como hemos comentado ya de la reproducción familiar y social. Estos terrenos son de usufructo común, no se sortean como los comunes del labrantío, pero al ser de aprovechamiento colectivo por el ganado, benefician claramente más a los que más ganado tienen, que son los considerados, dentro de los agricultores, los más ricos. Esta situación ofrece de nuevo una perspectiva de control social sobre la acumulación por aquellos que tienen posibilidades de aumentar su propiedad privada, y despierta el desinterés por parte de los vecinos de Bermillo.

"Las posibilidades de acumulación son nulas para el vecino que no tiene ninguna perspectiva de adquirir tierras propias. La economía del labrador está pues rígidamente limitada por esta circunstancia" (Arguedas, pág.58)

...Se trata de una especie de control, de fuerza niveladora que no permite el enriquecimiento individual sino hasta cierto límite. No hay posibilidad de desbordar el estatus social mediante la labranza" (pág.59)

Como decíamos este planteamiento respecto a los pastos comunales se encuentra en clara sintonía con los planteamientos de Hardin sobre la gestión de los comunes y la racionalidad productiva humana, quien recogió en el conocido artículo muchas de las ideas que habían sido antes expuestas por investigadores sociales como el propio Arguedas y que él sistematizó de un modo magistral. La idea central de su trabajo parte de la

⁴¹⁷ HARDIN, G. (1968): "The tragedy of the Commons" en: **Science**, 162, pp. 1243-1248.

consideración de la disfuncionalidad intrínseca al sistema de propiedad y de gestión de la tierra de modo comunal, ya que los terrenos se irían poco a poco degradando, deteriorando y perdiendo valor e interés para la sociedad en la que se encuentran insertos. Una vez que este proceso ha llegado al límite entonces cada sociedad llevará a cabo cambios sobre este sistema de propiedad y de explotación, ya que a juicio de Hardin el sistema se ha vuelto incongruente:

*"The tragedy of the commons develops in this way. Picture a pasture open to all. It is to be expected that each herdsman will try to keep as many cattle as possible on the commons. Such an arrangement may work reasonably satisfactorily for centuries because tribal wars, poaching, and disease keep the numbers of both man and beast well below the carrying capacity of the land. Finally, however, comes the day of reckoning, that is, the day when the long-desired goal of social stability becomes a reality. At this point, the inherent logic of the commons remorselessly generates tragedy."*⁴¹⁸

La tragedia a la que alude Hardin tiene que ver con la tendencia creciente en los campesinos a aumentar el número de ganado que puede aprovecharse del común, es decir a maximizar el gasto del común en función de la racionalidad económica. De este modo se reciben todos los beneficios de los animales que añade, pero al tiempo sólo recibe una parte de las desventajas que presenta el deterioro de la tierra o la degradación de las mismas, porque estas pérdidas son repartidas entre todos los usuarios del común. Esta visión del uso de los terrenos comunales se basa en la teoría de la elección racional aplicada a los recursos, según la cual cada una de las decisiones humanas se encuentra mediatizada por el cálculo en la maximización del beneficio individual. Con esto el

⁴¹⁸ "La tragedia de los comunes se produce de este modo. Imagine un pastizal abierto para todos. Es de esperar que cada pastor tratará de mantener tantas cabezas de Ganado, como sea posible, en los bienes comunales. Este arreglo puede funcionar de forma satisfactoria durante siglos debido a las guerras tribales, la caza furtiva, y las enfermedades que mantienen el número de hombres y animales muy por debajo de la capacidad productiva de la tierra. Por último, sin embargo, llega el día del juicio final, es decir, el día en que la deseada finalidad de la estabilidad se convierte en una realidad. En este punto, la lógica inherente a los recursos comunes de forma inmisericorde generará una tragedia" en: HARDIN, G.: Opus cit, pág. 1246

resultado será una pérdida para todos. En todo caso, respecto a la situación de Bermillo que Arguedas expone, supone un beneficio creciente para los que tienen la posibilidad de aumentar el número de su ganado, es decir, sólo aquellos campesinos ricos, en cambio el resto, como hemos visto se encuentra limitado en su crecimiento por el control social y económico que plantea la peculiar estructura social de la localidad.

Como concluye Hardin en su escrito, la libertad de los comunales trae la ruina para todos, a no ser que se modifique el sistema de propiedad privatizando los bienes comunales como han hecho en la próxima localidad de la Muga. Lo cierto es que en la localidad de Bermillo de Sayago los terrenos comunales, a pesar de lo expuesto, han continuado hasta la actualidad, y no han desaparecido privatizados como parece que era la tendencia de la estructura interna, y el deseo, un tanto enmascarado del propio Arguedas, tal y como se deja sentir entre líneas.

El motivo lo encontramos en la "singularísima" estratificación social que presenta Bermillo y en cómo se articulan y relacionan entre sí los distintos grupos sociales en función de los mecanismos de poder que emanan de cada estamento social. Esta relación entre la economía productiva y el poder será objeto de nuestra atención en el siguiente párrafo, una vez expuestos algunos elementos de deben de completar la visión tanto de Hardin como de Arguedas sobre los comunales.

6.2.3 La libertad de "los comunes" o el cuidado de "lo guardado".

Esta forma de usar los terrenos comunales tal y como es descrita por Hardin encierra una suposición confusa y, en muchos casos, matizable, como es la falta de regulación social de estos bienes o recursos. En este sentido nos sorprende cómo un texto tan breve y tan descontextualizado ha ejercido tanta influencia en el análisis de esta realidad antropológica.

Parece deducirse del texto de Hardin una similitud entre la propiedad común y la ausencia de propiedad que está relacionada con la idea de que lo común es de uso libre. Es evidente que una cosa no tiene que ver con la otra, son claramente distintas, y responden, desde luego a situaciones distintas como se ha podido comprobar en varios ejemplos etnográficos. Un recurso común no es entendido de la misma manera que un recurso libre.

También parece necesario distinguir entre la propiedad común y la propiedad de todos, en algunos casos coincide, como hemos visto a través del derecho de vecindad, pero en otros casos no, como es el del aprovechamiento de los pastos comunales en el caso mencionado de Bermillo.

Y, por último, es oportuno también insistir en esta idea de que la libertad de los comunes parece afirmar la ausencia de regulación sobre estos bienes, cuando la etnografía nos muestra claramente que no es así, que la regulación es uno de los rasgos más destacados de control sobre este recurso, que además presenta generalmente particularidades locales. El propio Arguedas ofrece en su etnografía el modo cómo se llevaba a cabo en Bermillo durante el periodo de su trabajo de campo. Creemos que enriquecería el conocimiento local la presentación de esta misma regulación pero extraída de la conversación directa con el informante M. Poza.

"La mayoría de estas tierras comunales se encuentran cerca de los límites del pueblo con el resto de las localidades de alrededor, así como también se encuentran algunos terrenos comunales al lado de las "cortinas" que están parceladas. Estos terrenos comunales se dividían tradicionalmente en dos "hojas", una la de cultivo y otra la de barbecho. Cada vecino del pueblo podía disponer a su antojo de su tierra propia, pero estaba sometido a una reglamentación aceptada por todos, a veces de mala gana, respecto a las tierras comunales. Esta división entre los dos tipos de terrenos se percibe claramente en una observación en cuanto uno va por los campos.

La tierra comunal era sorteada cada año al final del invierno en el Ayuntamiento, de modo que, a cada vecino le correspondía, lo que se denominaba "una labranza", cuya equivalencia correspondía, más o menos, a 3 ó 4 parcelas, dispersas por la geografía de la localidad, y que recibían el nombre de "tierras". Todas ellas se encontraban sometidas a una estricta clasificación según la calidad del suelo, y en la mayoría de los casos se intentaba distribuir estas labranzas entre todos los habitantes de la localidad de un modo equilibrado.

La zona de las tierras comunales que se dedicaba al barbecho era aprovechada para el ganado, pero, sobre ella se aplicaba una cierta regulación, es decir, que el usufructo de estas tierras comunales estaba regido por un sistema de cotos. Las tierras quedaban "libres" desde el mes de agosto hasta el mes de marzo, excepcionalmente hasta abril, y el

ganado podía entrar en ellas para buscar alimento libremente. Pero, a partir del mes de marzo se prohibía de modo definitivo la entrada del ganado, se cerraban estas tierras y quedaban "guardadas" hasta que se dispusiera de otro modo en el Ayuntamiento. Era costumbre dejar algunos trozos libres de esta zona de barbecho para que sirvieran de pastos al ganado ovino. Este trozo que se había "guardado" se volvía a abrir para el uso ganadero durante el periodo de la siega, durante el mes de Junio y Julio, y era usado sobre todo por el ganado bovino. Cuando estos animales habían terminado con el pasto se permitía la entrada a las ovejas, hecho que solía coincidir con la finalización de la siega. Dentro de la "hoja" que se cultivaba ese año siempre quedaban algunas partes que se "guardaban" desde las primeras siembras, aproximadamente en el mes de octubre. Estas partes quedaban intactas hasta el mes de Mayo, y entonces, sólo se le permitía la entrada al ganado bovino. Este pasto era uno de los mejor considerados por los ganaderos de la localidad, puesto que era siempre muy abundante. Este trabajo era demasiado penoso, puesto que estas partes se encontraban rodeadas de terrenos sembrados, y, por tanto, había que tener especial cuidado con que el ganado no traspasara los límites previamente establecidos para el pasto y no destrozaran las partes de las tierras que estaban cultivadas.

El uso de esta "hoja guardada" se limitaba sólo al mes de mayo, puesto que después esta tierra quedaba de nuevo "guardada" hasta la finalización de la siega y el comienzo del periodo de la trilla. Era entonces cuando el ganado bovino podía entrar de nuevo a pastar en aquellos terrenos que quedaron guardados desde Mayo. Cuando las faenas de la trilla habían terminado entonces se dejaba vía libre para que el ganado ovino pudiera aprovechar también esas tierras para su alimentación.

Como se puede percibir a primera vista, el uso de estos pastos para el ganado estaba basado en un reparto de los pocos recursos existentes durante el largo periodo de sequía estival. Mediante esta estricta reglamentación se conseguía que los pastos se conservaran hasta el verano y, al no haber trashumancia del ganado, que éste tuviera alimento sin salir del pueblo.

Se observa también una preocupación y un cuidado mayor por el ganado bovino que por el ovino, siempre el primero tiene una cierta prioridad respecto al segundo, y siempre gozan de los mejores pastos. De cualquier modo, la dependencia del ganado bovino en

relación con las labores agrícolas era imprescindible, y, por lo tanto, parece normal este trato preferencial.

Por el aprovechamiento de los terrenos del común cada uno de los vecinos debía pagar una cuota al Ayuntamiento de la localidad. Esta cuota se hacía según el número de cabezas de ganado que cada uno tuviera en ese momento. El pago por cabeza de ganado recibía el nombre de "consumo".

Fuera de los terrenos comunales de barbecho o de labranza, había también otras amplias extensiones que eran dedicadas a pastos y que recibían el nombre de "valles". La costumbre, en relación a los valles, era llevar el ganado dos veces al día. Una vez por la mañana y otra vez por la tarde. Las dos veces se iniciaban con un toque de la campana de la Iglesia, y nunca antes. El toque solía hacerse muy temprano, casi al amanecer, y después, para el regreso, un concejal del Ayuntamiento encargado de esta labor indicaba el momento en el que el ganado debía regresar.

Los terrenos propios, claramente diferenciados de los comunales eran casi todos de barbecho, se cultivaban un año y al siguiente se dejaban en descanso. Todas las tierras eran arrendadas por cantidades de grano, que ha sido, y sigue siendo, al menos simbólicamente, en la mayoría de las operaciones comerciales agrícolas la moneda de cambio. Esta regulación anteriormente expuesta no es una peculiaridad de la localidad, pero si es una peculiaridad de la comarca de Sayago" (Bermillo de Sayago, M. Poza)

No solo se limitaba la regulación a estos terrenos de labrantío y los pastizales, sino que también afectaba a otros elementos cuyo beneficio era compartido.

"El arbolado ha tenido un valor importante para la comunidad, siempre se ha entendido como una riqueza adicional que existía dentro de los terrenos comunales y que era utilizado como leña para los fuegos de las casas durante los largos y fríos inviernos. Dentro del terreno común han crecido dos tipos de árboles que eran los más aprovechados, la encina y el roble. En el pueblo se organizaban dos tandas para la recogida de la leña que se hacían en el invierno. Se recorría todo el término tomando buena nota de todos los árboles secos que se encontraban en el término, y además se anotaba, a su vez, el tamaño del árbol, si era pequeño, mediano o grande, y después, según el tamaño, se repartía entre una o dos familias.

La repartición se llevaba a cabo sólo entre aquellos que realmente eran vecinos del pueblo, y si tenían que repartir un árbol entre dos familias, siempre se repartían a los "vecinos", es decir, a familias que tuvieran juntas o cercanas sus casas. De este modo se distribuía toda la leña disponible en "quiñones",⁴¹⁹ puesto que es así como se denomina a la cantidad de leña que le correspondía a cada vecino. En un primer recorrido los árboles secos que servían para hacer leña eran numerados, y además se determinaba el "quiñón", es decir, si el árbol sería para una familia, para dos o incluso para tres familias. Después tendrían que ser las propias familias las encargadas de ir a recoger la leña y repartirla. Los árboles eran marcados con números romanos y, generalmente eran cortados rápidamente puesto que la leña era el combustible esencial. Con la aparición de los nuevos combustibles, y, sobre todo, debido al fenómeno de la emigración ya no se cortan los árboles secos, y todavía se puede ver leña dentro de los terrenos del común desaprovechada.

Existía en la localidad también otro momento relacionado con la explotación arbórea, y era el momento de la poda. Se cortaban todas aquellas ramas que sobresalían. También el reparto corría a cargo del Ayuntamiento, pero se realizaba de un modo más individual. Este trabajo era un trabajo colectivo al que tenían que acudir todos los vecinos del pueblo, o, en su defecto, mandar a alguien que pudiera hacer el trabajo por ellos, si no lo hacían corrían el riesgo de ser multados.

La poda de la encina se realizaba en invierno y se dejaban sólo "los cepos" nombre asignado a los grandes troncos del árbol. Los robles, en cambio, se podaban generalmente en Agosto o Septiembre, aunque no era una labor que se realizara anualmente, sino según la necesidad. En los últimos años se han podado también algunos fresnos que se encuentran en la parte del común y que abundan en la zona de la ribera, junto al arroyo. Es de destacar también, dentro de los aprovechamientos del común la recogida de las bellotas. Acontecimiento que se denominaba en la localidad de Fariza de Sayago como "la

⁴¹⁹ Sobre el uso del término "quiñón" hay algunas variaciones en la comarca, puesto que es frecuente el uso de la palabra referido a las tierras que se reparten para sembrar como ocurre en Bermillo y en otros pueblos cercanos. Algunos antropólogos han hablado de la "quiñonización" de la Muga de Sayago refiriéndose a la privatización y posterior parcelación de los terrenos del común. Ver en este sentido ARGUEDAS, J. M. (1987): Opus cit, pp. 255-281.

bellotera". Esta práctica era de especial importancia para la alimentación del ganado porcino. Un día, previamente establecido, al toque de la campana, los vecinos se situaban en el comienzo de los terrenos del común y al oír la campana podía empezar a recoger todas las bellotas que encontraran hasta que se terminara el día. Esta práctica ha desaparecido en la actualidad, debido fundamentalmente a la aparición de alimentación elaborada artificialmente para el ganado porcino." (Bermillo, M. Poza).

Queda claramente expresado a través de este largo parlamento el cuidado con que la sociedad de Bermillo cuidaba y regulaba el acceso a sus recursos comunales, así como también generaba relaciones sociales de fomento de la comunidad a través de las llamadas faenas comunales. En este sentido siempre se encuentra presente la tentación de plantear la relación entre las relaciones comunitarias y la existencia de propiedad comunal, en términos de determinación de la una sobre la otra. Parece ocurrir la relación mientras se mantenga la propiedad comunal, y, en el momento en el que esta desaparece o se modifica, entonces, las faenas y las relaciones comunales se deterioran o se modifican sustancialmente, como argumenta Arguedas para el caso de La Muga en la comarca de Sayago.

El análisis que el antropólogo peruano ha llevado a cabo presta una especial atención a la distinta gestión de los recursos, así como a la distinta valoración y aprovechamiento de los mismos, pero, a diferencia de las visiones más materialistas de la antropología económica, considera que son las relaciones sociales las que establecen una relación definitiva sobre el sistema productivo, sobre la propiedad y los medios de producción. Como buen escritor las palabras que aparecen en la etnografía están todas ellas cargadas de sentido, y, por tal motivo, su trabajo etnográfico no se puede considerar una etnografía más, sino que es un verdadero ejercicio de creación etnográfica, donde se percibe, tal vez más que en otros textos antropológicos la idea del antropólogo como autor tan querida por Clifford Geertz.

La descripción y la construcción de los distintos grupos de personas que muestran valores distintos, intereses variados y contrapuestos, estrategias de vida diferenciadas y capacidades para la elaboración de conceptos culturales es uno de los elementos más valiosos a nuestro juicio de la etnografía ya que supone un inicio de lo que llamaremos posteriormente el desbordamiento de lo local. En este trabajo la raíz del problema planteado desborda el ámbito local, y remite a tiempos y a espacios diferenciados. Por

tanto, la importancia del estudio de Arguedas tiene que ver con que su trabajo supera las clásicas etnografías que bajo la ilusión del holismo se limitaban a una recolección de datos y a esperar que el problema surja de la masa de los datos obtenidos. Su etnografía sobre Sayago está enfocada hacia el análisis de los procesos de cambio social y cultural bajo algunas consideraciones novedosas de la cultura.

6.2.4 La "singularísima" estratificación social y la economía política.

El estudio de Arguedas es pionero en los estudios de comunidad realizados sobre nuestro territorio. La novedad radica en el modo cómo aborda aspectos económicos condicionados por una estratificación social desarrollada que se ha consolidado a través de su integración en sistemas que son exógenos a la propia comunidad. Es significativo el hecho de no conceder una importancia máxima a la estructura social sobre los factores productivos, sino que esta estructura se ve influida por elementos muy alejados de la comunidad pero cuyas decisiones han influido sobremanera en el entorno de la misma.⁴²⁰ En el estudio etnográfico se le concede un peso fundamental a la guerra mundial que provocó una gran alteración en el precio del trigo y de la carne, y, de este modo, benefició a los pequeños agricultores castellanos quienes vieron mejoradas sus condiciones de vida de un modo que ellos mismos describen como revolucionario.

Pero, tal vez, el hecho más destacado es la presencia en la localidad de Bermillo de una clase social que se describe en el estudio como la de "los señoritos". Presenta este grupo social una característica especial como es la ausencia en su actividad productiva del contacto con la tierra. No era necesario que trabajaran la tierra para poder vivir, se dedican a la administración y al comercio y además valoran este trabajo sin relación con la tierra de un modo más positivo que la propia actividad agrícola. Fruto de estos condicionantes externos la estructura social de Bermillo se distingue claramente de la del resto de los pueblos de la comarca, y más en concreto de la localidad objeto de la comparación como es La Muga.

En Bermillo se distinguen, por tanto, dos grandes grupos sociales que Arguedas denomina "castas". La casta de los "señoritos" y la de los labradores. Este dualismo social es

⁴²⁰ Esta apreciación de originalidad ha sido puesta de manifiesto entre otros investigadores por: NAROTZKY, S. (2001): Opus cit. pág.58.

recurrente a lo largo de la obra, si bien a lo largo de la misma, en algunos pasajes, matiza y profundiza en estos grupos sociales hasta ofrecer una visión más abierta, más variada y gradual sobre la que más adelante volveremos y que probablemente se ajuste más a la realidad que la mera simplicación dual. La determinación precisa de la estratificación social de Bermillo desempeña un papel fundamental en la argumentación, ya que, a través de ella se desarrollan unas relaciones sociales que condicionan el sistema productivo, ejerciendo sobre el mismo un férreo control.

Ahora bien, esta estratificación social, tal y como es descrita por Arguedas, merece desde luego, alguna reflexión y algún comentario añadido. En principio, sólo se sugiere, pero no se explica con claridad el origen preciso de esta clase descrita como "los señoritos", que, a pesar de su presencia en la localidad, y del poder que atesoran, no tienen, en la etnografía de Arguedas, un papel protagonista, más bien aparecen en un plano secundario, sus voces apenas se oyen y se diluyen entre muchas voces de campesinos. En esto coinciden algunos de los informantes del Bermillo actual cuando recuerdan la presencia del escritor peruano en su localidad.

"Arguedas tuvo unos informantes no muy apropiados, eran subjetivos. Vivió en una pensión que era la que había en el barrio del Cristo, que era el barrio pobre de Bermillo que estaba dominado por la familia de propietarios de la posada. El dueño tenía seis hijos y todos pertenecían a la gente del campo que es lo que él iba buscando, pero llamaba señoritos a los que no labraban las tierras, pero no cuenta que el guardia civil con seis hijos no trabajaba el campo, pero sus hijos se iban en verano de trilliques. Pero para Arguedas eran señoritos también."(Bermillo de Sayago, J. de Paula).

Tal vez deberíamos señalar que Arguedas no expuso de un modo suficiente la procedencia de esta clase social de "los señoritos", y que merece la pena rellenar esta laguna tal y como ha reclamado, por ejemplo, la antropóloga experta en cuestiones económicas, Susana Narotzy.⁴²¹

⁴²¹ "Lo que Arguedas no explica es cómo se había constituido esa clase alta para empezar. La segmentación excesiva que hace el autor de los privilegios políticos y de las relaciones económicas en su estudio me parece provenir de un análisis poco profundo de los efectos de la guerra civil, quizá debido al momento en que se realizó su trabajo de campo". En: Narotzky, S. (2001): Opus

Para entender esta singularísima estructura social de Bermillo que aparece como una excepción en la comarca hay que remitirse al siglo XIX y a la nueva situación administrativa que se impone a la comarca. La ley de 30 de Noviembre de 1833 y el Decreto de aplicación de la misma promulgado en el mes de Junio de 1834 son la base jurídica sobre la que se establece una nueva ordenación del territorio que convirtió a Bermillo en la cabeza del Partido Judicial, al tiempo que dividía territorialmente a España en 49 provincias. Este hecho supone una enorme novedad para la localidad y la somete a un conjunto destacado de cambios. Es una de las sombras del trabajo de Arguedas el no haber profundizado un poco más en este hecho.

A pesar de que no es posible encontrar documentos que nos ofrezcan alguna razón sobre esta circunstancia, parece lógico pensar que la situación geográfica de la localidad en el centro de la comarca debió ser determinante para dicha elección, a pesar de no contar con el equipamiento preciso para llevar a cabo de forma satisfactoria esta tarea, frente a algunas otras poblaciones cercanas que poseían una mayor población e infraestructuras. Los datos que aporta el Diccionario Estadístico e Histórico de Pascual Madoz nos permiten imaginar una localidad que no destacaba en tamaño por encima de las de su entorno. El número de casas no alcanzaba el centenar, y se hace hincapié en su tamaño pequeño, sin comodidades y escaso para el aumento de población que se preveía sucedería en los años siguientes.⁴²²

cit. pág. 60.

⁴²² MADUZ, P. (1846-1850): *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*. Madrid. 16 volúmenes.

Además la Capitalidad del Partido recae sobre Bermillo para sorpresa de otros pueblos de Sayago que había sido considerados villas a finales del siglo XVIII. Según los informantes del geógrafo T. López, *Biblioteca Nacional (=BN)*, mss. 7312, fols. 35v-36r., a finales del siglo XVIII, el Partido de Sayago se compondría de:

- 7 villas: Fermoselle, San Román de los Infantes, Mayalde, Peñausende, Moraleja, Santarén y Azmesnal.
- 54 lugares: Escuadro, Villamor de Cadozos, Piñuel, Arcillo, Cernecina, Mogátar y Los Maniles, Sogo, Carrascal, Fadón, Tamame, Las Enillas, La Tuda, Cabanas, Luelmo, Moralina, Fresnadillo, Zafara, Argañín, Muga, Monumenta, Cozcurrita, Argusino, Formariz, Palazuelo, Fariza, Pasariegos, Villar del Buey, Villamor de la Ladre, Gamones, Alfaraz, Badilla, Torregamones, Fresno, Mamóles,

Sin entrar a valorar la verosimilitud de los datos aportados por Madoz, lo que es cierto es que la configuración social que analiza Arguedas es el resultado de los distintos procesos operados en el entorno local a partir de una decisión alejada de ese entorno y que, de una u otra forma, acabó condicionándolo. A partir de los datos que se encuentran en el Archivo Histórico Provincial de Zamora se pueden determinar los distintos órganos administrativos con los que contó la localidad y que constituyen la base social de la llamada casta de los "señoritos". El primero de los cargos es el de Alcalde Mayor del partido judicial. Como es sabido este es un cargo de transición entre el llamado Antiguo Régimen y la nueva organización política y administrativa que da comienzo con el reinado de Isabel II. Tal vez lo más significativo de este cargo es su referencia a los llamados alcaldes mayores de los señoríos, suprimidos en 1811. Es posible que esta referencia esté en el fondo de la denominación de estos funcionarios como "señoritos".

Junto a este cargo aparecen también los cargos encargados del ejercicio de la jurisdicción como el juez de primera instancia, el promotor fiscal del juzgado de primera instancia, alcaide de la cárcel, abogados, procuradores, el escribano o notario, registrador, etc.

La nueva situación de Bermillo como sede de la Cabeza del partido Judicial obligó a la estancia no sólo a los profesionales que hemos mencionado, sino que fue acogiendo a otros muchos que, de un modo u otro, tenían que ver con esta nueva situación. Y cada uno de ellos, como pone Arguedas de manifiesto, fue acogido en la comunidad a través de la institución que hemos descrito como "vecindad", todos se convirtieron en vecinos y pasaron a poseer los derechos que consuetudinariamente se derivaban de esta situación.⁴²³

El grupo de los distintos profesionales que a finales del siglo XIX habitaban en Bermillo estaba compuesto entre otros por dos abogados, y dos abogados de pobres, un escribano de número, y otro de causas de oficio, tres procuradores del juzgado, así como un procurador de pobres. Y esta nueva situación conllevó la aparición de nuevas profesiones y ocupaciones que completaban a las ya tradicionales de molineros, tejedores o herreros.

Saleé, Moral, Bermillo, Tudera, Villadepera, Viñuela, Torrefrades, Figueruela, Almeida, Pereruela, Abelón, Gáname, Carbellino, Róelos, Sobradillo de Palomares, Malulos, Villardiega de la Ribera, Fornillos, Cibanal y Pinilla. Así como de 47 dehesas y de tres despoblados.

⁴²³ Los nombres de estos profesionales, y más datos sobre ellos se agrupan en el estudio: DEL BRIO, A. y DEL BRIO, C. (1989): *Bermillo de Sayago. Siglo XII-XIX*. Hergar, Zamora.

De este modo, y según los datos encontrados en el Archivo Histórico Provincial de Zamora, aparecen en el año 1854 cuatro zapateros, un cirujano, un mesonero, un tratante de ganado vacuno, así como un tendero de aguardiente, y un distribuidor o abasto de carne, entre otros.⁴²⁴

Arguedas alude a este hecho en unas breves líneas en su estudio.

"La aristocracia de Bermillo está constituida por individuos de niveles económicos tan extremadamente diferentes como las que comprobamos que existen entre los labradores. Se formó o apareció con la burocracia que vino al establecerse la capital del partido en la aldea. Los profesionales que la administración pública requería, ocuparon inmediatamente una posición superior, "aristocrática" en relación con el labrador del pueblo. El burócrata y todos sus auxiliares, abogados, procuradores, escribanos, telegrafistas, médicos, sanitarios, portapliegos, etc. La necesaria afluencia a la capital del partido de toda una clientela abundante que por razones de la administración pública debía acudir a Bermillo y el propio personal de la administración hizo surgir en Bermillo el comercio y su desarrollo."(Arguedas, pág.106)

A partir de esta creciente presencia de profesionales y comerciantes se fractura la estructura social tradicional, tal y como se percibe en otras localidades, basada en la capacidad económica. Así la diferencia entre agricultores ricos y agricultores pobres, o bien, entre poseedores de tierra y subordinados a ella pierde importancia frente a un nuevo criterio de diferenciación social como es el establecido por la categoría social definida en relación al tipo de ocupación, siendo esta última una función de la situación cultural y política. Junto a esto se modifica de un modo sustancial, a juicio de Arguedas, la participación en el poder local. En el periodo anterior al establecimiento de esta nueva forma de estructura social el ejercicio del poder político se llevó a cabo a través de instituciones que se caracterizaban precisamente por permitir el acceso a ellas a los vecinos. Es decir a todos aquellos que eran labradores completos, poseedores de tierra, residentes y casados en la comunidad, pero la aparición de estos nuevos administradores constituyó una novedad en lo que al ejercicio del poder se refiere y además creó una singular diferencia en el trato.

⁴²⁴ A.H.P.ZA. Cajas verdes, Sig.20.

"Constituía un principio indisoluble el derecho a ejercer la administración política y el derecho y la obligación de obtener una vecindad y de ararla, como ocurre aún en otras comunidades. La aparición de personas especializadas para ejercer la administración pública y dedicadas a ella profesionalmente constituía un acontecimiento nuevo."
(Arguedas, pág.189)

El antropólogo peruano insiste mucho en su estudio en la idea de que estos nuevos burócratas y funcionarios son unos advenedizos que se comportan de un modo moralmente reprobable frente a los anfitriones que son, en este caso, los campesinos habitantes de la comunidad, quienes los acogen haciéndoles partícipes de las instituciones que les certifican como vecinos. Pero, a cambio reciben el desprecio y la usurpación del poder. Es esta diferenciación que hemos comentado en función del tipo de trabajo la que determina una jerarquía social, legitimada además por la religión y por su representante, el párroco de la localidad que se ve incrementada además después del triunfo franquista en la guerra civil.

Creemos que es, precisamente en este aspecto en el que se deja sentir con mayor intensidad la influencia de la historia colonizadora en el Perú que Arguedas conoce y experimenta desde su infancia en las comunidades quechuas en las que crece y con las que convive. El aspecto destacado de la usurpación de unos derechos determinados por la costumbre, así como el establecimiento de una escala de valores que sirven para clasificar jerárquicamente a los distintos sujetos en superiores e inferiores se encuentra señalado reiteradamente en los escritos en los que Arguedas analiza la colonización española, y que cree ver en la realidad castellana, sin pararse a señalar las significativas diferencias que existen entre un modelo social y otro. Es por esto que el análisis que lleva a cabo en la comarca de Sayago no se puede separar de la visión que Arguedas ha ido construyendo sobre la realidad peruana y que analizaremos posteriormente.

Esta determinación de la estratificación social en función del tipo de trabajo y la relación con la tierra contrasta con la igualación social producida entre los distintos campesinos a partir de la llamada revolución del trigo. En el estudio sobre Bermillo se recogen varios testimonios en los que se alude reiteradamente a esta cuestión que suponemos habría

facilitado el mantenimiento y el desarrollo de la actividad comunal en los pueblos de Sayago.

"Los labradores triplicaron sus ingresos con el cultivo del trigo. La diferencia extremada que había entre quien tenía hacienda y el que no la tenía se hizo menos agobiante y abrió la posibilidad de adquirir vacas aun a campesinos que, antes de la introducción del trigo, habrían considerado una locura pensar en tal posibilidad" (Arguedas, pág.73)

De este modo la diferencia tradicional entre campesinos ricos y pobres tiende a diluirse, carece de importancia como motor de movilización y cambio social, aunque desde luego, se mantiene como un elemento estructural más. Y, en cambio, la tensión determinante en lo referente a la movilidad social es la mantenida entre señoritos y labradores, pues, estos últimos por muy ricos que sean mantienen la relación con la tierra, en la que invierten el trabajo a base de arar, aricar, o realizar cualquier otra labor. Es precisamente esta relación con la tierra la que iguala a los labradores y les distingue de los señoritos.

A pesar de la reiteración que Arguedas hace de la estratificación social dual, los grupos sociales se clasifican de un modo más complejo, con distintas divisiones entre las dos clases principales que se tratan mutuamente con mucho rencor. Resulta muy significativo el paralelismo que establece entre los estudios de campo iniciales que el antropólogo peruano llevó a cabo en el valle del Mantaro y en Puquio con el modo de análisis que se observa posteriormente en las comunidades castellanas. Concretamente el asunto del sentimiento de rencor es algo que menciona al hablar de la relación entre los mestizos y los indios en uno de los ayllus de Puquio.

"Por esta causa, en Chaupi se ha creado una situación de armonía entre indios y mestizos, mientras que el Qollana existe un estado de rencor, de profundo resentimiento de los indios respecto de los mestizos."⁴²⁵

⁴²⁵ ARGUEDAS, J. M. (1998): *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI, México, pág.36.

Capítulo 7: Calca: Elementos heredados de la cultura local.

7.1. Espacios, similitudes y trayectos.

7.1.1 Del valle de Mantaro a Bermillo de Sayago.

Es a partir del año 1950 cuando comienza lo que algunos autores han llamado la época estéril en la vida creativa de Arguedas. Atrás han quedado sus primeras obras literarias sobre el mundo indígena quechua de su infancia, y es, precisamente en este periodo poco fecundo literariamente cuando decide estudiar antropología y reemplazar la producción imaginaria por la real. Realiza estudios detallados de campo en distintos lugares del Perú y socializa su conocimiento a través de sugerentes escritos periodísticos basados en la recuperación de la memoria de la cultura indígena y su inserción en la formación de una cultura nacional peruana.⁴²⁶

Esta relación, muy al gusto de Clifford Geertz, entre literatura y antropología no le abandonaría ya hasta el final de su vida, haciendo muy complejo el análisis objetivo de su obra, aspecto este que preocupa al propio autor en los años sesenta. Curiosamente en la actualidad la escritura no deja de ser un elemento más del análisis etnográfico. Esta comunicación fluida entre la investigación etnográfica y su vertiente más literaria se percibe en sus estudios sobre el valle del Mántaro y sobre Puquio, así como también en su tesis doctoral y en sus últimas obras literarias.⁴²⁷ Este trabajo cuenta con la potente herramienta metodológica de la antropología comparativa⁴²⁸ que el antropólogo andino

⁴²⁶ La vinculación institucional de Arguedas con la antropología tiene lugar en el año de 1946, año en el que se matricula en el Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos. Siempre consideró que su formación antropológica era muy limitada, a pesar de dedicarle un periodo largo a la investigación, concretamente desde el año 1950 hasta el 1957, año en el que se graduó en Etnología con la tesis comentada ya sobre la comarca de Sayago.

⁴²⁷ En otros trabajos hemos defendido la tesis, también defendida por el eminente andinista John Murra de que el material con el que Arguedas elabora sus argumentos en sus obras: "Los ríos profundos" y en su "Todas las sangres" emana directamente de su conocimiento etnográfico.

⁴²⁸ Según la opinión de John Murra este método lo tomó Arguedas de Francois Bourricard y de F. Chevalier quienes años antes habían utilizado ya este método para abordar la investigación social.

usó en los análisis etnológicos sobre las distintas regiones de refugio que formaron parte de sus investigaciones.

Más allá del debate ya suficientemente comentado de la relación entre la antropología y la literatura en la obra de Arguedas, hay en este trayecto desde el Mántaro y Puquio hasta Zamora algunos elementos que contribuyen de una forma relevante al análisis teórico del cambio cultural y que, a su vez, dan pie para la posterior investigación etnográfica.⁴²⁹ Con ello contribuimos a la valoración del pensamiento antropológico de José María Arguedas en clara oposición con un gran número sobre todo de críticos literarios que otorgan a sus estudios de campo e investigaciones etnográficas un valor subsidiario, como si fuera un elemento más de los que constituyen la riqueza de su ficción literaria. Coincidimos en este caso con lo ya expuesto por Ángel Rama, conocedor de Arguedas en la cercanía, para quien, escritura, etnografía y antropología han de combinar al menos a partes iguales en la obra del investigador americano.

"de los tres principales sectores en los que se puede clasificar sus escritos, el antropológico es de las más importantes tareas profesionales y universitarias, y aquel en que puso su mayor preocupación de peruanista y de latinoamericanista"⁴³⁰

Y mostramos nuestra disconformidad con el análisis ofrecido por el novelista Mario Vargas Llosa en su estudio sobre el novelista y etnólogo peruano,⁴³¹ quien presenta una imagen

⁴²⁹ Sobre esta relación comentada entre la antropología y la literatura destacan, a nuestro juicio, los trabajos de Rodrigo Montoya, Flores Galindo, William Rowe, así como Fermín del Pino.

MONTOYA, R. "Arguedas en España: crónica de un viaje en la nostalgia" en: MARTÍNEZ, M. y MANRIQUE, N. (1995): *Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después*. DESCO, CEPES y SUR, Lima.

ROWE, W. (1983): "Arguedas: el narrador y el antropólogo frente al lenguaje" en: **Revista Iberoamericana**, nº 122. Pittsburg, pp.98-120.

DEL PINO, F. (1995): "Arguedas en España o la condición mestiza de la antropología" en: MARTÍNEZ, M. y MANRIQUE, N. (1995): Opus cit. pp.23-55.

⁴³⁰ RAMA, A. (1975): "Introducción" en: ARGUEDAS, J. M. *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI, Madrid.

⁴³¹ VARGAS, M. (1996): *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Fondo de cultura económica, México.

de Arguedas como un utopista de lo arcaico, de lo indígena y de la tradición andina a cualquier precio. Incluso interpreta su muerte como la desesperación por no poder llevar a cabo su proyecto de transformación de la nación peruana a la condición cultural andina.

Desde nuestro punto de vista nada más alejado de la realidad. La actitud de Arguedas hacia el cambio cultural es positiva, y se va fraguando, poco a poco, a partir de sus investigaciones etnológicas y culmina, según nuestro parecer, en el estudio sobre las comunidades de España y del Perú, en el estudio comparado sobre las comunidades sayaguesas. Es posible que Vargas Llosa no haya concedido una especial dedicación al conocimiento de estos trabajos, puesto que se encuentra geográficamente desorientado a la hora de ubicar en España la comarca de Sayago. O bien que su crítica haya prescindido directamente de los saberes etnológicos y su interpretación se ha cimentado exclusivamente sobre su producción literaria, lo cual no dejaría de ser cuando menos inconclusa e incompleta.

En cualquier caso lo cierto es que los trabajos antropológicos de Arguedas, que tienen una dimensión mayor en el tiempo, y que han requerido una especial dedicación a través del trabajo de campo se ocupan, de un modo u otro, del cambio cultural que se desarrollaba en los años 50 en la sierra andina. Este es el caso del estudio sobre Puquio titulado "*Puquio, una cultura en proceso de cambio*", o bien, el análisis complejo llevado a cabo sobre el valle del Mántaro que lleva por título: "*Evolución de las comunidades indígenas*", o el trabajo bajo la perspectiva comparativa entre ambas realidades que conocemos publicado en la compilación de Ángel Rama titulado: "*Cambio de cultura en las comunidades indígenas económicamente fuertes*". En esta misma línea se encuentra el ensayo sobre las comunidades de España y del Perú en el que al analizar el caso de la Muga de Sayago se refiere a él como: "*Una comunidad quiñonizada en desarrollo hacia una sociedad de tipo liberal*". Es generalizada en todos estos trabajos la referencia constante a la transformación y al cambio.

Decididamente creo que podríamos afirmar, en claro contraste con lo expresado por el novelista Vargas Llosa, que el interés y el trabajo desarrollado por Arguedas versa de forma clara sobre el cambio cultural. Otra cuestión es, sin duda, la vivencia personal ante esta situación. En este aspecto, como en otros muchos la percepción es compleja. En algunos casos positiva, en muchos nostálgica, en otras ocasiones esperanzada y en una

buena cantidad de ellas lastimosa por los elementos que se pierden de la tradición entre los jóvenes, como el muy conocido mito del inkarri.

Las comunidades del valle del Mántaro presentan, a juicio de Arguedas, una organización diferente del resto de comunidades que se encuentran en otras regiones, por ejemplo las comunidades del distrito de Pisac. Esta diferente organización ha provocado que muchos de los rasgos culturales hayan desaparecido o que se encuentren en claro proceso de transformación. Como ejemplo alude a la sustitución que se ha producido de los llamados "varayoc" o alcaldes de vara por los personeros que han pasado a ser autoridad y representación de estos grupos sociales.

Las razones de esta organización diferenciada hay que buscarla, según el antropólogo peruano en la historia tan peculiar de poblamiento que ha tenido el valle. La presencia inicial de blancos-españoles durante los tiempos iniciales de la colonia fue menguando hasta desaparecer debido al desplazamiento de la inmensa mayoría de ellos hacia lugares en tiempos más prósperos, como Ayacucho o Huancavelica. De este modo, el valle despoblado de españoles, la población la formaron indios y mestizos con derechos distintos sobre la tierra. A saber, los indios poseían la tierra en su mayoría en usufructo, mientras que los mestizos no tenían derecho a ella, siendo este claramente un factor de diferenciación étnica y social.

Esta situación se mantiene constante hasta el año 1904, según el antropólogo Richard Adams, quien comenta que en ese momento las tierras comunales fueron divididas en parcelas particulares y repartidas entre los indios. Esto debió ocurrir en muchas comunidades del valle, pero Arguedas utiliza para su argumento la etnografía sobre la comunidad de Muquiyauyo, que recuerda poderosamente al proceso de "quiñonización" de la localidad de Muga de Sayago y que se describe de un modo sobresaliente en el texto sobre *Las comunidades de España y del Perú*.

De forma inmediata este hecho permitió a los mestizos acceder al mercado de la tierra cuando antes había sido imposible, y, de este modo, se minimizó la barrera de la diferenciación social. Este reparto de tierras, lejos de expulsar a los indios de ellas, inició un fuerte proceso de cambio cultural que ha convertido al valle en un lugar excepcional desde el punto de vista antropológico ya que no se formaron grandes latifundios, ni se llevaron a cabo las formas típicas de servidumbre indígena presentes tanto en la colonia, como durante el periodo republicano. Cabe decir, por tanto, con Arguedas que en este

lugar, el factor gamonal no se puede entender como un agente en el proceso y transformación porque estuvo ausente, no así en otros lugares. Este hecho afectó a la organización y estratificación social creándose, con palabras de Arguedas una integración pacífica de las castas que ofrece una perspectiva positiva del mestizaje como futuro marco de convivencia.

*"Esta integración pacífica de las castas y culturas en el valle del Mántaro es, como ya dijimos, un hecho excepcional en la historia de las comunidades indígenas del Perú. Se explica por la ausencia del factor que la ha hecho imposible en otras provincias con densa población indígena. Tal factor es el latifundista, el tradicionalmente llamado gamonal"*⁴³²

Varios son los elementos que vinculan esta investigación de Arguedas en el valle del Mántaro y en Puquio con las comunidades de Sayago. El aspecto más llamativo para Arguedas de las dos sociedades es el cambio cultural provocado por la repartición de las tierras comunales. Es, como hemos indicado, un rasgo profundamente incrustado en la estructura social de ambas realidades y su transformación conlleva procesos dinámicos profundos.

También es muy llamativa la relación existente en estas comunidades entre estratificación y control social. Al no contar una clase social poderosa y gran propietaria las posibilidades de mestizaje aumentan debido a un menor control social, y la sociedad se vuelve más igualitaria. Estos dos aspectos están muy presentes en la obra de Arguedas sobre Sayago, y forman parte esencial de su hilo argumental.

7.1.2 De Sayago al distrito de Pisac.

Del trabajo de Arguedas sobre Bermillo de Sayago podemos extraer cuando menos la conclusión de que en un momento de cambio en las localidades del entorno, Bermillo se mantenía en alguno de sus rasgos más determinantes igual. Esta dialéctica que se presenta en Castilla fue percibida también en algunas de un modo parecido en las comunidades del Perú. Mientras que existen algunas de ellas que se han iniciado en un

⁴³² ARGUEDAS, J.M. (1998): *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Siglo XXI, Mexico, pág. 87.

proceso acelerado de transformación, otras, sobre todo las del sur-andino continúan mostrando algunos rasgos culturales, que, a pesar de su leve transformación no han dado un salto cualitativo en los procesos de cambio social y cultural.

Arguedas señala cómo en lo que respecta a la propiedad de la tierra y a su gestión no ha habido cambios significativos desde los años 30, y que por lo tanto mantienen un sistema productivo y una organización social dependiente de esta realidad. En cambio como hemos señalado el cambio más llamativo de las comunidades del Valle del Mántaro y de Puquio ha sido la transformación de la propiedad comunal que ha empujado de forma significativa a otros cambios importantes de tipo social como la aparición de forma masiva del mestizaje y de su valoración como elemento indispensable para el desarrollo rural.

Además en las comunidades del Distrito de Pisac se mantienen algunos rasgos culturales característicos y representativos de la forma de vida andina que en otros lugares ya se han perdido o se han modificado de forma sustantiva

7.2 Comunidades y localidades andinas como zona de refugio.

7.2.1 Introducción:

Uno de los principios antropológicos afirma que cualquier modo de vida se halla condicionado por su situación geográfica. En el caso del territorio estudiado no lo es menos. Las localidades de los andes centrales se encuentran en una constante interacción con su medio físico que se remonta al periodo preincaico. A pesar de esa estrecha relación algunos investigadores van más allá y consideran que el modo de producción, la estructura social y la cultura de estos territorios se encuentran determinados por el espacio físico. En nuestra interpretación no pretendemos defender una visión tan rígida, el entorno condiciona la formación de los sistemas culturales, pero, no determina de forma unívoca, ya que el espacio y su uso siempre se encuentran sometidos a la cognición humana, y a múltiples agentes externos que los condicionan y modifican, por tanto, la organización territorial tiene su particularidad a través de la historia y de los sucesivos cambios.

Una de las primeras decisiones que hemos tenido que resolver está relacionada con los límites del trabajo para facilitar la posterior comparación. El problema tiene que ver con la distinta organización del territorio en el caso español y en el caso peruano.

Algunos investigadores han visto relaciones históricas que ya no se mantienen. Por eso hemos establecido de forma aproximada una serie de equivalencias que nos ayuden en la distribución del espacio.

La división administrativa española en Comunidades Autónomas tendría su equivalencia en el caso peruano con la división en Departamentos. Diecisiete comunidades en España, más Ceuta y Melilla y veinticuatro en el caso peruano. La división por provincias valdría para nuestro sentido de las equivalencias en ambos casos. De modo que el trabajo se enmarca en la provincia de Zamora, en España y la provincia de Calca, en Perú, pero esta división presenta un territorio que es enorme para el análisis antropológico desde el punto de vista espacial y, en muchos casos, es muy diverso culturalmente. Por tal motivo hemos optado por limitar nuestro trabajo, y algunas conclusiones del mismo al ámbito comarcal, en el caso de Zamora, con todas las dificultades que esta delimitación conlleva en el caso español. Hemos circunscrito, por tanto las investigaciones a la comarca de Sayago, y dentro de ella, a la cabecera de comarca y algunos núcleos más importantes.

En la presente investigación hemos intentado establecer relaciones entre la cabecera de la comarca zamorana con la municipalidad del distrito en el caso peruano, en este caso Pisac, y hacer referencias también a algunas de sus pedanías, en el caso español y algunas comunidades campesinas en el caso de Pisac. Al mismo tiempo se han estudiado etnográficamente para apoyar estos datos algunos otros municipios cercanos que presenten algún elemento culturalmente relevante para la investigación. Por ejemplo, en el caso de España la localidad de Fariza de Sayago, y en el caso de Perú, la localidad de Ccatcca.

7.2.2 La provincia de Calca y el distrito de Pisac.

La provincia de Calca es una de las trece provincias que conforman el Departamento de Cuzco. Limita al norte con la provincia de La Convención y al Este con la de Paucartambo. Al sur limita con la provincia de Quispicanchi y con la de Cusco, y al oeste, cercana ya a la ceja de selva, se encuentra el límite con la provincia de Urubamba.

Según la organización administrativa del territorio en Perú, este territorio provincial se divide a su vez en ocho distritos que son: el distrito de Calca, Coya, Lamay, Lares, Pisac, San Salvador, Taray y, por último Yanatile.

La provincia de Calca, tal y como se encuentra organizada actualmente tiene un origen colonial, aunque su historia se remonte al periodo preincaico y remite al asentamiento de antiguos grupos étnicos que formaron los primeros ayllus de los Khalkas, bajo la significación quechua de terreno pedregoso, por su ancestral ubicación. Estos primeros ayllus se fueron extendiendo a lo largo del río Wilcamayu hasta que fueron dominados y organizados por los incas apareciendo por primera vez ya agrupaciones de ayllus ocupando los pequeños valles. Estas agrupaciones van conformando comarcas que se corresponden de un modo fiel con la actual distribución en distritos. Como más destacados aparecen ya, junto al de Khallka, el de Pisac y el de Huchuy Qosqo.

Su fundación colonial se atribuye a D. Pedro de Zamora quien, al mando de las huestes de Francisco Pizarro en 1536, recibe la orden de explorar el Valle de Willcamayu para sofocar la rebelión de Manco II que había establecido su cuartel general en Khallka. Zamora al mando de algunos soldados inmediatamente cumplió el encargo, pasando por los ayllus de Yuncaypata, Huancalle, Taray, Pisaqas, Qoyas y Lamay Qosqos llega a la tierra de los Khallkas. Allí funda la "Villa de Zamora" con la advocación de San Pedro Apóstol. A partir de esa fecha se impuso una nueva organización a base de las encomiendas; la vida de los Khallkas y demás ayllus del Valle de Willcamayu se transforma sustancialmente.

Pizarro distribuyó las tierras encomendándola por repartimiento a los españoles dando a cada uno un valle o una provincia con indios y señores; posteriormente el Virrey Toledo a través de un edicto creó las reducciones dando origen a la población mestiza ubicada a orillas del río Vilcanota. Los actuales distritos del Valle del Willcamayu fueron parte de los repartimientos de Pizarro cuya nueva organización estaba conformada por mestizos, indios empadronados para el pago de tributos, Iglesia con cura y Alcaldes nombrados entre los indios. Los Ayllus fueron desplazados a terrenos incómodos, poco productivos, sin riego, sin perspectiva de expansión, mientras que las tierras fértiles ribereñas resultaron propiedad de los españoles por derecho de guerra.

El 21 de Junio de 1825 se crea la provincia en virtud del decreto expedido por el libertador Simón Bolívar. De modo que queda instituido oficialmente el nombre para la capital de la provincia como "villa de Zamora". El 19 de Septiembre de 1898 la provincia recibe el

nombre que actualmente posee en virtud de una ley del Congreso siendo su presidente D. Nicolás de Piérola.⁴³³

La provincia de Calca presenta, como la gran mayoría de las zonas andinas, varios pisos ecológicos que han sido utilizados por sus pobladores de una forma muy eficaz. Algunas zonas se encuentran a 900 metros de altitud, como es el caso de la Estrella del Valle de Lacco Yanero, y, en cambio, otras superan los 6000 metros, como el nevado Chaiñapuerto. Ante estas diferencias de altitud cabe pensar en unos climas extremos que imposibilitan la supervivencia, pero no es así. Podríamos hablar de dos estaciones bien diferenciadas, por un lado, la temporada de lluvias que se extiende desde los meses de octubre hasta marzo, y la temporada seca, que se inicia, aproximadamente en el mes de abril y culmina en septiembre. Arguedas ofrece algún comentario al respecto en comparación con las tierras castellanas:

"Sí el verano es más espléndido que en el Perú, es verdaderamente el mes de la maduración, mientras que en nuestras montañas es el del riego y de las lluvias. Arrastramos desde el tiempo de la conquista el error de llamar invierno en la sierra de los Andes al verano, por ser el tiempo de las lluvias. La primavera es asimismo más espléndida, mucho más aún que el verano" (Arguedas, pág. 44)

Debido sobre todo a la latitud las temperaturas no son extremas, aunque se encuentran determinadas por la altitud. Destaca sobre todo la oscilación térmica entre el día y la noche, que es mucho mayor, sin duda, en lugares que superan los 3000 metros de altitud. El territorio de la provincia de Calca cuenta con tres cuencas hidrográficas; por la parte sur atraviesa el río Vilcanota formando el Valle Sagrado de los Incas y por la parte norte de sur-este a nor-oeste atraviesan el Río Yanatile formando el Valle de Yanatile y el Río Yavero que forma el valle Lacco Yavero. Estos valles han sido el eje fundamental de las comunicaciones entre las distintas poblaciones de la provincia y con otras provincias desde época incaica, lo que ha facilitado, como veremos el desarrollo de una extensa red de mercados.

⁴³³ Ver: CHACÓN, V. (1994): *Documental de la provincia de Calca*. Loayza, Cusco, Perú.

También: CHACÓN, V. (2005): *Perfiles históricos de Calca*. Loayza, Cusco, Perú.

En una extensión de 4.419 Km² habita una población de 61.714 personas con una densidad cercana a 14 h/km².



(Valle del río Vilcanota. Pisac, Cuzco)

Los principales recursos han sido tradicionalmente la agricultura y la ganadería, aunque en los últimos años han surgido nuevas fuentes de riqueza relacionados con los sectores de la artesanía y productos tradicionales, el turismo y los servicios. Estos nuevos sectores económicos han modificado de forma sustancial la vida de algunas zonas de la provincia como analizaremos posteriormente. El distrito que ha sido objeto de nuestro análisis ha sido el de Pisac.

El distrito de Pisac.

Fue fundado como una reducción colonial en el fértil valle del río Vilcanota, de enorme importancia para la región desde el periodo incaico. Su origen se remonta a la agrupación de los antiguos ayllus incaicos, y su nombre remite al parecido que presenta

su extensión con el de una perdiz autóctona. De ahí su nombre en lengua quechua, P'ísaq. Tras la colonización recibe el nombre de "San Pedro de Pisac", para perder la parte evangelizadora de su nombre en el periodo republicano.

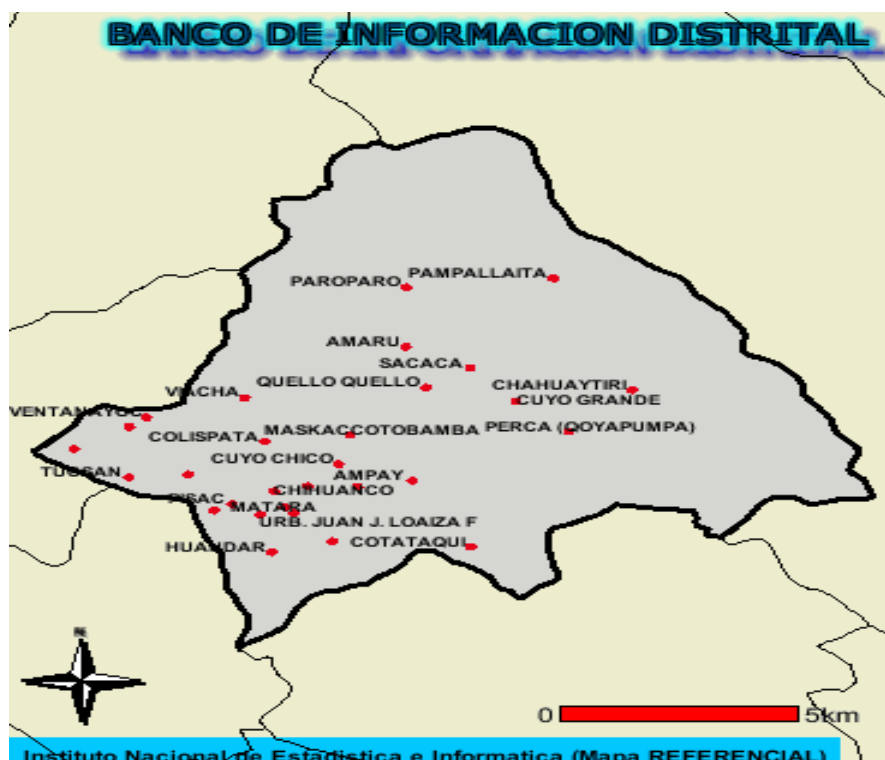
Al igual que otros distritos que se encuentran a lo largo del valle, lo que conocemos por Pisac se presenta dividido en dos hábitat geográficos, que, al mismo tiempo, presentan aspectos económicos, sociales y culturales diferentes. El primero de estos espacios lo constituye la capital del distrito que da nombre al pueblo. Es un conjunto de casas, la mayor parte de ellas reformadas, y de edificios de servicios tanto públicos como privados que se ubican en la ribera del río, a 2.900 metros de altitud y cuyos habitantes se consideran a sí mismos como mestizos. El área ocupada por este asentamiento, antiguamente correspondía a terrenos de cultivo, que debido a las disposiciones del Virrey Toledo en 1572 se utilizan para reubicar a los indígenas con la intención de facilitar el control de los mismos por parte de la corona española. La disposición arquitectónica que presenta es similar a la española, las calles convergen en una plaza principal que se convierte en el centro y en el lugar de referencia para todos sus habitantes.



(Vista de la localidad de Pisac desde el complejo Intiwuatana)

El segundo de los elementos del que forma parte el distrito de Pisac lo forman trece comunidades campesinas o indígenas, en concreto quechuas, que se consideran a sí mismas descendientes directos de los incas.⁴³⁴ La mayoría de las comunidades están en el lado izquierdo del río y son: la comunidad de Cuyo Chico, de Viacha, Mask´a Ccotobamba, Chahautiri, Pampallacta, Amaru, Ccotataqui, Paru-Paru, Sacaca, Cuyo Grande y Ampay. Al otro lado del río se encuentra la comunidad de Huandar.

Se observa de forma aparente una diferencia importante entre el modo de poblamiento en el Centro rector y en las comunidades. Pisac parece trazada a través de una cuadrícula con su plaza del mercado en el centro y la iglesia como edificio más elevado y emblemático. En cambio las comunidades campesinas, sobre todo las situadas a mayor altura muestran conforman un hábitat disperso donde lo que prima, por encima de cualquier otro uso del espacio es la cercanía a las tierras productivas, las llamadas "chacras".



⁴³⁴ "En ahí vienen de otros países, y para ellos nosotros somos como Incas..." En: PÉREZ, B. (2004): *Somos como incas*. Iberoamericana, Madrid, pág.16.

Estas formas distintas de habitar el territorio tienen también su correlato, a su vez, en una profunda división desde el punto de vista étnico entre indios o campesinos, tal y como fueron denominados a partir de la reforma agraria, y los mestizos llamados "mistis". Ambos grupos humanos han estado relacionados durante siglos en esta población permaneciendo vinculados cada uno de ellos a su territorio y mostrando, aparentemente, una estructura cerrada, aunque siempre con pequeñas modificaciones internas. En cambio, esta estructura tan cerrada, más en el caso de las comunidades indígenas, en los últimos años se está modificando. El cambio ha sido más rápido y perceptible en el caso de los mestizos que habitan el pueblo, pero no es menos significativo el ejemplo de las comunidades campesinas, que aún siendo menos evidente a simple vista es de una profunda significación. Miembros de la misma comunidad trabajan en distintos lugares, han diversificado su modo de vida, habitan incluso fuera de su territorio, se expresan en castellano, pero aún mantienen un fuerte vínculo identitario que recrean permanentemente a través de su participación en distintas organizaciones y actividades. Se reconocen a sí mismos y a su grupo a través de estas instituciones y se clasifican como "runas", es decir, como seres humanos.

Como hemos mencionado uno de los aspectos distintivos de estas comunidades campesinas es su patrón de asentamiento disperso generalizado, aunque existan variaciones significativas con relación a la altitud. Algunas se encuentran situadas a una altitud de 3000 metros, y otras, como Pampallacta, Amaru o Cuyo Grande superan los 4000 metros. Su situación de asentamientos de montaña determina la escasez de tierra que disponen para la cultivo. En la mayoría de los casos se han habilitado terrazas sobre la ladera de la montaña, en otros, usan las pocas terrazas naturales de las que disponen para cultivar los productos tradicionales andinos, sobre todo la papa. La vida en estas comunidades ha estado fuertemente condicionada por la dificultad de los accesos. A las más cercanas al pueblo de Pisac se accede a través de una pista mejorada con asfalto en los últimos años, pero a las más alejadas y que se encuentran a una mayor altitud sólo se puede acceder a través de una trocha o camino de tierra carrozable que asciende por la montaña hasta el poblado de Q'ello-q'ello, cruce estratégico en el camino hacia Paucartambo, y, desde allí, a través de caminos más angostos se distribuye la trocha hacia

el resto de las comunidades del distrito. Las dificultades del terreno han condicionado históricamente las relaciones entre las comunidades y el mundo exterior al valle contribuyendo a su aislamiento y a su condición de región de refugio. Es una vieja demanda por parte de los comuneros la mejora de las comunicaciones entre las distintas comunidades. En aquellos lugares donde el turismo es más frecuente y permanente la mejora es muy visible. No así en las llamadas comunidades de altura, donde aún queda un largo camino por recorrer. En los últimos años las fuertes lluvias han retrasado la construcción de las infraestructuras previstas, e incluso ha aislado a algunas comunidades durante un periodo significativo de tiempo.⁴³⁵



(Comunidad de Amaru. Secado de papas)

⁴³⁵ La existencia o no de infraestructuras adecuadas es un factor muy determinante en los procesos de cambio tanto social como cultural. El propio Arguedas, al comienzo de su estudio sobre las comunidades de Sayago hace alusión al cambio producido en Puquio y el Valle del Mantaro debido a la mejora de las infraestructuras en la zona.)

"Pero, construida la carretera a la costa, a las ciudades de Nazca, Ica y Lima, en Puquio se produjo una revolución económica muy semejante a la de Sayago como consecuencia de la difusión del trigo. La influencia de los agentes externos se acrecentó: los productos tradicionales de la economía del indio, trigo y ganado, aumentaron súbitamente de precio. Reconocidas oficialmente las cuatro comunidades, los Varayoc, dejaron de ser sus representantes legales, fueron sustituidos por personeros" (Arguedas, pág. 40)

La población del distrito asciende a 8.777 personas que se reparten casi por igual entre hombre y mujeres, de las cuales 1.968 habitan el pueblo de Pisac y el resto, 6.809 viven en las comunidades campesinas.⁴³⁶ Además nos ha parecido significativo el dato referente a la lengua materna, ya que, como es conocido es uno de los factores determinantes en los marcadores de etnicidad y de identidad y que está muy presente en el juego diario de la sociabilidad.

Tabla de población del distrito de Pisac según la lengua materna.

LENGUA MATERNA	HABLANTES	PISAC PUEBLO	COMUNIDADES
Castellano	1.367	1.094	273
Quechua	6.009	657	5.352
Aymara	14	4	10
No especificado	70	65	5

Fuente: IX Censo Nacional de Población y IV de vivienda. 2003. Lima.

Esta población del distrito que se considera de ámbito rural se distribuye del modo siguiente en las distintas comunidades campesinas:

⁴³⁶ Estos datos se han obtenido del último censo que se realizó en el Perú en el año 1993 y que se recogen en: INEI: IX Censo de población y IV de vivienda, 1993, Lima. En el año 2005 se recogieron datos para la elaboración del X Censo de población, pero los datos del mismo son aún muy generales y no nos permiten acceder a la población del distrito.

DATOS ESTADÍSTICOS DE POBLACIÓN DE LAS COMUNIDADES CAMPESINAS:

Comunidades campesinas:	Población:
Cuyo Grande	1.360
Ampay	917
Amaru	757
Sacaca	575
Chahuaytiri	519
Paru-Paru	497
Cuyo Chico	407
Ccotataqui	310
Viacha	249
Pampallacta	172
Masca	166
Huandar	124
Cottobamba	117.

Fuente: IX Censo de población y IV de vivienda, 1993. Lima, Perú.

Del último censo realizado en el Perú se han podido obtener algunos datos que no determinan exactamente aún el número de habitantes, sino que sólo podemos saber el número de hogares en cada uno de los centros poblados del distrito. Aunque presenten esta limitación son útiles para comparar los procesos de cambio vinculados a procesos migratorios en los distintos núcleos.

7.2.3 La provincia de Calca como zona de refugio

Este territorio presenta unas características que permiten, a nuestro juicio, la consideración de zona de refugio yendo, tal vez, con nuestra interpretación un poco más allá del conocido significado del término impuesto por el profesor Aguirre Beltrán. Los nueve rasgos anunciados anteriormente, con mayor o menor rigor, pueden aplicarse a este territorio. De todos ellos nos gustaría destacar en este apartado los siguientes: lo que resalta, en primer lugar, es la ecología enemiga a nivel general. Como veremos la presencia de agua no es constante y la calidad de los suelos es sumamente variada y

condicionada con la climatología y la altura. No debemos olvidar que la provincia presenta una altitud media superior a los 3.500 metros sobre el nivel del mar. Tradicionalmente este ambiente natural hostil ha sido adaptado tecnológica y culturalmente para la supervivencia, pero no ha generado más que una economía de subsistencia.

Este medio ambiente no ha sido óbice alguno para una densidad de población elevada, a diferencia de otros lugares de la tierra con condiciones climáticas parecidas. Sin embargo, en las últimas décadas presenta una fortísima migración desde los lugares más elevados en las montañas, hasta los valles, la ciudad de Cuzco, Lima e incluso hacia otros países, como España o Estados Unidos.

Este territorio, como el castellano anteriormente expuesto, presenta problemas de población, cumpliendo así con el segundo de los rasgos señalados para las regiones de refugio. Este aspecto repercute en todos los ámbitos de la vida social provocando fuertes cambios. Se ve alterado el sistema productivo, las relaciones familiares y de parentesco, los mecanismos de poder, así como las fiestas y ceremonias rituales.

También destaca en esta zona la continuidad de una fuerte presencia humana desde tiempos míticos, de tal forma que existe una tradición que ha perdurado en el tiempo de campesinos y ganaderos que poseían una organización que regulaba las relaciones entre los hombres entre sí y de estos con el medio y que algún investigador calificó como civilizaciones campesinas. Junto al hábitat y a la larga historia colonial existen otros dos elementos determinantes para la calificación de esta localidad como región de refugio. Nos referimos en primer lugar a la condición de periferia que esta zona ha mantenido y lo sigue haciendo respecto al estado peruano. Esta situación ha condicionado la pervivencia de tradiciones y modos de vida muy antiguos, así como ha estimulado algunos de los procesos de cambio que analizaremos. Y, no podemos olvidar la situación de violencia política que ha existido desde los años 80 hasta mediados de los años 90 y que ha ahondado aún más en algunos de los rasgos de pobreza y exclusión tan frecuentes en este lugar.

Para finalizar merece destacar el rasgo que incita a la presente investigación como es el proceso de cambio rápido y radical de alguno de sus semblantes más característicos y que está directamente relacionado con la presencia masiva de población indígena y su necesidad de formar parte del Estado Nacional Peruano, no sólo figurativamente sino

también controlando algunos de los elementos más importantes de poder, como analizaremos más adelante.

Como hemos mencionado anteriormente en el medio físico de la provincia de Cusco predomina la verticalidad. El paisaje y las tierras de producción está formado por cerros que superan los 4500 metros de altitud, laderas más o menos escarpadas y profundos valles que, a veces se abren un poco más y ofrecen una inusual visión horizontal del territorio. Los distintos asentamientos humanos se han adaptado a esta condición orográfica de un modo sorprendente, aunque no hay entre los investigadores una posición clara acerca de si la adaptación al espacio conseguida por el hombre andino es eficiente o no lo es.⁴³⁷ Los principales pueblos de la provincia se encuentran en quebradas o en valles que varían en apertura, y, por tanto, en superficie cultivable. Pisac se encuentran en dos de los valles más abiertos de la provincia y al lado del curso del río, lo que permite, como veremos una productividad en las tareas agrícolas mucho mayor. En cambio los pequeños asentamientos denominados "ayllus" o comunidades campesinas se encuentran dispersas y alejadas del centro rector en zonas altas, a más de 3800-4000 metros de altitud, sin acceso directo a importantes cauces de agua, sólo a arroyos de carácter estacional.

La vida productiva, así como la social y simbólica a distintas altitudes se ve afectada por elementos que conforman el medio físico, como son las condiciones hidrológicas, edafológicas y climáticas que han sido interpretadas culturalmente. Una gran importancia en este proceso de adaptación a la ecología enemiga ha sido lo que el antropólogo John Murra llama "el control vertical de la ecología"⁴³⁸ o la formación de los

⁴³⁷ Por ejemplo Grillo, siguiendo las enseñanzas del antropólogo John Murra considera que la cosmovisión andina de la naturaleza ha permitido un uso adecuado de los recursos creando una eficiencia que se rompe con la introducción de elementos novedosos fruto de sistemas económicos diferentes a los tradicionales andinos. "Nos referimos al equilibrio inherente en la cosmovisión andina, es decir, a la capacidad de conservación e incluso de multiplicación de la diversidad que alberga la naturaleza, sin detrimento alguno de la corriente vital que la anima, sin dañar ni eliminar a elemento alguno del cosmos" en: GRILLO, E. y RENGIFO, G. (1990): "Sociedad y naturaleza en los Andes" en: **Sociedad y naturaleza en los Andes**. PRATEC. Proyecto Piloto de Ecosistemas Andinos / Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PRATEC/PNUMA), vols. I, II, Lima, pág 20.

⁴³⁸ Ver: BRACK-EGG, A. (1989): *Ecología, agricultura y autonomía campesina en los Andes*.

distintos pisos agroecológicos. Este sistema de producción de modo vertical encuentra una de sus mayores dificultades en el cultivo de unas tierras que son consideradas desde el punto de vista edafológico como frágiles, es decir, que son altamente susceptibles al deterioro ecológico bajo ciertas condiciones de explotación productiva. De tal forma que esta degradación tiene como consecuencia una disminución significativa en la producción, una caída significativa en el potencial productivo y una lenta, difícil y, a veces, imposible recuperación del ecosistema. En las zonas estudiadas existen un gran número de tierras frágiles que se sitúan sobre todo en las laderas de las montañas y en las zonas de una altitud superior a 3800-4000 metros. Los riesgos de desertificación en estas tierras son muy elevados, y es justamente donde se han asentado tradicionalmente los campesinos más pobres y marginados creando un círculo del cual es sumamente complicado salir. En la región andina que nos ocupa la cantidad de tierras clasificadas desde el punto de vista ecológico como frágiles se acerca al 25%; la gran mayoría situada en laderas con pendientes del 15 al 25% de desnivel. Esta situación provoca que en muchos lugares las zonas cultivables se sitúen en las faldas de los cerros, que en la mayor parte de las veces han sido producto de deslizamientos de tierras. Estos suelos ofrecen una productividad mucho mayor, pero presentan un enorme riesgo geológico, introduciendo una de las coordenadas omnipresentes en el sistema productivo andino, el riego.

Desarrollo rural y uso cuidadoso de los recursos naturales en la Sierra del Perú. DNS.INP, Lima.

También: MURRA, J. (1975): *Formaciones económicas y políticas andinas.* Instituto de Estudios Andinos, IEP, Lima.

MURRA, J. (1983): *Evolución y tecnología de la agricultura andina.* IICA/CIID-III, Cuzco.

7.3 Elementos de una cultura heredada:

7.3.1 Apropiación productiva del espacio andino.

Tradicionalmente más de los tres cuartos de la población del distrito han vivido de la producción agrícola y ganadera. Lo llevan haciendo durante siglos debido, sobre todo, a las dos zonas ecológicamente diferenciadas en las que se asienta la población que han condicionado de forma decisiva el modo de producción. La que se encuentra a una mayor altitud, superior a los 4000 metros es la zona "puna", y la que se encuentra en el siguiente escalón ecológico es conocida como la zona "keshua o kechua". Se denomina de este modo a los terrenos que están situados entre los 3000 y 4000 metros sobre el nivel del mar. La investigación sobre la agricultura andina ha denominado a estas zonas como "zonas agroecológicas" debido sobre todo a que el campesino andino ha tenido que interactuar con el medio para conseguir la adquisición de un sustento que permita la supervivencia del grupo social y la posibilidad de intercambio de algunos productos en los tradicionales mercados locales.

La tierra que se cultiva: Zonas agroecológicas del distrito de Pisac, la zona Puna.

Como hemos mencionado anteriormente es una zona muy elevada y condicionada sobre todo por su orografía. En el distrito de Pisac las comunidades de Viacha, Mask'a Ccotobamba, Chahuatiri, Pampallacta. Cotataqui y Paru-Parú habitan esta zona agroecológica. Aproximadamente, y según censo del año 93, unas 2.000 personas realizan actividades de sustento de carácter agropastoril y de recolección condicionadas sobre todo por tres factores clave para la producción.

En primer lugar se encuentran determinados por la significativa oscilación térmica de las temperaturas entre el día y la noche, sobre todo en la época seca. Esta oscilación puede llegar a alcanzar los veinte grados en algunos casos. También se encuentran condicionados por la marcada pluviosidad y la humedad estacional. No existe una continuidad en las lluvias y tradicionalmente no ha habido posibilidad de almacenamiento de agua, excepto en la comunidad de Paru-Paru que presenta importantes recursos hídricos, con la presencia de lagunas naturales y un importante sistema de regadío que se

remonta, probablemente a la época de dominación incaica. Y, en último lugar las poblaciones de estas zonas soportan el enrarecimiento del aire, falta de oxígeno y diferente presión que modifica el organismo de los pobladores de estas zonas, así como determina el tipo de vegetación existente formando un paisaje carente en su mayor parte de árboles en el que sólo crecen matorrales e hierbas que forman un manto vegetal que ha servido tradicionalmente para los pastos, en un principio de camélidos andinos a los que se añadieron, después del periodo de colonización el ganado vacuno y el ovino.⁴³⁹

Zonas agroecológicas del distrito de Pisac: zona Keshua.

Algunos otros grupos humanos objeto de nuestro trabajo en el distrito de Pisac se localizan en otra área agroecológica denominada keshua. Es una zona intermedia en los andes centrales entre la anteriormente mencionada zona puna y una zona baja propia de los valles de vegetación tropical denominada zona yunga. Esta zona intermedia se sitúa aproximadamente entre los 2.500 y 3.500 metros de altitud. A diferencia de las zonas más altas presenta un clima más templado, más húmedo y con abundantes lluvias durante los meses del llamado verano andino, es decir, entre los meses de diciembre a marzo. La temperatura media suele estar en torno a los 15°, mientras que las máximas oscilan entre los 22° y los 29°, y las mínimas sobre los 10°. Con esta temperatura, con la mayor presencia de agua y con más oxígeno la vegetación es más variada y el aprovechamiento diversificado de la tierra más fácil. Estas zonas a lo largo del valle presentan llanuras aluviales más extensas que suelen encontrarse en la ribera del río y facilitan, por tanto, no sólo el cultivo sino también el proceso de modernización del mismo, asunto muy

⁴³⁹ "El dominio del espacio en regiones de alta montaña presenta en los andes mayores dificultades. En otras grandes áreas montañosas intertropicales o subtropicales se encuentran ecosistemas comparables con los Andes, pero son especialmente en los Andes del Perú, donde históricamente las sociedades campesinas se han esforzado por utilizar de la mejor manera las posibilidades del escalonamiento, desde los pisos bajos de la vertiente hasta los picos de la montaña. Esto explica el establecimiento de organizaciones políticas que se esfuerzan por lograr el mejor control de las posibilidades y potencialidades de la pendiente, y que equivale a lo que John V. Murra denomina «control de la verticalidad» en: RAMÍREZ, Cl. (1991): "Dimensión de la ecología humana andina" en: **Observatorio medioambiental**, nº 2, pp.217-234.

complicado en la agricultura de la zona puna. Estos lugares han sido tradicionalmente usados durante el periodo colonial como zonas de reducción de indígenas, como es el caso del pueblo de Pisac. Presentan una vegetación más abundante, rica en árboles y en especies arbustivas, aunque también son perceptibles problemas de erosión de los suelos a causa de las fuertes lluvias. Las comunidades de Cuyo Chico, Sacaca, Huandar y Ampay, junto con el pueblo de Pisac habitan esta zona agroecológica.

Aprovechamiento agrícola y ganadero de las distintas zonas agroecológicas.

Las montañas andinas a semejanza de algunos otros lugares de la tierra gozan del privilegio de sentir aún el momento de apropiación del espacio físico con la aparición en determinadas circunstancias del pastoreo y de la agricultura, actividades a las que han revestido de su peculiaridad cultural y que han transmitido a lo largo de la historia con algunos altibajos. El choque cultural que supuso la conquista española y la imposición de criterios culturales distintos no supuso la eliminación completa de los rasgos culturales propios, sino al contrario conllevó la formación de un modo sincrético de producción, de organización social, así como también de creencias y de vida simbólica caracterizado básicamente por un importante descenso de la población a causa de las epidemias, una reagrupación de las comunidades en aldeas, y las reducciones fueron dispuestas en torno a la iglesia y al cementerio, donde fueron depositados los cadáveres retirados de las huacas. De tal forma que supone un control de la producción, del espacio, de la ideología y de la legislación, ya que se aplica el derecho romano a la propiedad de la tierra permitiendo tanto la propiedad privada como el latifundio. Y por último se difunden a raíz del choque cultural algunos animales procedentes de Europa que modifican la estructura económica así como también el paisaje. Con todos estos elementos se desarrolla un tipo de producción regida por una cultura con elementos sincréticos que no se ha modificado de forma determinante durante siglos, pero que ofrecen en la actualidad algunos elementos novedosos que presentan, a nuestro juicio relevancia antropológica.⁴⁴⁰

De forma tradicional el modo más generalizado de subsistencia y de producción de las familias que viven en el entorno rural de las comunidades pertenecientes a la provincia de Calca, pero sobre todo del distrito de Pisac ha sido la agricultura y la ganadería. Estos dos

⁴⁴⁰ Ver: RAMÍREZ, Cl. (1999): Opus cit, pág. 224-225.

modos de producción configuran lo que se ha denominado la economía campesina, que no ha logrado generar excedentes suficientes para salir de este nivel económico. En el ámbito urbano los modos de producción son mucho más variados y se encuentran sometidos a los principios rectores de una economía eminentemente capitalista, aunque con algunos matices. En esta primera parte del trabajo nos interesa presentar el modelo tradicional de producción de esta economía campesina, para analizar en una fase posterior los distintos y novedosos cambios producidos en ella. Podríamos decir que la agricultura es el modo de subsistencia más habitual en toda el área cultural, y que esta se encuentra muy condicionada por la agreste orografía del terreno, por los recursos hídricos y por la climatología. Al mismo tiempo la ganadería ha formado parte de modo subsidiario en muchas economías familiares, e incluso en algunos lugares de la puna alta ha sido el modo de vida principal a través del pastoreo de camélidos andinos.⁴⁴¹

El cultivo principal en la zona alta es la papa. La producción de este tubérculo se remonta siglos atrás en el tiempo. Tanto es así que ha dado lugar a un tipo de papa autóctona llamada papa andina o papa nativa. Desde hace algunos años se han introducido en la mayor parte de las comunidades estudiadas papas mejoradas, aunque no han eliminado en modo alguno al producto tradicional. Dentro de la variedad autóctona los propios campesinos distinguen entre "arak papas" y "miski papas". Las primeras son más resistentes a las heladas, muy frecuentes en la zona agroecológica de puna, y, por eso, se cultivan a mayor altitud. Este tipo de producto posee una mayor cantidad de alcaloides que la otra variedad más dulce, y se destina, en la mayoría de los casos a la elaboración de chuño y de moraya. Las "miski papas", más frágiles y más dulces se cultivan en la zona baja de la puna e incluso en la zona agroecológica keshua.

En todas las comunidades del distrito, al menos hasta donde nos hemos podido informar y visitar, existen chacras dedicadas al cultivo de la papa. Su cultivo exige una serie de

⁴⁴¹ Referencia obligada en este tema es el trabajo laborioso y dilatado en el tiempo del profesor Jorge Flores Ochoa. Se le considera el pionero en el estudio de los pastores de camélidos andinos. Mucha de la información que aparece en este trabajo se la debo a su generosidad en la conversación durante la estancia del doctorando en tierras andinas. Ver: FLORES, J. (comp.)(1977): *Los pastores de Puna: Uywamichiq punarunakuna*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

trabajos que van desde la preparación de la tierra hasta la comercialización o el almacenamiento del producto para el consumo familiar.

Relación directa con la tierra que genera un conocimiento que se ha transmitido de generación en generación y que está basado en dos elementos principales. El primero de ellos es la generación de conocimiento a partir de la tradición y de la experiencia de cada generación. Y en segundo lugar, este conocimiento tiene su legitimación en una consideración religiosa y simbólica de la naturaleza que legitima y da forma a todo el conjunto de prácticas.

A partir de observaciones propias y de información de algunos técnicos comunales hemos podido determinar las siguientes labores necesarias en la agricultura andina de la papa.

1. Preparación del terreno.
2. Selección de las semillas más aptas.
3. Siembra y Abono del terreno.
4. Lampas.
5. Cuidado y vigilancia de las plagas.
6. Cosecha.(Recolección)
7. Selección de los frutos.
8. Traslado y almacenamiento.
9. Comercialización.

La preparación de la tierra consiste en removerla, en algunos casos ararla y roturarla después del largo y, por lo general, lluvioso invierno. Este proceso se lleva a cabo en los meses de abril y mayo. En las comunidades de Chauatiry y de Amaru se realizó esta tarea dos veces, y las dos en el mes de mayo. En el mes de julio o agosto se rompen los terrenos para comenzar el proceso de la siembra. Este proceso se realiza aún con ayuda del "chakitaqlla", formando camellones dispuestos ya para la siembra del ciclo siguiente en los distintos surcos. Algunas semanas antes de la siembra se lleva a cabo la selección de las mejores semillas de la cosecha anterior, y se guardan esperando ya los meses de septiembre y octubre para comenzar la tarea de la siembra. Las fechas pueden, a veces, variar en función de la climatología del año.

La siembra y la cosecha han sido las tareas más importantes para el campesino andino. Son, por otro lado, las actividades que requieren una mayor mano de obra, por tanto, suelen trabajar todos los miembros de la familia, incluidos los más pequeños e incluso aquellos que se encuentran fuera de la comunidad y que regresan en esos momentos. Una vez que se ha realizado el trabajo hay que vigilar de forma minuciosa el proceso del cultivo, lo cual incluye sobre todo el lampeo. En las comunidades estudiadas se realizaron dos, lo que parece general a toda la comarca. Además hay que estar al cuidado para la limpieza de las malas hierbas así como también de la aparición de plagas que afecten a los cultivos.

La cosecha de la papa se recoge en el mes de junio. Esta tarea reúne otra vez a toda la familia, e incluso a miembros de otras familias que ayudan. Una vez superado el ciclo con éxito el campesino andino trata de evitar cualquier otro imprevisto, por eso el trabajo ha de hacerse lo más rápido posible, incluso con jornadas de más de doce horas diarias. En el momento de la recogida de la papa los miembros de la familia van golpeando los camellones para separar la tierra y arrancan la papa que almacenan en montones a lo largo de la chacra. Después son seleccionadas y agrupadas en costales para su posterior almacenaje en la casa. El transporte es costoso, ya que la mayoría de las chacras se encuentran alejadas de las casas. Para ello se usa generalmente un caballo o mula. Nos han informado que muchas familias transportaban las papas a la espalda, pero nosotros no lo hemos visto en las comunidades visitadas.

Una vez almacenada la cosecha de papa cumple una doble función, por un lado constituye la base principal de la alimentación familiar, y por otro, sirve, a través del intercambio para la adquisición de otros productos complementarios para la vida diaria de la familia. En muchos estudios se ha puesto de manifiesto la fragilidad y el riesgo al que están sometidas las familias andinas con este sistema de producción. Cualquier plaga que repercuta sobre los productos modifica sustantivamente su modo de alimentación; también dependen en gran medida de la climatología, puesto que las lluvias fuera del momento adecuado pueden contribuir al deterioro de las papas, también las familias que poseen ganado han de estar muy atentas para que no se alimenten de los productos que son para el consumo familiar, y lo mismo ocurre con los robos. La antropología puede establecer como un principio general respecto a las sociedades humanas que, en un sistema productivo, cuando el riesgo es muy elevado, mayor es también el afán humano

por controlar los factores que condicionan este riesgo a través de mecanismos culturales. Esto se percibe de un modo claro en la agricultura y ganadería andina a través de la imaginación simbólica que analizaremos brevemente en el trabajo. Además en el momento que realizamos la investigación los campesinos no nos dijeron que usaran ningún tipo de producto químico para controlar este riesgo, conocían que en otros lugares sí se usaban, pero para ellos era una cuestión económica, resultaban demasiado caros.⁴⁴²

Junto a la papa andina, que es la producción más importante en estas comunidades, destacan otros tubérculos andinos que también se cultivan, si bien, se lleva a cabo de un modo muy similar al indicado. Se cultiva olluco, oca, q'aya. El problema principal en estos cultivos de tubérculos es la dificultad de su conservación, ya que tienen que servir de alimento a lo largo de todo el año. Para lograr su conservación las familias andinas aprovechan las fuertes heladas de los meses de mayo y junio y llevan a cabo un proceso de deshidratación de la papa amarga para evitar que se deteriore y para mejorar, por tanto, la duración de su conservación. Elaboran por tanto lo que se conoce como el chuño, que es la papa amarga deshidratada y helada, base fundamental de la alimentación en estas comunidades a través de distintas sopas. La labor consiste en extender las papas sobre oportunos terrenos y exponerlas de 4 a 8 días a la intensa helada nocturna. Esta congela las papas que diariamente se revisa para comprobar el correcto proceso. La segunda etapa es el pisado de las papas para la extracción del líquido. Por último se lleva a cabo la exposición al sol y el descascarado por frotación al suelo. Aquí es donde el chuño adquiere el color negro y es cuando se embolsa para su almacenamiento o consumo. A veces durante el sometimiento a la helada nocturna, si las papas adquieren un color verdoso, todo se pierde con unas penosas consecuencias para la familia.⁴⁴³

⁴⁴² En algunas otras investigaciones publicadas sobre lugares cercanos al estudiado se ha podido constatar la misma ausencia de tratamiento químico de los productos tradicionales andinos. Ver: MARTÍ, N. (2004): *La multidimensionalidad de los sistemas locales de alimentación en los Andes peruanos*. Tesis presentada en la Universidad de Barcelona.

⁴⁴³ PAREDES S. Y GÓMEZ, O. (1987): "Elaboración de chuño negro y blanco a partir de la papa amarga." En: *V Congreso Internacional de sistemas agropecuarios andinos*. Centro Internacional de investigadores para el Desarrollo. Lima.

En las comunidades que se encuentran en el piso agroecológico denominado keschua, e incluso en algunos lugares cercanos al pueblo de Pisac el clima más suave, la mejor calidad del suelo y su mayor profundidad, así como también la mayor disponibilidad de agua y la facilidad para su canalización y la orografía más abierta que permite superficies más amplias y planas permite una agricultura más variada donde predominan, además de la papa dulce, y de ciclo corto, otros cultivos entre los que sobresale el maíz. En algunos casos también aparecen cultivos de calabaza, y de habas, aunque según nuestras observaciones son demasiado escasos para ser significativos. Junto al cultivo de maíz cabe destacar también los campos que se dedican a la producción de cereales como la cebada, el trigo y la quinua. El maíz ha sido el producto más valorado de esta zona, de hecho presenta un tamaño superior al resto de las variedades, y los productores están luchando por una denominación especial de esta variedad. La mayor parte de los terrenos dedicados a este cultivo tienen un tamaño reducido, entre 1 y 5 hectáreas, que dificulta la mercantilización del mismo.

Cerca de las casas en algunas comunidades como Cuyo Chico, Ampay o Huandar y en el pueblo de Pisac, se ha visto también cultivo de algunas hortalizas como acelgas, koywa, zapallo, o repollos. Generalmente aprovechan el paso de algún riachuelo o arroyo para la creación de estos huertos, pero el agua se agota con facilidad.

La mayor parte del uso agrícola del terreno requiere una atención especial ya que se lleva a cabo, debido a la verticalidad del mismo en terrazas construidas sobre muros de piedra, al modo de las construcciones precoloniales. Estos se encuentran ya reforzados por una vegetación más o menos espesa que aparece en los muros. La mayor parte de ellas no poseen sistemas de riego, pero si son ampliamente fertilizadas y cuidadas a lo largo del año. A pesar de todo no se evita del todo el riesgo de erosión y destrucción del andén provocado por fuertes lluvias.

A diferencia del cultivo de la papa analizado anteriormente, en el cultivo del maíz la preparación del terreno es más complicada, se necesita roturar mucho la tierra y la superficie de cultivo es mayor, lo cual implica a una cantidad mayor de personas que superan el ámbito de la familia. Es frecuente la cooperación para esta tarea de miembros vinculados al grupo familiar a través de relaciones de compadrazgo o de reciprocidad. El resto de las tareas presentadas son realizadas por miembros de la familia, excepto la cosecha que requiere otra vez de mano de obra ajena al grupo familiar. De lo observado

podemos deducir que es más fácil el cultivo del maíz que el de la papa. A pesar de que requiere una mayor mano de obra, no es tan frágil, no está sometido a tantos riesgos que dependen de la climatología y además su conservación es más fácil, puede durar perfectamente el año entero sin el uso de tecnologías que faciliten la conservación como es el caso del chuño.

La producción andina tradicional se ha visto complementada con la ganadería que muestra algunos elementos importantes también de cambio en los últimos años. No podemos decir que es un modo de producción muy relevante en estos momentos en el distrito estudiado, y en las comunidades campesinas analizadas, pero existe en las localidades más alejadas del núcleo poblacional de Pisac, sobre todo en la comunidad de Chahuaytiti y de Amaru. En estas comunidades se ha observado la presencia de rebaños mixtos, principalmente de bovinos, ovinos y camélidos andinos, en concreto alpacas. Esta composición es muy habitual en todo el distrito, e incluso podríamos decir que es común a toda la parte andina peruana. El pastoreo de los camélidos andinos, de la llama y la alpaca goza de una muy importante tradición en la zona. De hecho el 84% de las alpacas que se crían en el país están en posesión de las comunidades campesinas que las crían en general con una escasa o nula tecnología. El 9% están en manos de empresas alpaqueñas que cuentan con una mediana tecnología y el resto, aproximadamente un 7% se encuentra en manos de pequeños propietarios, según datos del Instituto Nacional de Estadística de 1995. Las comunidades campesinas también poseen el mayor número de cabezas de ganado no autóctono, es decir, ovino y bovino. En concreto, según los datos oficiales, el 70% del ganado ovino está a su cuidado, y el 86% del ganado bovino también se cría en zona serrana y en pastos y terrenos de las comunidades.

En la comunidad de Amaru observamos rebaños de alpacas, llamas y ovejas; ganado bovino; algún caballo y burro, y ganado porcino. Los datos aportados por los propios comuneros y por el técnico de la comunidad es el siguiente:

244 Alpacas.

147 Llamas

2.181 Ganado ovino.

92 Bovinos de tipo criollo.

12 Cabezas de ganado equino.

9 Cabezas de ganado porcino.

Desde la época colonial la ganadería ha tenido ese carácter mixto. Las especies introducidas por los españoles se han adaptado perfectamente al ecosistema andino y conviven perfectamente con las especies autóctonas, pero desde entonces no se ha introducido otras especies, a pesar de que ha habido algunos intentos debido sobre todo a las duras condiciones climáticas y orográficas de los Andes.

La crianza de camélidos es una actividad milenaria de los altos andes; sin embargo, la incorporación en mayor o menor grado de las economías campesinas a los mercados está modificando los antiguos usos ganaderos. Un factor determinante de la baja productividad de este modo de producción tiene que ver con los reducidos precios que reciben los criadores por los subproductos. Los campesinos con ganado carecen de ingresos económicos que incentiven el mejoramiento de las condiciones de producción, por lo que es común la inclinación a incrementar los rebaños antes que buscar una mejora en la productividad. Hasta hace unos años sólo la fibra de alpaca tenía importancia en el mercado, en tanto la llama sólo era utilizada y valorada como animal de carga, su fibra y carne carecían de valor comercial significativo.

A diferencia de la fibra de alpaca, la fibra de llama requiere de un proceso de descordado, técnica que se realiza manualmente, y sólo en algunos casos puntuales el proceso se lleva a cabo mecánicamente. La demanda y los precios de la fibra de alpaca tiene un comportamiento cíclico y los momentos de mejores precios inducen a mejorar el manejo, la práctica de esquila y la industrialización.

En la actualidad la carne de llama, por su contenido de 25% más de proteínas y de menos grasa que otras carnes, está siendo mejor valorada, lo que se manifiesta en una demanda en crecimiento. Los prejuicios populares contra su consumo van quedando atrás. Con estos cambios los productores tienen una renovada motivación económica que los alienta en el mejoramiento de las condiciones de producción.

No existen en estas comunidades pastores puros que mantengan la condición de nómadas, como existen y han existido en otros lugares andinos.⁴⁴⁴ La ganadería es, en

⁴⁴⁴ Para una mayor información al respecto consultar la extensa bibliografía sobre el tema del profesor JORGE FLORES OCHOA, quien publicó en 1960 un estudio en el que ponía por primera vez de manifiesto la existencia de estos pastores en la zona andina, información que era desconocida hasta entonces en el mundo antropológico. Ver: FLORES J. (1969): "Los pastores de Paratía: una

estos casos un complemento a la actividad agrícola desarrollándose con un escaso aporte de tecnologías. Cabe reseñar como ejemplo que se ha considerado como un avance la construcción de una techumbre para resguardar a los animales. En el caso que nos ocupa cada año se reparte el uso de la chacra comunal para el pasto del ganado asumiendo la familia que la usa algunas responsabilidades para con la comunidad; y se usan también parte de los pastos que aparecen en los terrenos propios de cada familia de la comunidad. No es fácil el cultivo debido sobre todo a la escasa y baja calidad de los pastos, a la deficiente nutrición y también a la presencia de enfermedades como virus, bacterias y parásitos que provocan algunas muertes de animales, sobre todo jóvenes, debido a abortos, neumonías y a diarreas. En el tiempo de la investigación se dieron algunos casos de muertes en el primer tercio de gestación de las alpacas que los propios campesinos atribuyen a veces al intenso frío y otras veces al contagio en las ferias comunales o bien en la época del empadre.⁴⁴⁵

Reparto de las principales tareas agrícolas y ganaderas.

En estas comunidades se han observado una marcada distribución de las tareas teniendo en cuenta sobre todo el género y también la edad. Las actividades que exigen una gran cantidad de mano de obra han de ser ejecutadas por todos los miembros de la familia, con la única exclusión de enfermos y de niños menores de seis o siete años. Estas tareas son la cosecha en el caso del cultivo de la papa y también la preparación del terreno y la cosecha en el caso del maíz. En el resto de los casos el trabajo suele ser masculino para la preparación del terreno, los lampeos y el transporte y almacenamiento de los distintos productos, y femenino para la selección de las semillas y la pequeña distribución.

Además se realizan otros trabajos que no tienen que ver con el cuidado de la tierra. Algunos hombres de las comunidades visitadas realizaron trabajos esporádicos fuera de la

introducción a su estudio" en: **Antropología Social**, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp.153-159.

MEDINACELI, X. (2005): "Los pastores andinos: Una propuesta de lectura de su historia" en **Bulletin de l'Institut francais d'études andines**, nº 34(3), pp.463-474.

⁴⁴⁵ Ver: RIOS, B. (1992): "Ganadería y economía campesina. La importancia de los animales en los sistemas tradicionales de producción en la sierra del Cuzco". **Trabajos del colegio andino**, 12. Cuzco.

misma, como fue el trabajo en la construcción de casas o renovación de las mismas, así como el acompañamiento a los turistas a través del camino inca o el comercio que implica desplazamientos largos. Las mujeres se dedican a la crianza y al pastoreo de los animales, así como también a la fabricación de artesanías y su venta en el mercado del pueblo de Pisac. Durante nuestra estancia en estas comunidades pudimos recoger alguna información sobre esta diferencia de tareas y clasificarla, tal y como se ve en este cuadro.

Reparto de tareas.	HOMBRES	MUJERES	AMBOS	OTRAS AYUDAS.
Tareas agrícolas.				
Preparación del terreno	*			
Selección de las semillas		*		
Siembra			*	
Abono del terreno	*			
Desbroce y limpieza			*	
Lampeos	*			
Cuidado de las plagas	*			
Recolección de los frutos			*	*
Selección y organización		*		
Traslado	*			
Almacenaje			*	
Mercadeo en Pisac		*		
Comercios de ámbito regional	*			
OTRAS TAREAS:				
Trabajos temporales en la construcción.	*			
Trabajos temporales en el sector del turismo.	*			
Elaboración de artesanías.		*		
Venta de artesanía.		*		
Cuidado de los huertos familiares.	*			
Cuidado y crianza de los hijos.	*			
Pastoreo		*		
Tratamiento con unidades veterinarias.	*			
Ferias de ganado y empadre.	*			

De la siguiente tabla podemos sacar algunas conclusiones que relacionan los trabajos de los hombres con el mayor esfuerzo físico, y con los trabajos que implican una salida hacia el exterior de la comunidad. En cambio la mujer complementa con su esfuerzo el trabajo agrícola del hombre y realiza tareas de cuidado, tanto de los hijos como del ganado, la elaboración de artesanías para el turismo y su venta, así como su participación en los mercados tradicionales, en este caso el mercado de Pisac, en su doble vertiente, como veremos, de mercado interno y externo.

El siguiente aspecto importante para entender el modo de vida agrícola y ganadero de las poblaciones estudiadas es describir el modo de relación entre la tierra y la población a través del modelo de asentamiento y control sobre el territorio. A primera vista lo que observamos en nuestra estancia en Pisac fue una marcada división entre una población compacta, con cierto vigor económico, con afán de modernidad y unas grupos humanos que formaban comunidades campesinas que se asentaban en núcleos alejados de este centro poblacional, con un carácter disperso y que a lo largo de distintos momentos mantenían relaciones con la población a través de actos festivos y rituales, y mercados. Esta primera visión es claramente dual, y así también ha sido interpretado por algunos investigadores y estudiosos que se han ocupado de la zona como es el caso del citado antropólogo Castillo Ardiles en décadas anteriores. Esta estructura dual fue interpretada bajo categorías étnicas y también en clara alusión a la lucha de clases. Sin llegar a tales conclusiones en estos momentos iniciales de descripción si nos atrevemos a señalar algunas categorías intuitivas que pueden ayudarnos a comprender este modelo aparentemente dualista de asentamiento.

Existe una clara división entre el abajo y el arriba, el pueblo de Pisac se encuentra en la zona más baja del valle del río Vilcanota, al menos, dentro del límite del distrito, en concreto a una altitud inferior a los 3000 metros, y, en cambio, las trece comunidades campesinas que forman parte del distrito están a una altitud superior, con notables diferencias entre ellas como hemos mencionado ya. También pueden ser usadas las categorías de agrupado frente a disperso, o desde el punto de vista productivo, destaca la dualidad de fertilidad y presencia de agua, frente a aridez o seco. Aún, teniendo en cuenta las características orográficas el espacio se presenta distinto, lo abierto del valle, el espacio horizontal, frente a lo escarpado y vertical del asentamiento de las distintas comunidades, a pesar de que en algunas comunidades situadas en altitudes más elevadas

también aparecen espacios horizontales, en concreto en Chahuaytiri y en Paru-Paru, pero forman un paisaje de puna condicionado por el clima. Incluso desde el punto de vista de la propiedad de la tierra la dualidad se manifiesta entre propiedad privada frente a régimen de propiedad asociativa o comunal.

7.3.2 Apropiación histórica y cultural del espacio andino.

De un modo muy general podemos decir que en relación a la apropiación y uso del espacio en el distrito de Pisac se observan los rasgos característicos de las sociedades que han estado sometidas durante largo tiempo a procesos de colonización. En primer lugar el llamado colonialismo externo desde el siglo XVI hasta el XIX determinó formas sociales y estructuras económicas determinadas por los mecanismos de dominación de la colonia, como fueron los sistemas de encomienda o los procesos de reducción de los antiguos habitantes del lugar⁴⁴⁶. Si bien este colonialismo externo modificó sustancialmente los modos de vida primigenios, no podemos pasar por alto la importancia que en la zona ha tenido también el llamado colonialismo interno, el mantenido por las antiguas elites coloniales frente a los grupos de indígenas o incluso los llamados "mistis". Estos dos procesos han conformado lo que Aguirre Beltrán llama, en nuestra etnografía de referencia, la cultura dúplice en la localidad de Pisac y sus alrededores. Esta nueva forma de apropiación del territorio lleva aparejada una nueva estructura social que tiene su origen en la formación de las haciendas por parte de los españoles que divide a la sociedad en la formada por los dominantes y los dominados. Teniendo en cuenta, desde luego que el enfoque cultural de los años setenta se encuentra muy condicionado por la

⁴⁴⁶ Utilizamos el término «reducción» en el sentido que dan a este vocablo las leyes contenidas en: MANZANO, J. (1973): *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias*, Cultura Hispánica, Madrid. Es decir, como la concentración de indios en pueblos para facilitar su cristianización y para controlar su contribución laboral (mita) y fiscal) (tributo) dentro del sistema (Libro VI, Título Tercero: «De las reducciones y pueblos de indios»). En el sur peruano estas corporaciones indígenas fueron, además, «doctrinas» (por la función religiosa que los doctrineros desarrollaban dentro de ellas), y es, con este nombre, con el que de hecho aparecen en la documentación administrativa (tanto religiosa como civil) de la época. Hay que tener en cuenta la diferencia que existió entre ambas figuras, siendo así que no siempre las «doctrinas» fueron también «reducciones», sobre todo en el norte del virreinato.

antropología marxista que tiende a enfatizar la estructura de clases, lo cierto es que la presión colonial en la zona provoca un desplazamiento hacia lugares periféricos de los antiguos habitantes de la tierra que se ven obligados a ocupar las zonas de mayor altura donde los distintos grupos sociales se agrupan en ayllus, que serán el germen de lo que actualmente conocemos como comunidades indígenas o campesinas.⁴⁴⁷

No podemos hablar, por tanto, de un sistema productivo único, sino que en función de las distintas formas de apropiación de la tierra debemos describir el sistema como un sistema dual que se ha mantenido, tal es nuestra opinión, sin apenas cambios estructurales hasta los años 90. La etnografía de Aguirre en el año 1969 expone los distintos tipos de tenencia de la tierra en función de los distintos mecanismos de poder coloniales, tanto externos como internos. De esta forma expone las principales formas de propiedad de la tierra en Pisac. En primer lugar, la más principal, la llamada Hacienda. Presenta un mayor tamaño que el resto de las propiedades que poseen los habitantes del lugar. Ocupan las partes bajas en los valles, se sitúan en un terreno llano y suelen presentar un cómodo acceso y con posibilidades de riego. Como veremos la transformación de las haciendas es uno de los elementos más influyentes en los procesos de cambio llevados a cabo en el lugar. Siguen unas transformaciones parecidas a las que llevan las dehesas en la comarca de Sayago, pasan de gran propiedad privada a su repartición y posterior venta o bien, a su transformación en terrenos comunales.

Es importante señalar que estas propiedades, a pesar de su gran tamaño para la zona no llegan a ser consideradas como latifundios en el conjunto del país, y, por tanto, no han quedado afectadas por la ley de Reforma agraria del año 1969. La citada ley afectaba a las propiedades mayores de 50 ha. y en su mayoría las haciendas no superan este tamaño.

Estas grandes extensiones de terreno para la zona proceden de la apropiación de tierras del primer periodo colonial y se han transmitido de generación en generación por herencia, sin divisiones significativas. En todo caso se han visto aumentadas a través de compras sistemáticas de pequeñas parcelas colindantes en propiedad de indígenas. El propio

⁴⁴⁷ El estudio más completo y sugerente realizado sobre el desplazamiento provocado por el colonialismo en los grupos indígenas y la ruptura que éste provocó en los tradicionales modos de vida es el del historiador francés Nathan Wachtel. Ver: WACHTEL, N. (1976): *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española*. (1532-1576). Alianza, Madrid.

Castillo Ardiles documenta en su estudio de los años 70 la entrega de estas tierras durante varias generaciones por el antiguo sistema de enfiteusis a cambio de un monto anual para los dueños que suelen ser en este caso instituciones de beneficencia o tierras de la iglesia.⁴⁴⁸

Esta forma de propiedad de la tierra conllevó en la zona una forma de explotación y de producción determinada. El modo de producción es casi semifeudal utilizando la mano de obra indígena, y con las perspectivas puestas en el comercio alejado de la comarca, en concreto la capital Cuzco, o incluso mercados más alejados, y persiguiendo altos rendimientos con muy poca inversión.

Relacionadas con las haciendas se encuentran las medianas propiedades, que han sido compradas o transmitidas a través de herencias de haciendas repartidas o desmembradas. Por regla general los indígenas no acceden a estas propiedades que se encuentran en manos de los descendientes de españoles o bien de los llamados "mistis". Su producción es familiar y se encuentran en las cercanías del pueblo de Pisac y disponen de riego. Son ideales para la constitución de pequeños huertos familiares. Dentro de esta categoría de organización del espacio cabe citar a las propiedades que son de la iglesia o de instituciones públicas, tanto en el pueblo como en las comunidades. Suelen ser cultivadas mediante un sistema de turnos por los propios indígenas organizados en grupos de trabajo.⁴⁴⁹

El espacio se distribuye también en pequeñas propiedades alejadas del núcleo urbano y que se encuentran en zonas escarpadas, de baja productividad y sin riego. Son propiedades individuales en poder de familias indígenas que se sitúan en lo que fueron los andenes de cultivo incaico. El carácter estacional de la producción impide un abastecimiento continuado, y muchos de estos pequeños propietarios tienen que buscar trabajo en otros lugares de forma estacional.

Por último alude el antropólogo Castillo Ardiles a la propiedad colectiva que aparece sólo en algunas comunidades, ya que en muchas de ellas se rigen ya por el sistema de pequeña propiedad privada. Se interpreta este sistema, característico de la comunidad

⁴⁴⁸ Ver: CASTILLO, H. (1970): *Pisac, estructura y mecanismos de dominación en una región de refugio*. Instituto Indigenista Interamericano, México, pág. 52.

⁴⁴⁹ Ver: CASTILLO, H. Opus cit. pág 55.

indígena o campesina, como un sistema de amparo a la propiedades comunal ante los fuertes impulsos de la privatización.

*"Todo este sistema de amparo a la propiedad está destinado a la no privatización de la propiedad, así como a frenar la acumulación de capital en base a la tenencia de la tierra"*⁴⁵⁰

Esta observación inicial nos presenta un territorio que ha sido fruto de un complejo devenir histórico donde los elementos exógenos a las poblaciones que lo habitan han condicionado de forma relevante su situación sobre el mismo. Durante este proceso estas poblaciones han ido adaptándose y cambiando, combinando factores que forman parte de su identidad y de los mecanismos impuestos en una permanente y fecunda negociación, hasta conformar una cultura de carácter dúplice. El pueblo de Pisac sobresale por su marcado carácter colonial que se percibe en el diseño de su planificación y en la arquitectura de sus calles, protegidas del polvo y de los barroes a través de un empedrado y que conducen a una plaza mayor rodeada de los principales edificios representativos de la importancia y el poder del pueblo y de sus habitantes frente a las poblaciones que le rodean, así como del dominio de sus tierras. Algunos autores hablan de tres momentos históricos destacados en la configuración de la organización del territorio que se corresponderían con tres formas distintas de propiedad,⁴⁵¹ sin embargo creemos más adecuado introducir algunos otros momentos históricos, que no crean formas nuevas de propiedad pero que han sido relevantes a este respecto.

El primer modo de propiedad de la tierra tiene lugar durante el periodo colonial. A través de la medida tomada para la reducción de los indios, las poblaciones originales de los indígenas rurales, los ayllus, fueron reducidos a pueblos pequeños con la finalidad de facilitar la labor de evangelización. En este proceso, la Corona española otorgaba las tierras a estos grupos disponiendo de distintas formas de explotación. En caso concreto de Pisac a partir de la reorganización llevada a cabo por el Virrey Francisco de Toledo se

⁴⁵⁰ Ver: CASTILLO, A. (1970): Opus cit, pág.54.

⁴⁵¹ Así es como se establece en el sugerente artículo de: WATES, B. Y PÉREZ, B. (1997): "Los andares de la memoria en la construcción andina del espacio" en: **Política y Sociedad**, nº 25, Madrid, pp.135-150.

otorgan a las distintas familias unas pequeñas tierras en usufructo que permitan su supervivencia, luego se establecen unas tierras en la parte más alta del distrito para pastos del ganado y para la recogida de leña y, por último, se establecen extensiones de tierras para el trabajo comunal para el pago del tributo y para la Iglesia.⁴⁵² Con el paso del tiempo poco a poco los descendientes de los conquistadores españoles y miembros de la élite mestiza a través de mecanismos legales, unas veces, e ilegales, otras fueron acumulando tierras hasta convertirse en dueños de grandes extensiones de terreno o haciendas, de gran importancia en la zona estudiada a partir del siglo XVII.⁴⁵³ En la provincia de Calca nos encontramos en el siglo XVIII con quince haciendas que de manos privadas habían pasado a ser propiedad de distintas órdenes religiosas, como es el caso de Santa Clara, Santo Domingo y la Compañía de Jesús.

A inicios del siglo XIX se produce lo que consideramos la segunda fase; a partir de la independencia de Perú, se pretendió eliminar a las comunidades indígenas, pues éstas eran percibidas como un lastre colonial que impediría, tanto el desarrollo de la propia población indígena, como el de la nación. Bolívar, inspirado en los principios liberales de la revolución francesa, pretendió dar solución al problema de la tierra, estableciendo la parcelación de los terrenos comunales en favor de la propiedad individual. Este decreto no tuvo los resultados esperados, pues fueron unos pocos (caciques y recaudadores) los que sacaron provecho de la situación, en perjuicio de los grupos de campesinos quienes empezaron a ser despojados de sus tierras. La realidad en el inicio de este siglo fue que la gran mayoría de la propiedad agraria perteneció a los hacendados, situación que con muy pocas variaciones continuó hasta la reforma agraria de los años 60.

Entre el decreto de Bolívar y la reforma agraria, en 1920, a través de su constitución, el estado peruano va a reconocer la existencia de las comunidades indígenas, dando así lugar a una mentalidad distinta que incidirá sobre la apropiación del terreno. De esta forma se pasa de una política de ignorancia y desintegración de las comunidades de

⁴⁵² Ver: MÁLAGA, A. (1974): "Las reducciones en el Perú durante el gobierno del Virrey Toledo" en: **Anuario de Estudios Americanos**, nº 31, pp.819-844.

PÉREZ, B. PÉREZ, B. (2004): *Somos como incas. Autoridades tradicionales en los Andes peruanos*. Iberoamericana, Madrid. pp.44-60.

⁴⁵³ Sobre los mecanismos precisos de la acumulación de tierras durante el siglo XVI no hay una teoría explicativa clara al respecto, hay varias hipótesis pero aún se mantiene un notable desconocimiento al respecto.

indígenas, a una de protección y tutela con la que se va a pretender incorporar a estos grupos marginados, olvidados, al ordenamiento jurídico nacional.

Siguiendo el camino iniciado por la Constitución de 1920, la de 1933 va a reiterar la existencia legal de las Comunidades de Indígenas, pero irá más allá otorgándoles personalidad jurídica, paso muy relevante de cara a la posterior reforma agraria.

En este momento, a pesar de estos elementos legales, existe en el distrito de Pisac mucha población campesina que trabaja en las haciendas de la nobleza cuzqueña, y que reciben una pequeña parcela en usufructo que puede ser retirada en cualquier momento y que trabajan de un modo familiar mientras que tienen un tiempo obligatorio de actividad en la hacienda, que es muy elevado, de modo que el sistema mantiene un nivel de subsistencia imposible de romper. Tal es el caso en la hacienda Chahuaytiri, origen de la actual comunidad campesina del mismo nombre.

En 1960 fue propuesta la primera ley de reforma agraria y en 1962 se dieron los primeros Decretos Supremos y se promulgaron las primeras leyes relativas a la reforma agraria. En 1969, el presidente Velasco inició la reforma agraria, periodo en el cual la mayoría de las haciendas se convirtieron en Cooperativas Agrarias y algunas se convirtieron en Asociaciones de Productores, Grupos Campesinos y Comunidades Campesinas. El Decreto Ley 17716 y el Estatuto de Comunidades Campesinas trataron de modificar la estructura comunal adecuándola al modelo cooperativo. No podemos decir que las políticas oficiales en este momento valoraran las características sociales y culturales autónomas de las comunidades, sino que el estado decidió tutelar en proceso sin tener en cuenta las opiniones de los propios comuneros. Este proceso condujo a la formación de sindicatos de campesinos que reivindicaron la ruptura de este sistema de explotación de la hacienda, en concreto es muy relevante la Federación Departamental de Campesinos del Cuzco, quien a través de movilizaciones e incluso huelgas consiguen algunas mejoras en las condiciones laborales de los trabajadores de la hacienda mencionada. Pero el verdadero cambio en relación a la propiedad de la tierra vendría determinado por la reforma agraria citada, que pretendió que los indígenas tuvieran el control sobre una tierra que trabajaban pero que no les pertenecía para ser considerados como sujetos económicos, no sólo sujetos jurídicos. Se pretendía entonces la supresión del latifundio y la constitución de diferentes formas cooperativas de propiedad. Según Matos Mar y Mejía, este proceso se llevó a cabo adjudicando las tierras de las haciendas más desarrolladas y con mejores recursos a

Cooperativas Agrarias de Producción, que fueron constituidas como unidades indivisibles de explotación, cuyos bienes de capital son de propiedad colectiva. Así, de este modo, cada una de las familias campesinas se convertía en socio de la cooperativa participando en su gestión y en el control y gobierno de la misma. Además, en cada hacienda queda un terreno inafectado por este decreto que se establece como Unidad Agrícola familiar, que corresponde con la extensión de la casa- hacienda y el patio que la rodea. En el caso particular analizado como ejemplo en la hacienda Chahuaytiri la superficie afectada fue de 7.960 hectáreas, de las cuales 7.767 se adjudicaron a la cooperativa San José Patriarca de Chahuaytiri, y 8 hectáreas quedaron como Unidad agrícola familiar. Todo el territorio fue considerado como pasto.⁴⁵⁴

El quinto periodo se encuentra determinado por la Constitución de 1979, la Ley General de Comunidades Campesinas 24656 y la Ley de Deslinde y Titulación de Territorio Comunal 24657 (ambas del año 1987), entre otras, regularon el saneamiento legal de las comunidades y, además, las funciones, derechos y obligaciones.

Cabe deducir por las opiniones de los propios comuneros sobre este periodo que las cosas en la cooperativa no fueron fáciles, y a partir de 1984 se desintegra el sistema de las cooperativas por varios motivos que han sido puestos de manifiesto a través de distintos canales. Es además en este periodo cuando comienza el camino para el reconocimiento legal de la comunidad de Chahuaytiri como comunidad campesina con una extensión de aproximadamente 3000 hectáreas que ocupan a unas 110 familias.

Y el último paso tiene que ver con la privatización de tierras. Es el último cambio que todavía no es muy visible, pero que ya juega un papel importante en las proyecciones hacia el futuro de la población rural serrana. La desactivación gradual de la reforma agraria empezó a partir de 1982, durante el gobierno de presidente Belaunde, y se ha incrementado desde la promulgación de la Constitución de 1993, en la cual se definió que las comunidades están facultadas para disponer libremente de sus tierras y en julio de 1995 la nueva 'Ley de Tierras' 26505 fue aprobada: no existen límites a la extensión de la propiedad (solo el impuesto adicional para propiedad que tiene más que 3000 has.); no hay protección especial de tierras agrarias contra el uso urbano; las comunidades pueden aplicar un modelo de 'empresa'; las expropiaciones del pasado no pueden ser anuladas;

⁴⁵⁴ Ver: Expedientes de afectación de la oficina de comunidades campesinas y nativas. Registro público de la propiedad, Ministerio de Justicia, Cuzco.

los propietarios privados que se benefician de los proyectos de riego y drenaje implementados con fondos públicos, necesitan compartir proporcionalmente los costos. Aunque el proceso de titulación individual es lo más significativo en la costa, también en la sierra en diferentes comunidades este proceso ya ha sido iniciado.⁴⁵⁵

El proceso de propiedad de la tierra es fundamental, no sólo para entender la producción y las relaciones que se establecen a partir de ella, sino también para comprender alguno de los mecanismos rituales y simbólicos que aparecen en los distintos grupos sociales, pero también es fundamental el conocimiento del número y condición de los habitantes del distrito y su dinámica.

7.3.3 Los comunes andinos.

"El término "común" ha sobrevivido en el Perú y aparece casi como una palabra quechua: comunmi kani, comun runa kani, manan vecinuchu suelen declarar los indios: soy del común, soy hombre del común, no soy vecino". (ARGUEDAS, pág.197)

Cuando damos el salto y nos colocamos en el espacio andino peruano podemos comprobar que ha existido tradicionalmente, y aún existe el imaginario colectivo que vincula de un modo muy estrecho la expresión "comunal" con la existencia de una propiedad y un aprovechamiento comunal de la tierra. Sólo de forma muy reciente se ha atendido a formas de propiedad y de gestión comunal referidos a otros recursos como por ejemplo el agua o el transporte.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ A pesar de que cada comunidad campesina tiene su propia historia sobre los procesos de tenencia de tierra y de propiedad de la misma, así como de su constitución legal, sí se pueden entrever algunos pasos comunes de la hacienda a la cooperativa, y de ésta a la constitución en comunidad campesina. Para contrastar estos elementos comunes hemos comparado el proceso descrito con la formación de la comunidad Ccallhua, en el Departamento de Cuzco, tal y como se expone en el artículo: LAATS, H. (2000): *Propiedad y autonomía en las comunidades campesinas en el Perú*, Casa campesina, Centro Bartolomé de las casas, Cuzco.

⁴⁵⁶ Ver sobre estos nuevos usos comunales: DE LA TORRE, C. (1995) "Capacitación en manejo y gestión del agua: experiencias en el sur andino" en: *GPER-Inka. Red regional de instituciones sobre la gestión del riego*. Lima, Perú.

Al mismo tiempo se establece de forma automática también el vínculo entre las tierras comunales y las comunidades campesinas o indígenas, de modo que parece que es el rasgo que determina su razón de ser; no sólo su identidad, sino su reconocimiento legal dentro del estado nación peruano.

Hemos puesto de manifiesto en el caso castellano la parcialidad del análisis de Arguedas al renunciar a una visión más general de este modo de apropiación del espacio con clara tendencia a la universalización en contextos muy determinados. Lugares periféricos con terrenos de baja fertilidad desarrollan una economía de subsistencia donde la supervivencia está en función de la complementariedad entre los procesos agrícolas y ganaderos. Junto a esto hay que tener en cuenta, desde luego los mecanismos de poder, pero también otros factores como la presión demográfica, los terrenos disponibles, las posibilidades productivas en otros sectores, así como los condicionantes externos como el mercado o del poder casi omnímodo del estado.

En el caso del distrito de Pisac todos estos factores mencionados han ido condicionando la existencia de la propiedad comunal objetiva que da sentido al imaginario. Como ya expresaba Ardiles en los años 70, la propiedad colectiva se encontraba presente en algunas comunidades de altura pero no era la norma en los pueblos o localidades de los distritos andinos. Desde entonces las variaciones de alguno o de varios de estos factores ha transformado la idoneidad del modelo de propiedad. En algunos casos la propiedad colectiva se ha reforzado a través de algunos cambios y en otros casos ha tendido a desaparecer. Durante el mandato del gobierno de Fujimori asistimos en la Casa Campesina del Centro de Estudios Bartolomé de las Casas a interminables discusiones entre campesinos de distintas comunidades acerca de las ventajas o inconvenientes de dividir la tierra común y parcelarla, e inscribirla incluso como propiedad particular. Aparte de las dificultades que este proceso planteaba sobre el tamaño de las parcelas, los límites y la distinta localización, pudimos percibir la diferencia de criterio entre los comuneros de reconocimiento temprano y aquellos de reconocimiento tardío que optaban, en su mayor parte por mantener la propiedad comunal.⁴⁵⁷

Estudiamos durante algún tiempo, como en Bermillo, el papel tan relevante que estos terrenos comunales han desempeñado en la comunidad campesina de Amaru, en el

⁴⁵⁷ Conversatorio "Comunidades campesinas: presente y futuro" Programa de Investigación del Centro de Estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas. Julio de 1995.

distrito de Pisac. Esta comunidad fue reconocida en el año 1965 en medio de un clima ya de fuerte presión frente a las Haciendas que derivaría posteriormene en la Reforma Agraria promulgada por Velasco Alvarado.⁴⁵⁸ Situada a hora y media de Cuzco, la comunidad ha desarrollado un sistema productivo basado en la agricultura de altura combinada con el cuidado del ganado. Así mismo cuenta con una importante tradición de artesanía textil para la elaboración de tejidos típicos andinos. El territorio que abarca la comunidad desde su reconocimiento es comunal, y así ha permanecido hasta su incursión en un proyecto intercomunal, conocido como "el parque de la papa". A diferencia de lo que ha ocurrido tradicionalmente en las localidades de Sayago que muestran un continuum completo en relación a la propiedad, desde lo individual privado hasta la comunal, en este caso no es así. Tanto la producción como la sociabilidad han estado en función de un férreo control normativo sobre la propiedad de la tierra. El registro de las mismas ha sido regulado por la Ley de Deslinde y Titulación, y sólo los comuneros tienen derecho a su uso en usufructo.

*"La propiedad colectiva sólo se encuentra en algunas comunidades ya que en las demás rige el sistema de pequeña propiedad privada. En el caso de la propiedad colectiva los miembros de la comunidad, jefes de familia usufructúan la tierra por el sistema de turnos. Existe un código de leyes destinadas a amparar el derecho de las propiedades comunales, en él se estipula la no enajenación de los bienes y el usufructo por periodos determinados de tiempo. Todo este sistema de "amparo a la propiedad" está destinado a la no privatización de la tierra, así como a frenar la acumulación de capital en base a la tenencia de la tierra"*⁴⁵⁹

⁴⁵⁸ En el distrito de acuerdo a la fecha de reconocimiento 17 comunidades (19.5%) fueron reconocidas entre 1926 y 1929; 32 comunidades (36.8%) fueron reconocidas entre 1947 y 1968; 04 comunidades (4.6%) fueron reconocidas entre 1976 y 1977 en la época de la Reforma Agraria; 26 comunidades (29.9%) fueron reconocidas entre 1982 y 1989 con las adjudicaciones de tierras de ex haciendas a las comunidades campesinas que contemplaba la ley de Reforma Agraria y la Ley de Deslinde y Titulación de Comunidades Campesinas y 06 comunidades (6.9%) fueron reconocidas entre 1990 y 1993.

⁴⁵⁹ CASTILLO, H. (1970): Opus cit, pág.54.

De una forma similar el acceso tiene a este recurso tiene que ver con la afirmación de la pertenencia al grupo, bien sea a través de "la vecindad", en el caso zamorano, o bien en el caso andino a través de la identidad como miembro de la comunidad.

"Los comuneros de aquí no pueden ser de otra comunidad. Uno sólo es de una comunidad. Tiene que haber nacido aquí, y ser hijo de aquí, aunque alguno se fue y no ha vuelto. Si han pasado cinco años y no vuelve y no participa en los trabajos, no participa en la Asamblea. También hay comuneros que se casan y vienen, pero tienen que no ser de otra comunidad. Los comuneros tienen pastos para el ganado, y tienen tierras en "muyuy" (Amaru, L. Morales)

Este es un rasgo heredado común en las culturas de refugio que se encuentran en zonas de montaña o en terrenos escasamente productivos que no han sido dominados históricamente por las élites económicas y políticas. La supervivencia y la reproducción social han estado supeditadas a la producción agrícola y ganadera, con predominio, en muchos casos, de esta última. En estas circunstancias espaciales e históricas los grupos humanos han institucionalizado de un modo riguroso los vínculos y pertenencias al grupo, y por lo tanto, los accesos al recurso.

El régimen de tenencia de la tierra y la gestión de la misma han estado condicionados por esta estructura de pertenencia. La comunidad de Amaru es un ejemplo de sistema productivo adaptado al control de los distintos pisos ecológicos. La comunidad, a través de sus comuneros, cultiva unos terrenos que se encuentran en la zona de menor altura. No se dejan en descanso, y se cultiva sobre todo maíz y cereales, en muchos casos, para alimentar al ganado. Es en este nivel en el que se sitúan las casas en un sistema de poblamiento disperso. Cada familia suele tener su casa cerca de estas tierras que presentan una mayor productividad y que las cultivan en usufructo y se mantienen dentro de la familia pasando de generación en generación, pero son inalienables de un modo imprescriptible. No hay, por tanto, un mercado de tierras, como sí lo hay, tanto en la localidad del distrito Pisac, como en las localidades de Sayago, aunque no se trate de un mercado puro, sino que depende en un porcentaje muy elevado de herencias, y condicionado por el parentesco.⁴⁶⁰

⁴⁶⁰ Es muy interesante la exposición que se realiza al respecto por parte del antropólogo Juan Ossio

Pero, aparte de estas divisiones del terreno cultivable, existen otras que serán especialmente de nuestro interés, como son los terrenos dedicados a pastos y aquellos de peor calidad y más elevados que se dedican al cultivo generalmente del tubérculo andino, sobre todo, la papa. Este último uso del terreno dedicado a los tubérculos se distingue del resto por encontrarse supeditado a la rotación año a año y reciben el nombre andino de "muyuy" precisamente por esta idea.

"muyuy es dar vueltas, como las agujas de un reloj, un año un cultivo, y al otro otro distinto, para que la tierra coga fuerzas para crecer más rápido y fuerte, y otro año dejamos que la tierra descanse en paz" (Amaru, L. Morales)

La tierra que se encuentra en este piso ecológico y que tiene que rotar, necesita ser clasificada, y, por esta razón desde siempre se divide en grandes lotes que se llaman: "laymis" o suertes. Cada una de estas suertes se encuentra registrada en un padrón de tierras que la comunidad posee, y allí constan algunos datos respecto a la calidad del suelo, el lugar, los límites, etc. Estas tierras se encuentran más alejadas de las casas, respondiendo a una regularidad observada también en Sayago, a saber: Existe un patrón de cercanía de aquello que se trabaja o que presente un grado más privado. Alejado de la zona doméstica ya se encuentran espacios más alejados y rotatorios cada año, y más allá aún se encuentran las tierras que han de ser aprovechadas por el ganado.

En la comunidad de Amaru en el momento de nuestro trabajo el "muyuy" estaba dividido en seis sectores,⁴⁶¹ y cada uno de ellos dividido a su vez en laymis, que a su vez se encuentran divididos en pequeñas parcelas que se reparten entre todas las familias. De este modo, a través de muchos años de trabajo sobre la tierra consiguen combinar de forma más o menos igualitaria los recursos. El reparto se realiza anualmente, y cada

sobre el mercado de la tierra en algunas comunidades campesinas-indígenas en Cajamarca que podría aplicarse a algunas comunidades del distrito de Pisac.

Ver: OSSIO, J. (1992): *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Universidad Pontificia del Perú, Lima, pp. 127-154.

⁴⁶¹ Hemos comprobado que no existe regularidad alguna en el número de sectores que presenta el muyuy, en otras comunidades como Pampallacta son siete, y en Chahuaytire son cinco. El profesor Ochoa nos comentó que podría fluctuar entre 5 y 9 generalmente.

familia ha de contar, como mínimo, con tres pequeñas parcelas en cada una de las suertes para poder acceder a distintos niveles de altura.

El muyuy, según nos explicaron, se organiza productivamente del siguiente modo. Cada suerte es cultivada durante tres años seguidos, aunque rotando de cultivo. Así la patata alterna también con la cebada, oca, haba, oculo o con ñu. Después se deja descansar esta suerte durante otros tres años. Al dejar este terreno en descanso se comienza a cultivar la siguiente, formando por tanto, un sistema productivo constante y de forma circular a través de las suertes.

Este periodo de barbecho de determinados muyuys es aprovechado por el ganado, ya que se consideran espacios abiertos como si fueran campos de pastoreo; en cambio, el resto se encuentran guardadas, o bien cercadas para impedir el paso de los animales. El mecanismo productivo es similar, como hemos visto, con el heredado de la localidad de Bermillo. Resulta significativa la similitud de las regulaciones normativas propias de sociedades con una ecología muy hostil. En estos casos la supervivencia y reproducción social dependen del ajustado equilibrio entre el uso agrícola de la tierra, su producción colectiva y su cuidado frente al ganado.

Este modo de vida se ha visto radicalmente modificado en los últimos decenios debido a lo que junto a Wolf y Wallenstein podemos llamar la mundialización. No hay posibilidad del mantenimiento de islas de historia, como expresa Sahlins, sino que la globalización afecta a todos los grupos humanos, pero, cada uno responde de una forma particular. Por eso es necesario mantener el término y la noción de cultura, porque responde a una necesidad; supone poner de manifiesto que los discursos globales, lejos de unificar también diferencian.

En nuestro próximo apartado hemos intentando llevar a cabo una crítica de esta singularidad cultural teniendo en cuenta que los quehaceres interpretativos y explicativos han de ser indisociables.

Tercera parte: Globalidades y glocalidades.

Estudio comparativo sobre procesos culturales en el mundo contemporáneo.

Capítulo 8: Estudio comparativo en ambas comunidades.

8.1 Las regiones de refugio y la globalización: *El desbordamiento de lo local.*

"... todos estamos en el patio trasero de todos los otros. Por lo tanto, una consecuencia paradójica del proceso de globalización... no es producir homogeneidad, sino habituarnos a una diversidad más grande, a la extensa gama de culturas locales"⁴⁶²

Las sociedades rurales que responden a la denominación usada de región de refugio han sido históricamente definidas a través de múltiples rasgos sociales y culturales. Esta aspiración a la categorización formal de las sociedades humanas se ha apoyado históricamente sobre distintos modelos teóricos. En algunos casos se ha privilegiado, entre otros rasgos, la ausencia de anonimato en sus relaciones sociales, su condición de "*gemeinschaft*" frente a la "*gesellschaft*" urbana, su dependencia de la tierra; o bien, su nula o escasa participación en los mercados internacionales o nacionales. A los rasgos comunes mencionados por la literatura especializada deberíamos añadir algún otro que ha pasado generalmente desapercibido y que cobra una nueva dimensión en el acentuado contexto presente de la globalización: nos referimos a la propia visión que los habitantes de estos lugares tienen de su modo de vida, y de su relación con el entorno.

⁴⁶² FEATHERSTONE, M. (ed.) (1995a): *Global culture*. Sage, London, pág.86.

Lejos de la mitología etnocéntrica, se ven situados en la periferia de sus respectivas naciones, al margen de los principales flujos de información, económicos o de bienestar y olvidados por las pantallas mediáticas.⁴⁶³

Sería erróneo pensar que el aislamiento de estos lugares se encuentra condicionado exclusivamente por aspectos orográficos. Es posible pensar que en el pasado fuese así, pero ahora debemos afirmar que la condición de refugio de estos lugares responde a múltiples factores, entre los que se encuentran: las distintas circunstancias históricas vividas, las variadas relaciones mercantiles, los distintos vínculos de poder e incluso de expectativas, el factor diferenciador, etc. La condición periférica de estas comunidades les ha dotado, como hemos puesto previamente de manifiesto, de una percepción propia que afecta al paisaje, a los elementos naturales, al espacio y al tiempo; percepción que ha ido cambiando a lo largo del tiempo impulsado por nuevos valores y factores exógenos que han impactado fuertemente en las formas culturales tradicionales para darles una nueva forma, un nuevo sentido. Este proceso se ha realizado en los últimos años de un modo muy rápido, significativamente acelerado; tanto es así que podríamos afirmar que este aspecto se ha convertido en la característica actual más relevante de estas zonas periféricas. La transformación acelerada afecta a cada uno de los ámbitos que conforman las sociedades, desde los aspectos económicos, políticos, sociales hasta aquellos más simbólicos que modifican la mencionada percepción espacio-temporal. Esta rapidez que muestran los cambios se debe, entre otras cosas, a los fenómenos mundializados de la globalización que han alcanzado ya a la casi totalidad del planeta.

⁴⁶³ La presencia de los distintos pueblos de la comarca zamorana de Sayago en los medios de comunicación nacionales es mínima y se reduce a momentos puntuales en los que ocurre algo excepcional. Así ocurrió el día 9 de Enero del año 2010 cuando la Guardia Civil detuvo a un comando de la banda terrorista ETA en el centro del pueblo. Por un momento el pueblo se convirtió en protagonista en la escena mediática nacional, para dos días más tarde volver de nuevo a su estado de letargo.

Algo similar ocurre con la localidad de Pisac. Debido a las intensas lluvias de finales de enero del año 2010 la localidad sufrió fuertes inundaciones dejando aislados a varios cientos de turistas. Este suceso llamó a atención de la comunidad mediática y convirtió a la localidad en el centro de la atención internacional, para algunos días más tarde volver de nuevo a su tradicional estado de olvido.

Muchas son ya las definiciones, trabajos y visiones sobre esta compleja realidad. En el caso del estudio que nos ocupa nos interesa resaltar exclusivamente la manera cómo este proceso, en alguna medida, novedoso afecta a aquellos ámbitos que la antropología ha estudiado tradicionalmente. Estos corresponden a un ámbito local y se ocupa de los cambios y modificaciones que producen. Se cuestiona al mismo tiempo si estos ámbitos locales quedan diluidos y carentes de identidad propia o, por el contrario, son capaces de generar estrategias de resistencia o de supervivencia ante el mismo.⁴⁶⁴

Se trata, por tanto, de enfrentar a estas pequeñas sociedades en tamaño con la realidad global. La intención es extraer de este contacto todos los cambios que se producen en zonas del mundo tan distantes para poder comparar y dar consistencia etnográfica a la categoría antropológica de "lo glocal."⁴⁶⁵

La gran mayoría de las reflexiones sobre este asunto ponen un especial énfasis en destacar su carácter novedoso e insólito. Pero es, precisamente, en las áreas culturales que han sido objeto de investigación donde este fenómeno y los procesos que lo sostienen, bajo la denominación de economía-mundo, no son novedosos, ni insólitos. Podríamos decir que una cierta globalización e interferencia cultural se dio ya en el siglo XVI, y ha continuado en los siglos posteriores. Esto convierte la comparación entre las dos dinámicas sociales en un interesante reto para el investigador. Conviene saber si la globalización está influyendo como factor exógeno de cambio de forma similar en las dos áreas estudiadas y, sobre todo, si la respuesta es parecida o toma rumbos distintos. Y si es así, a qué es debido.

Como hemos mencionado anteriormente todas las sociedades humanas se han constituido a través de relaciones más o menos permanentes, de modo que la relación o difusión no

⁴⁶⁴ En este trabajo hemos partido de la consideración que Dolors Comas D'Argemir hace de la globalización. La define del siguiente modo: "*El término globalización indica el proceso de internacionalización de la economía, la tecnología, las finanzas, las comunicaciones o la producción cultural; expresa, en definitiva y de forma muy clarividente, la escala mundial de muchos fenómenos. La globalización no impide, sino por el contrario propicia, que los ámbitos locales adquieran un nuevo protagonismo y una gran vitalidad, como tampoco impide la eclosión de múltiples formas de identidad y el surgimiento de nuevos episodios y expresiones del nacionalismo*" en: COMAS, D. (1998): *Antropología económica*. Ariel. Barcelona, pág.7.

⁴⁶⁵ FEATHERSTONE et al. (eds.) (1995): *Global Modernities. (Theory, Culture and Society Series)* (Paperback) Polity. Cambridge.

es algo que ocurre ahora por primera vez; en cambio sí podemos considerar novedoso el modo cómo esta se produce actualmente: la cantidad de información, la rapidez, la forma y el modo de estas relaciones y la presión que la misma ejerce sobre los entornos locales no tiene, creemos, parangón. La cantidad y las posibilidades de estas relaciones en forma de red han aumentando de forma considerable a partir de los años 90, tanto si miramos a este lado del Océano, como si lo hacemos hacia las comarcas andinas. De modo que, a pesar de las necesarias matizaciones, las regiones de refugio se hallan inmersas en el mismo fenómeno globalizador de un modo si cabe más complejo, ya que unen tradición y modernidad como ningún otro modelo de sociedad hasta ahora lo ha hecho. Cabe preguntarse entonces: ¿responden ante este fenómeno del mismo modo como lo hacen las sociedades complejas?, ¿existe un patrón de respuesta semejante independiente de la procedencia geográfica o histórica?, ¿qué elementos condicionan la respuesta en el caso de que respondan de forma diferente?, ¿qué papel desempeñan los elementos que conforman lo que hemos denominado la cultura heredada?, ¿es alguno de estos elementos antropológicamente relevante?

Antes de resolver estas cuestiones conviene determinar de un modo más preciso qué entendemos por globalización; no de un modo general, sino teniendo en cuenta su relación con la idea de cultura al modo antropológico, tal y como hemos puesto de manifiesto al inicio de este trabajo. De todo el conjunto de exposiciones que se han elaborado sobre el tema, hemos seleccionado algunos aspectos del fenómeno que consideramos fundamentales para entender cómo este proceso modifica, no sólo las condiciones de vida de la gente que reside en estos lugares de refugio, sino también su sentido y otorga nuevas legitimidades a sus ideas y valores.

En primer lugar estas formas de comunicación rápida, masiva y en red tienen una prioritaria función económica, más bien economicista, que tiene que ver con los mercados abiertos, internacionalizados, y también con los rapidísimos y desestabilizantes flujos de capitales. Esta vertiente económica incide de un modo directo sobre los modos de producción y las economías de subsistencia, así como también sobre los tradicionales sistemas de redistribución e intercambio.

La globalización ha provocado, por ejemplo, cambios en los mercados tradicionales de artesanías de Pisac, de modo que, junto a las telas y figuras de cerámica y madera

elaboradas en las comunidades campesinas del Distrito, también se venden productos procedentes de Brasil, y que son presentados como artesanía andina.

Del mismo modo la globalización ha posibilitado que las comunidades campesinas andinas situadas en zonas de puna puedan abrirse al mundo ofreciendo lo que conocemos como "vacaciones de experiencia" en alguna de las casas de adobe que se encuentran dispersas a lo largo de su territorio comunal.

La globalización ha provocado a su vez que localidades que han mantenido la reproducción social durante siglos a través del cultivo de la tierra y el cuidado de los animales, pugnen ahora por instalar polígonos industriales en sus terrenos comunales cedidos por el Ayuntamiento, como es el caso en Bermillo de Sayago.

El segundo de los aspectos que debemos considerar es el político. Esta perspectiva se plasma a través de la reorganización del poder que se ha llevado a cabo en las entidades locales y regionales, aspecto claramente visible en la región andina⁴⁶⁶; así como en la disputa entre los distintos estados e instituciones de rango nacional con las instituciones internacionales o supranacionales. A la vez, asistimos a la confrontación entre los mecanismos de poder en su vertiente legislativa y los poderes económicos multinacionales. No insistiremos más en estos dos aspectos. Son numerosos los estudios que existen ya sobre ellos, de modo que nos centraremos especialmente en una tercera vertiente del fenómeno que afecta a la fuerza de trabajo, y a la transformación del mundo de los valores. En concreto esta es la cara de la globalización que nos subsume de lleno en el fenómeno de la movilidad ha modificado de una forma sustantiva los modos de vida, y está determinando el futuro de las gentes de estas regiones.

La globalización, entre otras muchas cosas, permite que el turismo llegue masivamente a alguna de las comunidades andinas estudiadas; y que en otras sea esperado como un maná económico. La necesidad de nuevas experiencias ha motivado que viajeros de lugares distintos se afanen por buscar lo que de auténtico pueden encontrar y sentir en estos lugares periféricos tradicionalmente olvidados.

Así mismo permite la confrontación entre lo urbano y lo rural, como hemos comprobado a través de los cientos de emigrantes que regresan a sus localidades en Sayago cada verano o que, ya jubilados de sus trabajos, vuelven para quedarse.

⁴⁶⁶ Ver: LLAMBI, L y otros. (2001): "Los andes, escenario de cambio a distintas escalas". en: **IV Simposio Internacional de Desarrollo Sostenible**, Lima.

Pues el emigrante o el turista desarrolla un modelo cognitivo, un mapa mental, como dice Clifford Geertz, de la sociedad a la que llega, bien sea a otro país o a una ciudad y genera expectativas que transmite y que influyen en la propia vida de la comunidad que abandona. Estas expectativas tienden a ajustarse en la sociedad de destino, y son de nuevo transmitidas en los regresos, tanto temporales como permanentes. Esta elaboración cognitiva de expectativas, su ajuste y su transmisión es uno de los factores que se ha de tener en cuenta en todo proceso de cambio cultural. Pero no sólo es esto, hay más factores en juego como el del riesgo. La globalización, tanto económica como política o en su vertiente de movilidad migratoria o turística, ha condicionado la relación del hombre con su entorno y con su trabajo, y migrar, en algunos lugares, ha sido un verdadero ejercicio humano de superación del riesgo. Desde este punto de vista los modernos fenómenos de la globalización se introducen en las sociedades como un elemento más que condiciona la cultura a través de múltiples factores, entre los que destacamos: los nuevos hábitos laborales que se han de obtener en la sociedad de destino, la transmisión de información y de tecnología de emigrantes que vuelven hacia los que se han quedado en los lugares de origen, el olvido o transformación de la cultura original, así como la creación de culturas híbridas, o, como se expresa actualmente, se crean culturas que ya no están vinculadas a la territorialidad, ni presentan los mismos modos sistemáticos de supervivencia, sino que son cultura transnacionales.

Una vez descrito brevemente el aspecto económico, político y migratorio de la globalización, nos parece necesario presentar otros aspectos sobre los cuales se ha fijado la mirada antropológica contemporánea

El primero de ellos se refiere a cómo este fenómeno actual está influyendo sobre los roles sociales y sobre la identidad de muchos lugares transformándolos. No sólo porque coloca a los individuos en un marco mucho más amplio, sino porque modifica su relación con el entorno local, sus relaciones productivas y su modo de pertenencia. Esta transformación de la realidad local se percibe a través de procesos que son simultáneos en el tiempo pero que son dialécticamente opuestos en su sentido.⁴⁶⁷ También se han transformado de un modo acelerado antiguas formas culturales ya convertidas en tradición o patrimonio

⁴⁶⁷ Ver: COMAROFF, J .L. (1994): "Etnicidad, violencia y política de identidad. Temas teóricos, escenas sudafricanas" en: FERNÁNDEZ, J. A. (1994) (Ed): *Etnicidad y violencia*. Universidad de A Coruña, A Coruña.

convertido en ideología y, como tal esconde y enmascara de forma interesada la realidad con consecuencias antropológicas. En este sentido nos parecen sorprendentemente ilustrativas las anticipaciones que llevó a cabo Clifford Geertz sobre la ideología y su interpretación como sistema cultural. El entorno de los países descolonizados que el antropólogo americano estudia presenta unas sorprendentes similitudes con la realidad tal y como se configura a partir de los fenómenos acelerados de la globalización. La apelación que él hace en sus análisis a la necesidad de vinculación social a través de sentimientos primordiales compartidos aparece en el presente a través de los procesos de desterritorialización y reterritorialización, como ocurre en algunas zonas andinas que analizamos posteriormente.

Sin embargo, a pesar de las muchas consideraciones llevadas a cabo sobre la globalización, la dimensión cultural permanece aún, a nuestro juicio, insuficientemente analizada. En la teoría del sistema-mundo de Wallerstein los procesos culturales no han sido incorporados en la estructuración global, y, por eso, no logra explicar de forma suficiente las nuevas formas sociales⁴⁶⁸. En este caso, la cultura es interpretada como un mero epifenómeno, al amparo de las más clásicas teorías marxistas, y queda, por tanto, confinada, al ámbito de las ideologías; mientras que, a juicio de Geertz, es más que algo subordinado, es esencial en la configuración del sentido social, y, por lo tanto, en alguna medida también individual.

La antropología, así como otras ciencias sociales, ofrecen otra visión de este proceso que afecta de un modo muy directo a las comunidades que hemos estudiado. En concreto, en nuestro trabajo destacaremos algunas transformaciones culturales impulsadas por la globalización que provocan una cierta ruptura con lo establecido a través de la tradición. Otros aspectos a considerar son los siguientes: El distanciamiento entre tiempo y espacio, la desterritorialización de la producción cultural, el reforzamiento de las identidades locales, el surgimiento de culturas globales y, por último, la hibridación. Estos procesos, así como algunos otros que no hemos mencionado, forman lo que consideramos como la dimensión cultural de la globalización.

La relación entre el tiempo y el espacio ha sido un elemento distintivo de los diferentes modos de vivir. Si bien, desde el principio de la racionalidad moderna, se ha configurado la

⁴⁶⁸ KING, I. (1991): *Culture, globalization and world-system. Contemporary conditions for the representation of identity*. New York, State University of New York, pp.91-105.

idea de que una cultura estaba constituida por espacios uniformes y por tiempos homogéneos, ha sido en los últimos años cuando la lucha incesante entre el tiempo urbano y el tiempo rural se ha decantado ya por el primero de forma general.

Estos dos elementos constitutivos de la experiencia humana ofrecen, a través de su uso, una representación social precisa del lugar en el que nos encontramos. Es justamente la separación entre tiempo y espacio la condición que les permite ser simultáneamente locales y globales. Este uso, ya en muchos casos, alternativo, tanto del tiempo como del espacio posibilita una visión clara de cómo los procesos globales interaccionan con formas de vida tradicionales. En algunos lugares de estas regiones de refugio la red de comunicaciones ha irrumpido de una forma muy rápida modificando el tiempo local.

Al distanciamiento entre el espacio y el tiempo hay que unirle otro aspecto que los antropólogos contemporáneos denominan la desterritorialización. En la mayor parte de las pequeñas comunidades el modo de vida que constituye su identidad ha estado en estrecha relación con su tiempo, su ritmo de vida vinculado a la producción y al establecimiento de relaciones de producción dentro de un territorio limitado. Ahora esta idea tradicional del territorio se ha fragmentando, la comunidad se expande y abarca otros territorios, como veremos más adelante, produciendo el fenómeno que hemos descrito como el desbordamiento de lo local.

Este proceso modifica de un modo sustantivo las visiones tradicionales sobre la humanización del lugar y del tiempo. En este sentido podríamos decir que la cultura se ve desterritorializada debido, tanto al crecimiento exponencial en estos lugares de la migración, como al surgimiento de modos de vida que se relacionan de un modo distinto con el territorio. De este modo, como sabemos, son muchas las culturas que se reproducen fuera de sus tradicionales lugares de origen.⁴⁶⁹ Esta nueva forma de interpretar el territorio obliga a reformular también las tradicionales nociones de cultura tradicional, tradición y patrimonio, ya que es perceptible una creciente tendencia a la

⁴⁶⁹ A pesar de la enorme extensión de las redes, tanto de comunicación como de la migración no podemos olvidar que aún quedan espacios, no demasiados, fuera de la red que son presentados como islas de la historia globalizada.

Ver: ROSAS, A. (1993): "Globalización cultural y antropología" **en: Alteridades**, 3(5), págs. 79-91.

mezcla de diferentes elementos, propiciando nuevas formas de multiplicidad cultural.⁴⁷⁰ Ahora bien, queremos insistir de nuevo en la idea de la complejidad que presentan estos cambios, ya que el proceso está lejos de ser uniforme. El desarrollo de espacios globales ha generado nuevos sentimientos de pertenencia, si es que pueden llamarse así, de tipo local al tiempo que ha impulsado una reformulación del papel de los distintos estados nación, y de su relación con los grupos sociales que lo conforman.

La complejidad de este proceso se manifiesta de un modo claro al describir los cambios que están ocurriendo en las comunidades que hemos descrito como de refugio con términos aparentemente contradictorios. De este modo hablamos de desterritorialización y, al mismo tiempo, percibimos fenómenos de reterritorialización entendidos como reforzamiento de identidades locales. A pesar de que existen opiniones que no vinculan estos últimos procesos a la globalización, una mayoría de investigadores sociales interpretan estos procesos de reivindicación étnica o de identidad colectiva como respuesta activa a la distinta vinculación con el territorio y la ampliación de los elementos que influyen en la vida social.

No son fenómenos que se puedan unificar. Muy al contrario, presentan una enorme diversidad que abarca la reivindicación de derechos colectivos, autonomía en sus expresiones y significados, o incluso autodeterminación e independencia dentro de un Estado propio. Esto es, sin duda, una clara expresión del poder local frente a la influencia y el peso de lo global, y constituye lo que algunos autores han considerado como "glocal". Si bien es ciertamente difícil unificar todas las respuestas posibles, si podríamos, al menos, referirnos a alguna de las causas identificadas por la investigación antropológica para la

⁴⁷⁰ Esta idea de cultura entendida como patrimonio, y su intrínseca naturaleza como proceso que se ha ido construyendo con el tiempo es desarrollada de una forma magnífica por el profesor Gómez Pellón. En el fragmento que se cita a continuación se recoge uno de los puntos centrales de su pensamiento:

"A pesar de que la noción de patrimonio cultural no ha existido hasta el siglo XX, al menos tal y como lo entendemos nosotros, la esencia que encierra esta idea ha estado presente en todas las épocas y en todos los lugares. Sencillamente porque el patrimonio es la cultura misma, que no se puede almacenar íntegramente ante la imperiosa necesidad de dar cabida a los nuevos bienes que incesantemente fabrica todo grupo humano" en: GÓMEZ, E. (2007): "El patrimonio cultural: memoria e imagen del grupo social" en: LISON, C. (Ed.) (2007): *Introducción a la antropología social y cultural: Teoría, método y práctica*. Akal, Madrid, pp. 373-396.

aparición en la escena global de las identidades locales. Destacaremos, por tanto, el debilitamiento de los Estado-nación, la vigencia de la etnicidad en las sociedades multiculturales, y el debilitamiento del factor de clase como aglutinador político a favor de otras formas de socialización y de sentimiento colectivo.

Desde distintos foros se insiste de un modo permanente en la idea del debilitamiento del Estado-nación como referente único de los ciudadanos, si bien, esta afirmación debería de ser matizada, y en pocos lugares se explicita. Se ha convertido, por tanto, en una especie de lugar común que se repite de un modo automático. Sin entrar a matizar el complejo mundo de los sentimientos de pertenencia, sí podemos decir que han aparecido organizaciones de tipo supranacional que influyen, de un modo muy decisivo, en la vida cotidiana de las personas. Regulan sus cultivos, sus ayudas, y su seguridad, así como también influyen en otros elementos que han estado tradicionalmente en manos del Estado. Al mismo tiempo se percibe una rápida internacionalización del mercado, con reglas que escapan otra vez al control estatal, y que influyen de forma decisiva también en la cotidianidad de los ámbitos estudiados. Eminentemente antropólogos como Guillermo Bonfil, Stuart Hall o Néstor Canclini han tratado de dotar de argumentos a esta idea, al tiempo que concluyen con un mensaje de peligro social sobre este hecho.⁴⁷¹ De este modo se interpreta en algunos lugares el surgimiento de los fundamentalismos y las identidades locales con tintes agresivos que tratan de resistir, desde formas propias, a proyectos estatales interpretados y sentidos como homogeneizadores y de dominación; y que presentan, en algunos casos, riesgos para la convivencia democrática y para la multiculturalidad.

Junto a estos aspectos conviene no olvidar otro, muy relevante, que hemos expresado anteriormente como la vigencia de la etnicidad en las sociedades modernas. Este elemento es fundamental en nuestro trabajo, sobre todo, en el análisis que ofrecemos sobre las sociedades andinas. No nos parece muy acertada la interpretación del antropólogo mexicano Ricardo Falomir cuando considera que esta revitalización de la etnicidad responde a restos de cultura tribal, como si de una supervivencia se tratase, o

⁴⁷¹ BONFIL, G. (1991): "Desafíos a la Antropología en la sociedad contemporánea" en: **Iztapalapa**, México, UNAM, I, Año 11, número 24, pp. 77-89.

GARCÍA, N. (1990): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.

bien se mantiene latente como si se tratase de una manifestación de un conservadurismo que aparece en determinados momentos sociales. Tal vez resulte más acertado pensar que se trata de una respuesta de carácter local que intenta, de algún modo generar un cierto orden en el persistente desorden social y cultural y, por lo tanto, identitario que provocan los fenómenos de interacción y de desterritorialización en sociedades donde se cada vez más patente las condiciones de hibridación.⁴⁷²

Lo cierto es que en los últimos años estos procesos se han acelerado provocando algunas rupturas antropológicas.

8.2 Movimiento acelerado: Las rupturas.

"Lo que estamos viviendo no es simplemente otro trazado del mapa cultural, el movimiento de unas pocas fronteras en disputa, el dibujo de algunos pintorescos lagos de montaña, sino una alteración de los principios de mapeado." Clifford Geertz.

Es inútil el esfuerzo por lograr una descripción absolutamente precisa acerca de los cambios sociales y culturales producidos en las sociedades estudiadas. Sabemos que la dinámica social, y los procesos de cambio cultural que lleva consigo no funcionan de este modo tan calculado. Carecen de un origen determinado, así como no ofrecen un momento señalado de finalización. Cabe hablar, por tanto, de un "continuum" que cobra sentido analítico cuando se vislumbra desde la necesaria distancia. Ahora bien, ¿qué posibilidades comparativas nos ofrece este "continuum" de transformaciones? ¿qué aporta a la antropología el recorrido analítico e interpretativo de estas dos sociedades de forma comparativa? ¿Ofrecen alguna nueva perspectiva a la noción de cultura antropológica?

⁴⁷² "La ideología nacionalista fue sin duda la más importante del siglo XIX, más tarde la de clase social, y ahora parecería que cobra mayor vigor la conformación de grupos políticos cohesionados por una identidad étnica"... "en sociedades multiculturales la identidad étnica es un principio de organización que permite marcar pautas y ordenar la interacción social" en: FALOMIR, R. (1991): "La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio. ¿paradoja o enigma?" en: **Revista Alteridades**, nº 1(2), pp. 7-12.

Preguntas que quedan de momento en el aire y que guiarán el hilo argumental de esta tercera parte.

Como hemos desarrollado en los apartados anteriores las sociedades castellanas y andinas ofrecen elementos significativos de comparación. Esta idea, propuesta ya por José María Arguedas, nos llevará a analizar aspectos tan determinantes para la formación de sistemas culturales como la apropiación productiva del espacio y su relación comunitaria, su relación con la sociabilidad y la estructura social así como los procesos relacionados con la identidad, los símbolos y el poder.

Este mencionado camino, cual ovillo de Teseo, nos irá aproximando hacia aquellos elementos que, aún habiendo configurado la imagen de la sociedad de refugio que hemos descrito, han cambiado o se encuentran en proceso de hacerlo. Como en todo proceso que se extiende en el tiempo, vemos con más claridad aquellos cambios sobre los cuales poseemos una cierta distancia, y sólo acertamos a intuir aquellos otros que están teniendo lugar.

Tal y como hemos puesto de manifiesto en la estructura y posterior desarrollo del trabajo nuestra primera referencia la constituyen los ensayos etnográficos que José María Arguedas llevó a cabo en la sociedad sayaguesa y peruana como entre los años 50 y 60. También hemos utilizado como referencia la obra ya clásica, pero poco conocida sobre Pisac del antropólogo Castillo Ardiles.

Podríamos decir que, en el caso de la sociedad sayaguesa, las formas de vida que el antropólogo peruano describe desde su visita hasta nuestro posterior trabajo de campo se han transformado sustantivamente. Incluso no erraríamos si consideráramos que el cambio continúa en algunos aspectos a un ritmo vertiginoso. Los cambios se han producido también en el área andina, pero no un modo geográficamente más variado, en periodos distintos y con un ritmo variado.

Desde la descripción de Castillo hasta nuestra estancia podemos hablar de un proceso que, con altibajos, se ha ido acelerando hasta llegar a los años noventa donde se percibe ya de un modo más claro la novedad y la aceleración en algunos lugares muy localizados. Podríamos postular, por tanto, una cierta desincronización de los distintos procesos, ya que algunos de ellos presentan similitudes, pero no son coincidentes en el tiempo. Del mismo modo vamos a considerar en referencia a lo que Bertrand Hervieu⁴⁷³ describe

⁴⁷³ HERVIEU, B. (1993): *Los campos del futuro*. Serie Estudios de MAPA. Madrid.

muchos de estos procesos como auténticas rupturas del mundo agrícola y ganadero que nuestros autores de referencia describen para pasar a formar sociedades que, en un entorno global, han modificado de forma peculiar su idea de ruralidad. Los cambios continuados en el tiempo provocan rupturas, y así ha sido en nuestros objetos de estudio. En lo que respecta a las comunidades castellanas creemos que ha habido cinco rupturas que son el punto de partida de lo que hoy es Bermillo de Sayago.

La primera de las rupturas ha supuesto la toma de conciencia de que los agricultores y ganaderos son, en un mundo globalizado una minoría más entre otras. Por lo tanto, sus problemas ante el poder, y las resistencias que al mismo tiempo se generan son las de una minoría. Esta conciencia se asume sobre todo a partir de la profunda regresión demográfica y al acusado envejecimiento de la población. Y se agudiza con la inserción de la política agraria nacional en la comunidad económica europea.

La relación que estas localidades, desde la periferia, mantienen con los grandes nodos de la comunicación y del mercado está condicionada por esta autoconciencia de duda que genera la condición minoritaria. Proyectan inferioridad y una cierta resignación que son el caldo de cultivo de valores negativos que no favorece en absoluto cualquier tipo de desarrollo. Es, generalmente a través de las acciones colectivas presentes en las fiestas y romerías, el modo cómo la localidad da respuesta a esta situación y remite a la tradición y al recuerdo para proyectarse hacia el futuro.

Esta idea similar la hemos constatado en las comunidades de los Andes, su sensación de marginalidad y de dependencia también han generado valores negativos que tratan de ser evitados a través también de la acción colectiva, si bien, en este caso existen algunos factores que marcan una tendencia diferente en el proceso de cambio de ambas localidades.

"Ahora mismo no creo que lleguen a diez personas las que viven del ganado. Son casi todos de ovejas y de ovejas y vacas, sólo uno vive sólo de las vacas. Entonces, en época de Arguedas el pueblo estaba formado por gente que vivía del campo, y ahora es una gran minoría absoluta" (Bermillo de Sayago, J. de Paula)

La segunda de las rupturas se ha producido por el agotamiento del paradigma productivo basado en la explotación familiar. En este sentido se observa, en primera instancia, la

separación del trabajo de los hijos a partir de una diversificación en la cualificación a través sobre todo de la extensión y mejoría del sistema educativo en las comunidades castellanas. De este modo la propia inercia del sistema empuja a los hijos a continuar sus estudios fuera de la localidad, con la consiguiente modificación de la escala de valores provocada por la incursión en espacios distintos de sociabilidad, así como un crecimiento continuado en el desapego hacia el lugar donde habitan los padres.⁴⁷⁴

Ha sido muy significativa la marcha sobre todo de las hijas tanto a trabajar fuera de la localidad en los primeros años de la ruptura, como a estudiar posteriormente, lo que propiciado un aumento de la masculinidad no sólo en Bermillo, sino también en todos los pueblos de alrededor, conformado lo que se conoce como "el celibato rural". Este aumento del número de campesinos solteros, al no poder conformar una familia va mermando significativamente la reproducción social de la localidad y envejeciendo la población. Según Hervieu:

*"el sector agrícola asimila las orientaciones culturales y sociales que van ocurriendo en la sociedad en su conjunto con cierto retraso, pero siempre, de una u otra forma van llegando"*⁴⁷⁵

De tal forma que lo que fue un sistema productivo conformado por todos los miembros de la familia, se quedó exclusivamente con el padre y la madre, y en el mejor de los casos, alguno de los hijos varones. Pero, a mediados de la década de los años noventa, este sistema productivo aún da un pequeño giro con la inclusión en el trabajo asalariado de las mujeres de los pocos agricultores-ganaderos que aún forman parte de la comunidad, con lo cual la ruptura ya se vuelve definitiva.

⁴⁷⁴ Por supuesto que sobre este asunto hay que señalar cómo los casos particulares matizan y ayudan a evitar las generalizaciones que no coinciden plenamente con la realidad. Hemos encontrado en nuestro trabajo de campo en Bermillo situaciones variadas sobre este asunto: Caso En concreto el caso de varios hijos que han vuelto al pueblo después de haberse formado en distintas disciplinas universitarias. En un caso por imposibilidad de encontrar trabajo fuera de la localidad, en otro caso, por trabajar en Zamora, pero decidir vivir con sus padres en el pueblo, y en otro caso, para continuar con el trabajo de tradicional de la familia como es la farmacia.

⁴⁷⁵ HERVIEU, Opus cit, pág. 58.

Esta ruptura que ha sido esencial en las formas de vida castellanas no se ha producido en las comunidades y localidades andinas estudiadas, donde el sistema económico continúa siendo familiar y las relaciones están mediadas por el parentesco directo o el indirecto.

La tercera de las rupturas se refiere al uso y valor de la tierra, sobre todo la comunal. Estas sociedades que han conformado una fuerte tradición agrícola y ganadera modifican de manera rápida el valor concedido a este recurso productivo de diferentes maneras. De una forma general la conversión de las familias productoras en empresas productivas llevó consigo una necesidad de concentración de la tierra, para posteriormente pasar a una pérdida del valor productivo de la misma al modificarse las estructuras productivas de muchas de las localidades castellanas. Incluso, en algunas de ellas, como Bermillo el cambio de una economía de subsistencia basada en la tierra, a una economía desterritorializada, fue tan rápido que no ha hecho necesaria la concentración parcelaria. Las posibilidades de acuerdo para llevarla a cabo se han dilatado tanto en el tiempo, que cuando ha habido acercamientos de posturas y acuerdos, el modo productivo y el valor concedido a la tierra ya había cambiado, y hacía innecesaria la reestructuración de la propiedad.

A pesar de esto la tierra como valor sigue formando parte del pensamiento colectivo de la mayor parte de los habitantes de la localidad, aunque los informantes exponen con más fuerza el valor afectivo de la tierra que el valor productivo o económico.

"No se ha hecho en Bermillo todavía la concentración parcelaria, y va a costar hacerla. Las fincas aquí no valen dinero; estar haciendo un panegírico del valor de las fincas no tiene sentido. Aquí un buen capital, si vende todas las fincas no se compra un piso en Madrid o Barcelona. Aquí todavía hay un montón de gente que identifica riqueza con posesión de fincas. Aquí viene un señor que tiene un montón de pisos en Madrid y no es nadie, pero viene un señor que tiene ochenta fincas y es que fulano es rico. Esa es la gran diferencia. Los que tienen las fincas es, desde luego, un valor sentimental, incluido yo, que no se puede contar ese valor" (Bermillo de Sayago, R. Fernández)

Esta transformación es fundamental pues supone la aparición de recursos que ya no están directamente vinculados con el modo tradicional de producción originando lo que algunos

autores han denominado "el fin del campesinado".⁴⁷⁶ Esta modificación de la importancia vital de la tierra ha impulsado procesos que modifican sensiblemente la tradicional percepción espacial, así como la estructura territorial en relación con la agricultura. El más llamativo de ellos es el abandono de muchas tierras antiguamente cultivadas, pero también la aparición de usos nuevos que responden a lógicas distintas, no agrícolas. Este elemento es fundamental ya que las bases sobre las cuales se han configurado a través del tiempo las relaciones sociales y la identidad en el mundo andino y castellano ha sido la tierra y el trabajo ejercido sobre ella. Por eso cualquier modificación de estos elementos supone, al mismo tiempo, una alteración en la estructura social y en la base cultural.

En el caso andino, como veremos desarrollado más ampliamente en los apartados siguientes, también ha variado la relación con la llamada "pachamama" a través de modificaciones políticas que han diversificado la tipología de comunidades campesinas en función de la propiedad y el uso de la tierra. Pero, tal vez, lo más significativo, y así lo reseñamos en este trabajo, sea la búsqueda de nuevas formas de gestión de la tierra que puedan insertarse en la nueva realidad creada a base de la tensión entre lo local y lo global.

La cuarta ruptura, según nuestro parecer, se encuentra directamente relacionada con la superación de la tradicional estratificación dual. De un modo lento pero constante se han ido ampliando, tanto en la realidad andina, como en la castellana las categorías sociales que conformaban los grupos sociales de un modo dual. Esto, como veremos en los siguientes apartados, es el fruto de la aparición de elementos exógenos y de una mayor apertura que se ha visto enfatizada con los procesos de translocalización de la información y del conocimiento.

Aún hemos observado que podemos hablar de una quinta ruptura que supone este proceso de superación de lo local y su inmersión en una realidad glocal. Nos referimos a la aparición, en algunos casos, con una enorme fuerza, de elementos exógenos a las distintas comunidades y que provocan una significativa desviación en los modos de vida establecidos. Sin ánimo de exhaustividad y reconociendo las lagunas que este trabajo presenta, vamos a referirnos de un modo más extenso al fenómeno del turismo en la zona

⁴⁷⁶ RODRIGUEZ B, S. y MACÍAS S, C. (Coord) (2009): *El fin del campesinado. Transformaciones culturales de la sociedad rural andaluza en la segunda mitad del siglo XX*. Centro de estudios andaluces, Junta de Andalucía, Sevilla.

andina aunque también, de un modo más moderado, en Sayago. Junto a este nuevo fenómeno y relacionado con él trataremos de la formación de una ideología política indigenista más específica y más local, conocida como "el inkanismo"⁴⁷⁷. Este es uno de los ejes más importantes, según nuestra opinión, de esta parte del trabajo porque introduce la reflexión sobre aspectos que son esenciales para los distintos grupos humanos como es su tradición, su memoria, su identidad, su relación con los otros, su cultura, convirtiendo ésta, no sólo en un medio de supervivencia o un mero mecanismo donador de sentido, sino que la cultura, entendida al modo antropológico, es considerada como un valor económicamente rentable y además como un recurso que estimula la visibilidad global de los marginados entornos locales.

Por último, nuestra última ruptura se basa en una profundización de lo comentado anteriormente. La realidad postindustrial y los modos de vida posmodernos obligan a la configuración de nuevas visibilidades. Para ello la tradición y la memoria son fuentes inagotables de recursos que se representan simbólicamente y liminalmente. Por tal motivo, las fiestas y celebraciones colectivas se convierten en puertas privilegiadas de acceso a ese nuevo mundo de significaciones y símbolos compartidos.

A pesar de estas rupturas más o menos compartidas, y más o menos sincronizadas en el tiempo conviene señalar que la realidad andina muestra algunas particularidades que han influido poderosamente en los procesos de cambio, y que han ido especializando cada vez más tales formas de vida respecto a las que se mantienen a este lado del océano.

Conviene destacar en primer lugar el fin de la violencia definitivamente a mediados de los años 90. Esta realidad dejó una profunda secuela en las comunidades llamadas de altura. Durante casi una década, cuando el resto del país se iba transformando, estas zonas con sus gentes quedaron aisladas y prolongaron unos modos de vida similares a los descritos por Castillo Ardiles veinte años atrás en la monografía comentada. La ideología compleja de Sendero Luminoso, con su mezcla de elementos mesiánicos, prehispánicos, de un

⁴⁷⁷ El modo de escribir el término "inca" varía. En algunos casos se encuentra escrito: "inka". En nuestro trabajo hemos seguido el siguiente criterio. Cuando hacemos mención a la forma de vida precolonial, o a la organización social o política anterior a la llegada de los españoles en la zona andina usaremos en término "inca", dejando exclusivamente el término "inka" para referirnos a la lectura e interpretación que desde algunos intelectuales se realiza con una significativa carga ideológica o ideologizante.

marxismo radical-leninismo-maoísmo, y forjada en ambientes universitarios, mostró desde el principio una animadversión hacia todo lo foráneo y hacia las formas de dominación y expresión del Estado. De modo que "recomiendan" a las comunidades campesinas que su producción se oriente al autoconsumo y que se abstengan de organizar fiestas y mercados.⁴⁷⁸

El fin de la violencia supuso, además de una bocanada de libertad, la apertura hacia el exterior con la llegada masiva de turistas de nuevo, y también la recuperación de lazos perdidos de sociabilidad.

Junto a esta sensación de libertad también se transformaron de forma sustantiva las municipalidades. Los distritos cobraron mayor importancia y, a los puestos de mayor relevancia, acceden egresados, licenciados por los centros educativos con una preparación significativa en cuestiones históricas y culturales. El caso de las localidades estudiadas así lo certifica. En el momento de nuestro estudio tanto en la localidad de Ccatcca, como en Pisac los alcaldes municipales eran especialistas en historia y en antropología respectivamente.

En último lugar hay que tener en cuenta dos aspectos diferenciadores claramente en la evolución de las comunidades andinas respecto a las castellanas. Uno de ellos tiene que ver con la presencia cada vez más relevante de factores étnicos en la política, no sólo local, o regional, sino también nacional. El otro que resaltamos como diferenciador se encuentra relacionado con lo que algunos antropólogos han denominado "la reindianización de las formas culturales". En los últimos años han crecido las celebraciones, fiestas, rituales y ceremonias que tienen como referente la cultura indígena y su sistema de creencias que, bajo una visión primordialista, remiten a un pasado idealizado incaico. El aumento constante de los llamados "raymis" y la presencia pública creciente de la ideología denominada "inkanismo" son los ejemplos más llamativos de estas tendencias.

A continuación iremos desgranando de un modo más amplio y pausado algunas de estas rupturas que presentan un fuerte contenido social y cultural y que ponen de manifiesto además la rapidez con la que se han llevado a cabo las transformaciones en las localidades estudiadas.

⁴⁷⁸ Ver: OSSIO, J. (1994): *Las paradojas del Perú oficial: indigenismo, democracia y crisis estructural*. Desa, Lima, pp. 199-214.

8.3 ¿Qué fue del común? Nuevos sentidos y nuevos espacios.

Reflexión sobre los comunales en la actualidad.

Las investigaciones etnológicas que Arguedas llevó a cabo, tanto en Perú como en España centraron su atención, entre otros aspectos, en el análisis de la gestión comunal de las tierras como un elemento clave que articulaba la comparación entre las comunidades castellanas y andinas. La temática era familiar en el antropólogo peruano, tal y como podemos ver a través de sus primeros trabajos etnográficos, pero se ve alimentada por la influencia del abogado y escritor aragonés Joaquín Costa y de sus discípulos, cuya obra es ineludible en el pensamiento antropológico español.

Este interés mostrado por la propiedad y la gestión comunal de los recursos no ha perdido interés para la antropología. En un principio se vincularon los trabajos sobre este modo de vida con el derecho consuetudinario, e incluso, en una hipótesis más arriesgada, con las leyes y normas que estuvieron vigentes durante la Edad Media en muchas sociedades del oeste español. Remite, por tanto, a periodos históricos alejados en el tiempo, y proclives a formar parte de narraciones que remitan a este pasado de forma mítica. Este aspecto es claramente perceptible en el caso andino. Durante un periodo muy dilatado los representantes del indigenismo andino han interpretado esta realidad económica y social como un elemento destacado de un pasado glorificado, casi sacralizado a partir del cual se han configurado narrativas de pertenencia. Estos discursos en ningún momento han sido neutros, sino que bajo una clara perspectiva ideológica se han convertido en herramientas políticas, no sólo de sentido, sino que se han impulsado hacia la transformación social local, regional e incluso hacia la transformación nacional.

En estos primeros trabajos indigenistas se puede constatar, no sólo el deseo de describir una realidad que se manifestaba con fuerza en numerosas zonas rurales, sino que también dejaban entrever una cierta valoración de un modelo de sociedad, tal vez idealizada que se encuentra detrás de estas formas de propiedad y de aprovechamiento. Los valores que se otorgan son, entre otros, los de reciprocidad, colaboración mutua, igualdad y ausencia de conflictos sociales. El conjunto de todos ellos conforma una imagen que trata de resaltar la enorme fuerza de lo común frente a la fragilidad de lo individual o particular. Por tal motivo es muy difícil tratar el asunto de un modo neutro, sin verse influido de un

modo u otro por esta importante carga valorativa.⁴⁷⁹ Esta es una de las razones de la importancia de la obra de José María Arguedas en España. Más allá del valor de sus datos etnográficos y de sus interpretaciones antropológicas destaca el tratamiento, con una relatividad inusual, de la transformación de los bienes comunales tanto en Perú como en Sayago.

El clásico dilema referido a los llamados "comunes" contempla también la otra visión; aquella que interpreta esta realidad como un lastre para la iniciativa individual, y causante, por tanto de un retroceso en la mejora económica y social. Este conocido dilema de la tragedia de los comunes ha dominado la reflexión más clásica sobre este asunto durante algunos años de una forma no exenta de ciertas paradojas, como hemos analizado anteriormente.

Sin embargo, en una fase más cercana en el tiempo, el debate sobre este particular se ha visto influido de una forma impetuosa por la idea de la modernización y las propuestas sobre desarrollo que ésta implica; así como por su relación con el sistema económico capitalista en su última fase desligado de cualquier modelo alternativo y más agresivo en la búsqueda del beneficio; modelo que algunos autores describen como el capitalismo sin comunismo o el capitalismo no participativo.⁴⁸⁰ Condicionados por estos factores los bienes comunales han sido interpretados como supervivencias de un modo productivo antiguo y anticuado, disfuncional para la modernización y para el desarrollo. Por tanto, parece que lo natural es la constatación por parte de los investigadores sociales de su paulatina desaparición. A ello se debe sin duda que la mayor parte de los estudios se han dedicado a describir precisamente estos procesos inevitables.

¿Cómo interpretar entonces la existencia aún de propiedades comunales tanto en la comarca de Sayago como en el distrito estudiado de Pisac? Creemos que es necesario un nuevo enfoque en el análisis de la gestión, aprovechamiento y propiedad comunal que dé cuenta de la persistencia de estos hechos, así como también de la aparición de otros de

⁴⁷⁹ Creemos que la carga ideológica que mantiene el estudio de esta realidad y el gran valor antropológico que se le concede está directamente relacionada con la fecundidad que han tenido en el ámbito de la cultura los estudios sobre el don de Marcel Mauss y sus comentaristas posteriores como Alvin Gouldner, Marshall Sahlins y Maurice Godelier.

⁴⁸⁰ Ver: GIDDENS, A. y HUTTON, W. (2001): *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Tusquets, Barcelona, pp. 24 y ss.

una forma un tanto sorprendente para poder concluir posteriormente con alguna comparación entre ambos procesos.

A lo largo de nuestro trabajo de campo realizado en algunas localidades de Sayago pudimos constatar tanto en Bermillo como en la localidad de Fariza de Sayago que el porcentaje de tierras comunales que se mantenían en la actualidad tanto en una localidad como en otra superaba el 50% de la tierra disponible. Esta forma de propiedad no ha sido destruida por el modo de producción capitalista e individualista como anunciaban los agoreros de la modernización; ahora bien debemos, por tanto, certificar las profundas transformaciones que sobre la titularidad, la gestión y el uso se han producido en las áreas culturales estudiadas.

En la zona andina el tratamiento de esta cuestión encierra una mayor complejidad. El asunto de la propiedad de la tierra, el acceso y la gestión de la misma ha estado en el centro de las políticas públicas y, los mecanismos de poder, tanto local, como regional, han tenido una importancia decisiva en su conformación actual. Por eso la exposición sobre este asunto en el área andina no puede verse enfocado exclusivamente de un modo material, sino que afecta al modo cómo se relacionan el poder con las formas culturales.

8.3.1 Nuevos usos de los bienes comunes en Sayago:

El municipio de Bermillo de Sayago cuenta en la actualidad con más del 50% de su territorio en régimen de propiedad comunal. Es conocido y comentado este hecho por tanto de toda la población, pero es un bien que ha dejado de formar parte del colectivo, no forma parte de la vida cotidiana. Es como si un enorme desinterés se hubiera adueñado de este asunto que ha sido, como hemos visto, esencial en un tiempo pretérito.

"Se ha perdido la necesidad de la tierra. Aquí plantear una economía en función de la agricultura es un error manifiesto. Los que trabajan la tierra lo hacen exclusivamente por la PAC, si no fuera por esto ya no merece la pena". (Bermillo de Sayago, Agosto 2007, J. de Paula, Bermillo)

A pesar de este cierto desinterés es importante constatar algunos aspectos que han influido sobre esta situación. En el texto de Arguedas se encuentran alusiones a la tensión

que ya, a finales de los años sesenta, era perceptible entre la institución de máxima representación como era el Concejo, y el poder creciente otorgado al Ayuntamiento.

"El Ayuntamiento de 1958 era, en realidad, una agencia más del Gobierno central. Por razones obvias el gobierno tenía interés en asegurarse la incondicionalidad de las personas que integraban el Ayuntamiento, guardando un mínimo de apariencia de que sus integrantes excepto el alcalde eran electos" (Arguedas. Opus cit. pág.199)

Esto se deja notar también en los cambios producidos sobre la gestión de los bienes comunales y que se refiere a su titularidad. En la mayor parte de los casos han sido los Ayuntamientos los que han ido asumiendo, en primer lugar, la gestión, para después apoderarse de la titularidad de estos bienes comunales, sobre todo, en aquellos casos en los que su uso era dedicado al labrantío o a pastos. Esta circunstancia se ha dado, a pesar de que su propiedad corresponde a los vecinos y la gestión al concejo. Este efectivo traspaso de titularidad se ha basado, sobre todo, en distintas circunstancias que tienen que ver con la falta de documentación de algunas tierras, el abandono y la dejadez de las mismas al perder la utilidad de su aprovechamiento. Tal transformación en relación a la titularidad ha pasado un tanto desapercibida entre los antropólogos estudiosos del tema, no así entre los juristas quienes, desde la década de los sesenta, han mantenido un fecundo e interesantísimo debate acerca de la titularidad de estos bienes y su posterior condición.⁴⁸¹

⁴⁸¹ El estudio que es la referencia fundamental en el ámbito jurídico sobre este tema es el conocido de: NIETO, A. (1964): *Bienes comunales*. Revista de derecho privado, Madrid.

También existen algunos estudios que desde el ámbito jurídico se ocupan de la jurisprudencia alcanzada sobre los conflictos creados en torno a los llamados bienes comunales. Uno de los estudios más destacados es: MALUQUER, C. "La consideración de los bienes comunales por la jurisprudencia a partir de la publicación del Código Civil" en: DE DIOS, S. y otros. (2002): *Historia de la Propiedad en España. Bienes comunales. Pasado y Presente*. Centro de Estudios Registrales. Fundación Beneficentia et Peritia Iuris. Madrid.

Desde el punto de vista antropológico es importante destacar las reflexiones sobre el conocido debate de la tragedia de los comunales, aspecto que incide más sobre el aspecto productivo y no sobre los problemas derivados de la titularidad. Ver a este respecto el artículo: GONZÁLEZ, M y GONZÁLEZ, J. A. (1992): "La pervivencia de los bienes comunales. Representación mental y

En Sayago, tanto en Bermillo como en Fariza de Sayago, los ayuntamientos se han convertido en los encargados de la gestión de estos bienes en lo que se refiere a las tierras dedicadas tradicionalmente al labrantío y a los pastizales. En cambio, las tierras que son consideradas como "monte", dependen de la administración autonómica en función de unas competencias cedidas por parte del gobierno estatal en el transcurso de los últimos años.⁴⁸² En este asunto, como en otros muchos, se ha diluido la clásica institución de los concejos, hasta tal punto que en algunos lugares y por parte de algunos intelectuales se está reclamando una devolución de la gestión de estos bienes a los que han sido sus tradicionales poseedores, siempre salvando, como hemos dicho las dificultades de tipo jurídico.⁴⁸³

Las razones de este desinterés en el caso de las localidades sayaguesas, y en concreto en Bermillo hay que buscarlo en la pérdida de la funcionalidad económica central que estos bienes han tenido en una economía de base orgánica, y en los aspectos cambiantes y adaptativos de la misma. En este sentido creemos que el trabajo de José María Arguedas es sumamente ilustrativo, puesto que describe la situación crítica que viven dos comunidades sayaguesas respecto al problema que nos ocupa, y alude de forma muy temprana al problema de la disfuncionalidad de estos bienes en un momento de cambio social y cultural.

realidad social. Algunas aportaciones al debate sobre la tragedia de los comunales". En: GONZÁLEZ, M y GONZÁLEZ, J. A. (1992): *La tierra: Mitos, ritos y realidades*. Anthropos, Barcelona.

⁴⁸² La ley de Montes de 2003 introduce algunos elementos que se han convertido en tópicos como la referencia a la "gestión forestal sostenible" o la necesidad de usarlo para "el desarrollo rural" y además reafirma como montes públicos los que hoy se encuentran en manos de los Ayuntamientos, exceptuando aquellos que se encuentran inscritos en el Catálogo de Montes de Utilidad Pública que son gestionados por el Ministerio de Medio Ambiente y las Comunidades Autónomas. También alude a los "montes comunales" y los define como "aquellos pertenecientes a las entidades locales, en tanto su aprovechamiento corresponde al común de los vecinos. Esta ley es la que parece otorgar la titularidad de todos los montes a las administraciones de Estado, quedando para los vecinos exclusivamente el derecho a usufructuarlos.

⁴⁸³ Ver el interesante estudio histórico y antropológico del profesor Rodrigo Mora y los estudios del colectivo "Los amigos de Ludd" en: ROGRIGO, F. (2008): *Naturaleza, ruralidad y civilización*. Brulot, Madrid.

Los terrenos de propiedad y gestión comunal han desempeñado un papel central en economías no industriales como un vital complemento a lo aportado por la propiedad privada. Así hemos constatado como en Bermillo los terrenos comunales han supuesto una importante reserva de tierra cultivable que ha funcionado como un colchón que ha permitido a las poblaciones asumir los cambios de un modo flexible y asegurar la reproducción social dentro de un esquema productivo determinado. Al mismo tiempo al servido para mejorar las posibilidades de acumulación por parte de las oligarquías locales. Por esto se ha puesto en cuestión en muchos entornos locales bajo la creencia de que beneficiaban a los más poderosos y han generado una visión ambivalente sobre los mismos. Forman parte de un consenso general y consuetudinario por parte de toda la comunidad, pero son, al mismo tiempo foco de conflicto relacionado con las formas de uso y de acceso a los mismos.⁴⁸⁴

En el momento de la transformación de este modelo productivo los bienes comunales dejaron de mantener la relevancia que habían tenido y, lejos de desaparecer, han caído en desuso, en la indiferencia o bien han adquirido nuevas funciones. Algunos procesos han desempeñado un papel esencial en este cambio.

Los más relevantes tienen que ver con la transformación de la producción agrícola y ganadera de la comarca y el aumento considerable en la especialización de la localidad como lugar de servicios. De modo que la tradicional forma productiva familiar agraria ha dado lugar en una generación a una forma productiva agraria industrial. Además se ha acentuado su tradicional posición como lugar central administrativo, incluso se ha sumado a esto su condición de espacio de referencia que suministra servicios cercanos a las localidades del entorno. La existencia en la localidad de un centro de salud de atención primaria y de un instituto de enseñanza secundaria muestra claramente lo indicado en lo referente a cuestiones básicas como la educación y la salud, pero también están en proyecto la implantación de otros servicios para la comarca como el del futuro parque de bomberos. Esto ha supuesto una merma muy considerable de la actividad agrícola y ganadera. Por tal motivo la presión productiva sobre la tierra ha decrecido enormemente

⁴⁸⁴ Sirva para ampliar esta idea el debate generado en torno al tema conocido como "la falacia de los comunales". Es decir la falsa creencia generada según la cual los bienes comunales han sido espacios que se hayan regido por el libre acceso.

y, de este modo los comunales se han convertido en baldíos. Tierras poco demandadas y disponibles para nuevos usos regulados por las políticas públicas.

Esta situación se muestra claramente a través de la comparación de algunos datos del año 2007 con otros de años anteriores.⁴⁸⁵

Nº de trabajadores de un sector.

Año 2007.

Agrícola-ganadero:	107
Industria	78
Construcción	38
Servicios	119

Año 1994.

283.
56.
11.
86.

Como podemos percibir a través de los datos el porcentaje de personas que se dedican a los servicios es el más elevado, por encima de los que se dedican al sector industrial y agrícola-ganadero.

Aún es más significativo el cambio si lo comparamos con las personas trabajando en los mismos sectores en el año 1994⁴⁸⁶:

En el momento actual en la localidad de Bermillo son cinco las empresas dedicadas a la ganadería, si bien, todavía hay algunas personas jubiladas que mantienen su ganado y pastorean haciendo uso como veremos de los terrenos comunales.

"Ahora mismo hay en Bermillo no más de diez personas que viven del ganado. Son todos de ovejas solo, o bien de vacas y ovejas, y sólo uno tiene vacas solo. Este ha sido uno de los grandes cambios del pueblo. Antes cada familia tenía una media de cinco a diez vacas,

⁴⁸⁵ Según Datos del Ministerio de Trabajo. Tesorería General de la Seguridad Social. Datos de 2007.

⁴⁸⁶ Según Datos del estudio: Zamora pueblo a pueblo. CEAS. Diputación de Zamora.

y aproximadamente unas cincuenta ovejas. Por San Pedro venían los pastores que casi todos eran portugueses, cogían las ovejas de cuatro o cinco y les pagaban la anualidad entre todos de año a año, y la manutención se la pagaban por meses. Ahora hay muchas familias que no tienen ya ganado y han abandonado las tierras, algunos jubilados mantienen unas cuantas vacas que les mantienen entretenidos, y los que tienen labor tienen muchas más vacas y ovejas que antes. Tienen rebaños de 1000 o 2000 ovejas y no hay pastor, el pastor es el dueño. Y lo mismo ocurre con las vacas, M. tiene entre 80 o 100 vacas, Los G. cerca de 200 y V. tiene algunas menos cerca de 70 porque ha vendido ya muchas.” (Bermillo de Sayago, A. Bailador)

Junto a la transformación de la producción ganadera y agrícola tradicional se percibe a su vez un creciente y desigual desarrollo de otras formas productivas, como son las empresas dedicadas al suministro de piensos, empresas de materiales de construcción, canteras que tratan de poner en valor el granito sobre el que se asienta la comarca, talleres dedicados a la reparación de maquinarias, tiendas de productos de la tierra que se unen a las ya consolidadas como tiendas de comestibles, cafeterías, etc. En gran medida esta transformación productiva ha sido incentivada por elementos externos y asumida como una parte de las necesarias políticas públicas de revitalización y rejuvenecimiento de la vida de la localidad. Los fondos europeos, y entre ellos los fondos Proder han sido un mecanismo importante de implantación de nuevas empresas.

Así mismo desde el Ayuntamiento y la Diputación de Zamora se ha impulsado en los últimos años la creación de un polígono industrial en la localidad apostando por dotar a la misma de una nueva forma de producción y aumentar las empresas ya existentes que se limitaban a industrias extractivas dedicadas a la piedra, industrias manufactureras, y aquellas que se dedican a labores relacionadas con la construcción. Todo ello ha contribuido a su vez a la transformación y al letargo en el que se mantienen los terrenos comunales. Son unos bienes que se encuentran disponibles para el desarrollo de políticas industriales y se encuentran sometidos a las muchas veces cambiantes decisiones municipales. En el caso concreto que nos ocupa la última decisión política respecto a estos terrenos se enmarca claramente en un contexto que valora el desarrollo industrial por encima de otros aspectos, bajo la creencia de que este modelo productivo será la panacea del desarrollo rural en las cabeceras de comarca, principio claramente discutible y que la

realidad, llegado su momento se encargará de corroborar o de desmentir. En este sentido es muy significativo el incumplimiento de las expectativas generadas inicialmente con la construcción del polígono industrial de Bermillo conocido como "El genjagal".⁴⁸⁷

Como complemento a esta función principal, estas tierras han adquirido nuevas funcionalidades relacionadas con el ocio y la protección ambiental; sin embargo estas funciones no han logrado despertar a estos bienes del letargo en el que se encuentran sumidos.

El arbolado y la suspensión del coto:

También han estado sometidos a modificaciones los terrenos comunales que, bajo la denominación de "arbolado", han ofrecido tradicionalmente variadas materias primas para la alimentación tanto de hombres como de animales; así como combustible para los duros inviernos castellanos. Estos terrenos se encuentran bajo la supervisión y el control de la comunidad autónoma de Castilla y León, pero a los ayuntamientos pertenece la gestión de los mismos. Por tal motivo, es habitual en los distintos pueblos de la comarca el aprovechamiento cinegético de los mismos a través de la formación de cotos. La caza, por tanto, se convierte en la actividad de ocio preferente en estos lugares, para la cual, los distintos socios pagan una cantidad previamente estipulada a los cabildos y son éstos, a través de las políticas municipales, los que llevan a cabo la redistribución de los bienes recaudados, en base al principio de que los comunes son propiedades que han de repercutir sobre el bienestar de los habitantes del municipio.

Son numerosos los estudios que ponen de manifiesto los beneficios de los bienes comunales que se encuentran en esta situación. Algunos aluden a la cuestión cinegética como un bien debido al aporte importante de dinero que supone para las arcas municipales, pero otros aluden a la recuperación de un paisaje antrópico. De modo que,

⁴⁸⁷ La implantación de empresas en el recién creado polígono industrial de Bermillo de Sayago ha seguido un rumbo más lento del esperado por las instituciones que han apoyado el proyecto, bien sea el Ayuntamiento o la Diputación de Zamora a través de la empresa gestora creada a tal efecto. Sólo se había cubierto en el año 2010 el 40% de las parcelas existentes en la primera fase sin que hubiera signos de modificación de esta tendencia en el tiempo posterior.

poco a poco, vuelve a su condición natural suponiendo, por tanto, una importante riqueza ecológica.

De nuevo es necesario aludir a los distintos contextos locales para valorar esta nueva situación de los bienes comunales. En el caso que nos ocupa de Bermillo no siempre se cumple esta idea del beneficio ecológico, por falta de incumplimiento de las normas estimuladas por la Dirección General del Medio Natural de la Consejería de Medio Ambiente de la Junta de Castilla y León.

A través de una resolución con fecha de 27 de Abril de 2010 ha quedado suspendido el aprovechamiento cinegético en el coto ZA-10220 del que forma el monte citado debido a la aparición durante los años 2008-2009 de distintos animales protegidos muertos.⁴⁸⁸

Los bienes comunales siguen existiendo en Bermillo y en otras localidades cercanas de Sayago, si bien hay que decir que ha cambiado de forma definitiva el concepto de bien comunal.

Como vimos más detenidamente al estudiar la visión que Arguedas desarrolló sobre el cambio social y cultural en las comunidades castellanas, estos bienes han estado vinculados a la idea de "vecindad", institución que consideramos esencial para la supervivencia y reproducción social en condiciones productivas de marginalidad como han sido las propias de la comarca de Sayago, y que se ha desmantelado con el tiempo. La tierra, y por ende, la territorialidad ha dejado de ser el elemento determinante de la identidad local para convertirse en un bien en muchos casos residual. Esta transformación lejos de ser baladí es absolutamente fundamental y repercute directamente en la estructura social así como en las formas simbólicas.

Creemos que nadie mejor que el profesor Carmelo Lisón Tolosana ha expresado la relación entre estos factores:

⁴⁸⁸ En concreto se trata de la muerte de un alimoche, cinco milanos reales, tres milanos negros, una garza real y un zorzal charlo. Todos estos animales fueron encontrados muertos debido a la ingestión de una altísima dosis de un insecticida prohibido y usado en la fabricación de cebos ilegales para la captura de rapaces y otros animales silvestres. Este hecho y la suspensión citada por tres años pone de manifiesto la tensión entre la regulación de los bienes comunales con la finalidad de su preservación paisajística y medio ambiental y la realidad de las prácticas que en ellos se dan. Ver: Boletín Oficial de Castilla y León. 25 de Mayo de 2010, pág. 41993 y ss.

*"Parte de una base objetiva, ecológica, es decir de las interrelaciones entre el medio y el grupo humano que lo habita... El siguiente paso metodológico consiste en la hipótesis de que los modos de vida modelan o condicionan la cultura, más exactamente la subcultura del grupo. Cultura equivale aquí, fundamentalmente, a maneras de pensar, sentir y reaccionar"*⁴⁸⁹

También lo perciben de un modo directo los habitantes de Bermillo que ofrecen una percepción de la realidad, una escala de valores, una visión de lo que deparará el futuro, así como una actitud frente a sus costumbres y tradiciones que parecen ceder de un modo claro ante el influjo de una modernidad globalizada.

"Cuando teníamos que trillar en la era, la gente estaba siempre contenta, todo el mundo iba cantando, y si veíamos que Fulanito o Menganito iba muy retrasado con la tarea, nadie dudaba en dejar parte de lo suyo y la gente iba y le ayudaba para que todos fueran iguales y así pudieran acabar a la vez. Esto ahora es inconcebible, pero es que la gente ni se lo piensa. Cuando saben que alguien lo pasa mal, es la comidilla de los vecinos, se comenta pero no se hace nada. Incluso algunos cuando se enteran de algo que le ha pasado a no se quién dice, ¡qué se las arregle como pueda!

Aquí hemos pasado de cooperar y de ayudarnos unos a otros sin pedir nada a cambio a competir y a mirarnos por encima del hombro. Esto no puede ser, esto sí que ha sido negativo. La gente va cada uno a lo suyo y nadie mira por los demás. De vivir todos juntos, de tener un sentimiento de vecindad hemos pasado a mirar cada uno por lo suyo. Esto no lo arreglan ya ni los de Europa." (Bermillo de Sayago, J. De Paula)

Atendiendo a las palabras de este informante de Bermillo, parece claro que lo común, aquello que durante mucho tiempo formó el modo de ser de los habitantes de estos lugares; aquello por lo que Sayago había destacado durante siglos, no se encuentra presente, no podemos decir que goce de buena salud. No sólo en lo que respecta a la propiedad y gestión de la tierra, sino también a la forma de sociabilidad que estos elementos culturales lleva aparejado. Las redes de solidaridad, la prestación de carácter

⁴⁸⁹ LISÓN, C. (1978): *Ensayos de antropología social*. Ayuso, Madrid, pág. 62.

Ver también sobre este particular lo comentado por el profesor Lisón en la página 80 y ss.

personal o familiar, los apoyos mutuos y las relaciones vecinales parecen haber dado un giro espectacular. Las relaciones sociales no son tan intensas, se han convertido en mucho más superficiales, tomando muchas veces una forma propia de sociedades con un grado de anonimato mucho mayor, con la diferencia de que aquí se conocen prácticamente todos. Este discurso de pérdida de algo esencial es común en todas las personas mayores de la localidad, tanto hombres como mujeres, si bien en los jóvenes no es visto esto como un problema, sino más bien como una liberación.

"Tuve que volver a Bermillo porque no encontré trabajo fuera. Estudié en Salamanca, pero volví al negocio de mis padres. Mis padres no salían casi del pueblo, pero yo ahora tengo coche y voy a Zamora cada fin de semana, no aguanto el fin de semana aquí en el pueblo, sólo en verano y de vez en cuando. Hay mucha gente ahora en Bermillo que yo no conozco" (Bermillo de Sayago, A. Pérez)

"Yo encontré trabajo en Zamora, pero tengo que viajar mucho. Para mi trabajo y mi negocio es mejor que no llueva mucho porque entonces yo vendo más pienso. Mis padres tienen un bar y yo ayudo de vez en cuando. En el verano la vida en el pueblo es llevadera, en invierno es mucho más dura. Jóvenes somos muy pocos, pero ahora estamos ya a un paso de Zamora y Salamanca, y no es como antes. Pero en invierno la gente no se queda en el pueblo, el que puede se marcha". (Bermillo de Sayago, A. Bailador)

En las sociedades tan envejecidas como Bermillo el discurso predominante es el de la añoranza del pasado, y al mismo tiempo una idealización del mismo. Se mantienen, como veremos, modos de vida y costumbres en la memoria, pero no se trasladan al presente. Existe una profunda resignación ante los fuertes vientos de la modernidad globalizadora, capitalista e individualista.

Pero también son conscientes de que el Estado ha sustituido a la tradicional ayuda mutua a través de las pensiones y de los servicios sociales. Existe una mayor calidad de vida, las casas ahora tienen ya todas las comodidades y ha habido, por tanto, un incremento significativo del bienestar y de las rentas familiares, al tiempo que han disminuido los hogares y el número de sus miembros.

8.3.2 Nuevos usos de los bienes comunales en el Distrito de Pisac.

En las últimas décadas se ha intensificado en el Perú la aplicación de modelos de desarrollo en las zonas rurales con la intención de impulsar el crecimiento económico y mejorar mediante políticas de redistribución la calidad de vida de sus habitantes en entornos periféricos. Esto afecta, sobre todo, a los campesinos indígenas que viven en comunidades y a la interpretación y los usos de los bienes comunales.

Estos modelos teóricos no presentan una línea uniforme. Algunos se han basado en una ideología neoliberal y han pretendido la mayor integración posible de las poblaciones que viven en comunidades en la economía capitalista mundial. Y, en cambio, otros parten de principios indigenistas y tratan de llevar casi de la mano, de un modo paternal a los indígenas hacia modos de vida y productivos que se encuentran en una dialéctica entre el pasado y la modernidad. Por regla general los primeros se encuentran en la esfera del Estado y han dependido de políticas públicas, en cambio los segundos han estado vinculados a organizaciones no gubernamentales con apoyo internacional.

En estos modelos tanto la propiedad de la tierra como su gestión han estado sometidas al control estatal. A través de las distintas regulaciones legales el estado peruano a lo largo del tiempo ha combinado de un modo dialéctico la tradición con la memoria que se remonta a periodo precoloniales. Ha pretendido con ello conseguir la adaptación de esta realidad a la modernidad globalizada.⁴⁹⁰ Junto a estos elementos exógenos derivados de las políticas de desarrollo han intervenido otros factores en los procesos de cambio del componente rural peruano. Las situaciones de crisis económica, la superación de la violencia política, los procesos masivos de emigración, así como el turismo son factores, entre otros, que han condicionado la vida de las comunidades campesinas siempre dentro de una regulación legal que ha ido cambiando con el tiempo siempre en relación estrecha con la importancia que la tierra tiene aún en el contexto andino.⁴⁹¹

⁴⁹⁰ Ver: ROSTWOROWSKI, M. (2005): *Ensayos de historia andina I. Elites, etnia recursos*. Instituto de Estudios peruanos. Lima.

⁴⁹¹ Sobre cómo han afectado de un modo más extenso estos factores a la comunidad campesina ver: URRUTIA, J. (1992): "Comunidades campesinas y antropología. Historias de un amor (casi) eterno" en: **Debate Agrario**, número 14, Lima.

También en: MOOSBRUCKER, H. (1991): *La economía campesina y el concepto de comunidad*. Un

Desde 1920 hasta la vigente constitución de 1993 las tierras comunales han estado protegidas por un tratamiento constitucional especial. Se las considera como bienes inalienables, inembargables e imprescriptibles, las llamadas tres notas demaniales. A lo largo de este tiempo se han ido ajustando los aspectos que han resultado más conflictivos en el lento y sinuoso camino de integración de las comunidades campesinas en el estado nacional. Los problemas más sobresalientes están siendo la falta de títulos de la propiedad de la tierra y, por lo tanto, la falta de inscripción de las mismas en los Registros Públicos de la Propiedad. Esta indeterminación en cuanto a la delimitación del territorio se refiere ha provocado disputas entre distintas comunidades que ha servido entre otras cosas para mantener la tensión puesta en la identidad local vinculada a la territorialidad, aspecto que se ha diluido enormemente en las comunidades castellanas. Para mejorar el tratamiento y delimitación de las tierras comunales el estado propuso la conocida como Ley General de las Comunidades Campesinas, Ley nº 24656, de la cual deriva la Ley de Deslinde y Titulación del Territorio Comunal, Ley nº 24657. A través de estas herramientas legales que datan del año 1987 muchas comunidades campesinas vieron reconocidas sus tierras y pudieron obtener visibilidad y reconocimiento en el Estado. Es el caso de más de la mitad de las comunidades del distrito de Pisac que obtienen su reconocimiento a partir de los años 90.

El gran cambio se produce a partir de la constitución de 1993. De las tres notas demaniales solamente dejó vigente el carácter de imprescriptible de las tierras comunales, excepto en caso de abandono de las tierras, y eliminó las otras dos. De este modo se amplió significativamente la autonomía comunal para la libre disposición y uso de estas tierras tan celosamente protegidas. Lo contenido sobre este particular en la Carta Magna deja vía libre para formas variadas de uso, propiedad y gestión de las tierras que habían pertenecido de un modo inalienable a la comunidad campesina. Lejos de terminarse la legislación al respecto, los poderes públicos peruanos aún modulan a través de leyes distintas esta característica realidad que afecta de un modo muy directo al sur andino. En el año 1995 se elabora y aprueba la Ley de Tierras, ley nº 26845 que en su artículo 89 faculta a las comunidades a usar sus tierras a conveniencia pero con la condición de que este uso y gestión sea tomado por acuerdo en la asamblea general. Y en 1997, una modificación legislativa permite a las comunidades adjudicar tierras directamente a los

comuneros en un claro ejercicio de privatización del bien comunal. Esta presencia de normas legales que regulan esta realidad antes y después de la propia constitución genera problemas de interpretación y de aplicación que requieren un veredicto especializado. Más allá de esta cuestión, lo que ha provocado, sin duda, es la ruptura de la unidad y la universalidad en la realidad de las comunidades andinas.

Este es un hecho que debe de ser resaltado porque queda, en muchas ocasiones, enmascarado entre las pesadas cargas tradicionales e ideológicas que el concepto porta. Supone, como dice el antropólogo Jaime Urrutia, la historia de un amor casi eterno porque se fragmenta en los últimos tiempos. De otro modo podríamos afirmar que esta diversidad que afecta a las distintas comunidades andinas supone la salida de una larga "anestesia comunal", según palabras del propio Urrutia.

Esta diversidad y falta de universalidad en cuanto a la organización de las comunidades campesinas y sobre el modo de gestión de sus recursos supone para la antropología la constatación de que la muchas veces imaginada identidad étnica se ha diluido y fragmentado en formas de pertenencia y formas de vida cada vez más locales que cobran una importancia con el paso del tiempo mayor. Por este motivo el debate en estos momentos no se orienta en cuanto a la gestión de los bienes comunales, sino, sobre todo, al reconocimiento y a la territorialidad como elemento clave articulador de formas de vida que conviven en un entorno global.

Por eso casi cada comunidad o grupo de comunidades cercanas se relacionan de un modo autónomo en relación a sus características y su tipología, y establecen alianzas particulares con los distintos sectores de las elites del distrito y regionales. Por tal motivo nos ha parecido pertinente la descripción e interpretación de lo que, a nuestro juicio, es la experiencia más interesante llevada a cabo en el distrito de Pisac por varias comunidades campesinas como ejemplo de inserción local en la globalidad. Esta experiencia trata de la creación y desarrollo de un mecanismo productivo mancomunado que parte de la recuperación de los productos autóctonos andinos, en concreto la papa. Para ello las comunidades han puesto en marcha mecanismos de gestión comunal de la producción y de los beneficios que pueden ser comparados con los procesos de uso y gestión de los comunales en las comunidades o pueblos castellanos.

Lo interesante, como veremos, de este proyecto, es la forma cómo plantea de un modo explícito los valores presentes en los grupos sociales y que no tienen más remedio que

subordinar para insertarse en el mundo globalizado y sobrevivir el interés particular al general. La amenaza tradicionalmente ha sido, en el mundo andino, la orografía y las condiciones naturales. La nueva amenaza se llama el mercado globalizado y la resistencia, aunque con una potente ayuda externa, exige el control de los miembros del grupo para que sea efectiva a través de normas, acuerdos, pactos, de modo que todos prosperen sin perder lo que les hace distintos, sus rasgos culturales. Este proceso, tan sutil como determinante, convierte la tierra y la producción en cultura.

Otra vez resuenan los ecos magistrales de las palabras del profesor Lisón que podríamos aplicar a este caso:

*"Esta socialización del individuo, este convertirse en un miembro más de la comunidad, en un miembro cualquiera, intercambiable, confiere a esta una ligazón social o unidad moral altamente significativa"*⁴⁹²

Otras comunidades han seguido otro camino, ni mejor ni peor. Distinto. Una vez conseguido el reconocimiento han optado por el reparto en usufructo de todas sus tierras, otras han privatizado sus tierras, otras han obtenido otros recursos que también gestionan de forma comunal, etc.⁴⁹³ De este modo es tal la variedad que los estudios locales se vuelven más necesarios que nunca para la elaboración de una adecuada tipología que se adecue lo más posible a la realidad.

En Mayo del año 2011 el secretario general de las Naciones Unidas, Ban Ki-moon en un discurso pronunciado con motivo del Forum para las cuestiones indígenas, entre otros aspectos, aludió a las nuevas experiencias que se estaban llevando a cabo en algunas comunidades de la sierra sur del Perú para recuperar cultivos tradicionales y mantener la forma de propiedad comunal.

"In Peru, indigenous communities are responding to climate change by re-introducing native varieties of potatoes. They have support from a United Nations-backed fund

⁴⁹² LISÓN, C. (1978): Opus cit. pág. 80.

⁴⁹³ Ver: CONTRERAS, J. (1996): "Las formas de organización comunal en los Andes: continuidades y cambios" en: CHAMOUX, M. y CONTRERAS, J. (1996): *La gestión comunal de recursos*. Icaria, Barcelona.

benefiting poor farmers. Now they are helping conserve the earth's biodiversity. We know that indigenous peoples have a close spiritual relationship with nature. Now we have to make the connection between their knowledge - your knowledge - and our world."⁴⁹⁴

La alusión en este discurso a las prácticas comunales de algunas comunidades indígenas del sur del Perú supone el reconocimiento a un proceso interesante de mantenimiento y dotación de un nuevo sentido a la gestión comunal de los recursos naturales autóctonos en la zona. Después de varias conversaciones apoyadas por seminarios de formación agraria y cultural tanto en Pisac como en Cuzco, concretamente en la casa campesina, se fue fraguando la idea de crear un lugar para la producción de la papa autóctona de la montaña andina en sus múltiples variantes y mantener así una sabiduría productiva cuyo origen se perdía en el tiempo. Así en 1998 cuajó la idea y las comunidades de Saqara, Chahuaytire, Pampallacta, Amaru, Paru-Paru y Cuyo Grande decidieron unir sus tierras y desarrollar este proyecto. Desde entonces ha evolucionado de un modo rápido y se ha consolidado, tal vez, mejor de lo que se podía prever en las conversaciones iniciales. Este proyecto contó desde sus inicios con la ayuda externa de expertos de la asociación ANDES, organización creada con un fin determinado como es el de mantener la diversidad biológica a través del mantenimiento de las prácticas que han formado parte de los modos de vida tradicionales.

La necesidad que desembocó en esta idea se encuentra relacionada de un modo cercano con el cambio producido por el turismo y por la preocupación externa de organizaciones supranacionales y transnacionales en el desarrollo rural.

Esta transformación fue muy visible una vez que la zona estuvo más o menos pacificada, a partir de la mitad de los años 90. Las comunidades de altura se vieron en gran medida marginadas del proceso de cambio que el turismo provocó casi de repente. Sentían la presencia del turista al lado, y, en alguna medida, contribuían a él ofreciendo altas dosis de autenticidad sobre todo en los mercados y en las fiestas, pero sólo podían disfrutar levemente de unos beneficios que no lograban mitigar la pobreza extrema en la que sus habitantes se encontraban.

⁴⁹⁴ <http://www.un.org/news/>

"Lo nuestro ha sido la tierra y el ganado. Aquí la tierra y allí arriba en los cerros andamos con nuestras ovejas. Los jóvenes ya no quieren subir, prefieren hacer artesanías para turistas. Pero ellos se quedan allí no suben aquí, aquí no hay nada que ver, no hay ruinas, aquí no hubo incas, aunque nosotros seamos sus descendientes" (Amaru, M. Quispe).

Ante esta realidad se unen seis comunidades que comparten sobre todo una cultura tradicional agraria muy importante vinculada a la papa nativa aunque con una historia desigual en cuanto a la titulación de sus tierras y el reconocimiento, por tanto de la comunidad. Se unen comunidades cuyo reconocimiento data de los años 60 con otras comunidades más jóvenes que han aprovechado las reformas legislativas de los años 90 para encontrar su reconocimiento y autonomía. Así Saqaca, Amaru y Cuyo grande gozan de autonomía desde el año 1965, y, en cambio, las demás, son reconocidas entre los años 90 y 91.

Lo más llamativo de este proceso es la vinculación que se establece entre una tradición comunitaria que toma cuerpo en el mantenimiento de la propiedad comunal de la tierra y el impulso que supone la ayuda y planificación externa que trata, en principio de preservar el medio ambiente, y que, con el tiempo, impulsa también la conservación de las tradicionales formas culturales que han impregnado el paisaje cultural andino. Esta idea de la doble vinculación interna-externa ha acompañado al proyecto hasta el momento actual, y ha sobrepasado el límite de la mera planificación o financiación para pasar a elementos que tienen que ver con la fusión entre conocimiento tradicional y oral con la tecnología y la ciencia más moderna aplicada al cultivo andino.

"Nuestra idea inicial es servirnos de los conocimientos ancestrales que tenemos sobre estas plantas y probarlos con la ayuda de los científicos que vengán a visitarnos, para así poder desarrollar nuevos productos orgánicos que mejoren nuestra ya enorme biodiversidad" (Amaru, A. Tupayanqui)

A pesar de la intromisión de la ciencia moderna y la tecnología en este lugar lleno de formas culturales alejadas de ella han logrado combinarse de un modo creativo y convivir de un modo complementario. Las razones para ello las encontramos en alguno de los testimonios recogidos en el inicio del proyecto. Los habitantes de las llamadas

comunidades de altura del distrito percibían con preocupación el proceso acelerado de cambio en su entorno, la llegada masiva de turistas, la emigración, la pérdida de referentes culturales entre los jóvenes comuneros, etc. así como también observaban cambios en la naturaleza, la sagrada y divinizada tierra que perdía con el tiempo fertilidad.

"Nos preocupa nuestro glaciar, el runachirana, que para nosotros es el lugar "donde se pierde la gente"; ahora ya no me atrevo ni a mirarlo. Desde siempre ha acompañado a mis abuelos, a mis padres y ya no sé si estará para que acompañe a mis hijos. Esto es un mal presagio para nosotros y las generaciones que vienen.

Mala cosa es, la Madre Tierra está molesta con estos cambios, tenemos que trabajar todos juntos; ustedes que tienen el conocimiento moderno y nosotros, que poseemos la sabiduría de nuestros antepasados, para volver a armonizar nuestro planeta y que la Madre Tierra esté contenta otra vez" (Paru-Paru, A. Gallego)

Esta percepción del cambio sentida como deterioro y peligro de muerte de las constantes vitales de la tierra que acoge al campesino andino es el centro de las relaciones establecidas de confianza mutua entre los promotores externos del proyecto y los comuneros. Lo que nació como un proyecto de clara tendencia biologicista ha ido completándose, con el paso de los años, hacia el cuidado, la recuperación y revitalización de la cultura. La puesta de manifiesto de esta estrecha relación entre lo biológico y lo cultural se ha institucionalizado con el término "territorios bioculturales". Desde el año 2005 el proyecto del Parque de la Papa ha obtenido una difusión no solamente en el ámbito nacional sino también internacional gracias, sobre todo a la visibilidad transmitida por los impulsores externos del proyecto. A pesar de este desbordamiento del ámbito local se ha mantenido, de un modo riguroso, uno de los principios germinales del proyecto como fue el de impulsar procesos de cambio institucionales y económicos dirigidos a conservar y erradicar la pobreza pero teniendo en cuenta estrategias de desarrollo comunitario basadas en la cosmovisión y en los valores tradicionales de la cultura andina. Fruto de ello es el último paso llevado a cabo en el año 2011 y que consiste en el *"Acuerdo Intercomunal para el reparto y distribución justa y equitativa de los beneficios derivados de la utilización por parte de terceros del patrimonio bio-cultural colectivo de las comunidades campesinas del parque de la papa"*.

Este último paso contrasta de una forma radical con la valoración y gestión llevada a cabo en las comunidades castellanas, y nos permite observar cómo, a pesar de que en ambos lugares son determinantes las relaciones internas-externas, las direcciones de las gestiones de los bienes comunales toman rumbos divergentes.

Este acuerdo presenta, a nuestro juicio, algunos aspectos de interés que pasamos a reseñar. Es un acuerdo público, y ante notario, lo cual implica una visibilidad en la relación comunal que antes las comunidades no habían tenido, excepto en la delimitación de los territorios. Forma parte, por tanto, de una exposición más de los rasgos destacados que conforman un modo de ser conscientemente diferente. De la misma forma que se hace visible esta diferencia a través de los trajes tradicionales, la música, o la lengua, también se hacen visibles los valores que han conformado un modo de vida.

Además este acuerdo regula la distribución de los beneficios, no propios, de cada comunidad, sino que ordena de un modo equitativo y justo las ganancias obtenidas por la utilización de terceros del patrimonio bio-cultural. Existe, por tanto, una voluntad de control comunitario de la gestión y de los beneficios obtenidos por las formas culturales propias.

Por primera vez, desde que se creó la idea, los principios que han ido conformado esta idea del parque de la papa se han puesto negro sobre blanco. El resultado es un documento firmado el día 6 de Abril de 2011 en la localidad de Pisac por todas las comunidades del parque de la papa excepto por la de Cuyo grande.

A través de este documento nos es posible analizar de un modo más detallado algunos aspectos del mismo, como por ejemplo la base normativa que se utiliza para la creación, el mantenimiento y la proyección del mismo.

Cuatro son los niveles a través de los cuales las distintas comunidades campesinas encuentran el apoyo normativo para llevar a cabo este proyecto. En primer lugar aluden a una norma internacional, concretamente al convenio 168 de la Organización Internacional del trabajo sobre Pueblos indígenas y tribales en países independientes. En este convenio se alude fundamentalmente a la garantía del mantenimiento de las diferencias.⁴⁹⁵ Estas

⁴⁹⁵ Dicho convenio en líneas generales garantiza : *"el derecho de los pueblos indígenas a conservar sus costumbres e instituciones propias; el derecho sobre las tierras y territorios tradicionales; la importancia de la relación con las tierras y territorios para la cultura y valores espirituales de los pueblos, así como la naturaleza colectiva de dicha relación; el derecho de los pueblos a participar*

diferencias vienen determinadas en dicho convenio a través de la etnicidad. Se alude, por tanto a que este convenio, que garantiza ciertos derechos, es de aplicación en aquellos grupos sociales tribales o indígenas cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional.

Esta fundamentación del parque muestra claramente algunas de las raíces de la emergencia del factor étnico en muchos grupos sociales del sur andino. Es precisamente la diferencia lo que legitima la posibilidad de creación de formas productivas apoyadas desde el exterior, por tal motivo, se han reforzado en los últimos años aquellos aspectos que vuelvan visible esta diferencia creando en muchos casos falsas autenticidades. Estas formas culturales de resistencia y de negociación afectan a ámbitos muy variados y que van, desde la producción, hasta la legalidad pasando por la fiesta y los distintos rituales.

En un segundo nivel el acuerdo se ampara en la Constitución de Perú que, como hemos visto, confiere derechos a las comunidades sobre la gestión y propiedad de la tierra, así como concede una protección especial a la identidad étnica y a la pluralidad étnica dentro del estado.

Aluden las comunidades a un tercer nivel regional basándose en algunas ordenanzas de vigencia dentro del distrito, y, en último lugar, el acuerdo alude a principios basados en la tradición para la toma de decisiones y a una regulación basada en el derecho creado en las comunidades de modo consuetudinario. Para ello aluden a los principios quechuas de la reciprocidad, la dualidad y el equilibrio. De este modo se unen, en este proyecto, los tres elementos que han sido seña distintiva de estos grupos sociales. La propiedad comunal, la tradición que sostiene esta propiedad y la reciprocidad como forma de distribución más justa y equilibrada.

En este amplio documento que recoge el avance en la integración de las comunidades en esta gestión comunal de sus recursos se distinguen los tipos de beneficios obtenidos, se clarifican los distintos órganos que participan en la distribución y administración de los mismos, así como se regulan las distintas instancias que gozan de capacidad para percibir los beneficios de un modo aislado. Y una vez, expuestos estos aspectos, recoge el

*en la utilización, administración y conservación de los recursos naturales existentes en sus tierras; y el derecho de consulta y participación en los beneficios que reporten las actividades de aprovechamiento de recursos naturales en sus tierras.” Ver en: **Cuadernos de legislación indígena.** Editados por la Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas. México.*

procedimiento para la distribución de beneficios a las comunidades. Este es un aspecto que hemos considerado central en esta relación entre lo comunal y la reciprocidad distributiva; por lo tanto lo hemos estudiado con más detalle en este trabajo.

A lo largo de estos últimos años se ha ido fraguando un procedimiento para la distribución del beneficio a las distintas comunidades cumpliendo, como hemos visto, estos principios que se encuentran asignados a la forma de vida y cosmovisión andina tradicional. Para el cumplimiento de estos principios se ha formado una Comisión de Asignación de Beneficio y Supervisión que goza de autonomía en el reparto. Por eso está formada por un miembro de cada una de las comunidades pero que no tenga presencia en ninguno de las otras instituciones creadas también para la gestión del Parque, como ha de ser la Asociación en su Asamblea general ni en su junta directiva. Estos miembros son elegidos a través de las distintas asambleas de cada comunidad y tienen como principales funciones la de supervisar la entrada de beneficios a través de la producción y gestión del parque, controlar y llevar a cabo un reparto equitativo, supervisar que esto se hace también en cada una de las comunidades en su regulación interna, así como también fiscalizar las distintas instituciones que reciban beneficios como son las comunidades y la asociación.

En esta fase más compleja de la gestión comunal todo este proceso ha de hacerse por escrito, y dejar constancia de cada uno de los repartos en un libro de actas. Allí se hará constar las distintas resoluciones tomadas sobre prioridades en el reparto de los beneficios, sean monetarios o no. En estas decisiones el orden adoptado por la comisión es discrecional, por lo tanto, se constituye en un órgano, no sólo de reparto sino de poder, ya que el reparto, como queda muy claro en los acuerdos tomados, no es igualitario, sino que es equitativo, es decir, a cada cual según lo que le corresponde en función de criterios adoptados por la comisión.

La gestión y las decisiones de la comisión son revisadas anualmente cuando presentan su informe ante la Asamblea general de la Asociación que es la única institución que establece algún control sobre la comisión.

Un aspecto destacado de esta gestión comunal es la consideración de beneficiarios no a las personas individuales que forman parte de las comunidades, ni incluso a las propias familias, sino que son grupos de producción especializados, como veremos. De esta forma se desplaza la unidad productiva y, por lo tanto, la consideración de sujeto de beneficios, de la familia al grupo productivo especializado, según las directrices marcadas por el

conocimiento experto que asesora todo este proyecto. En concreto los aportes tanto monetarios, como de otra índole que son repartidos recaen en principio en la Asociación, pero afectan también a los llamados Colectivos de Gestión Económica, las AGE y las comunidades.⁴⁹⁶

Importantes son, sin duda, las instituciones sobre las cuales recae esta distribución de la riqueza generada, pero tanto o más resulta el procedimiento empleado para llevar a cabo tal proceso. En este sentido es importante reseñar que ha ido creciendo paulatinamente la idea de una proporcionalidad, frente a una idea más igualitaria que aparecía en las primeras conversaciones sobre la creación del parque.⁴⁹⁷ El nuevo documento elaborado

⁴⁹⁶ Los colectivos de Gestión Económica son aquellos que se ocupan de la producción generando productos que puedan ser considerados como bioculturales. En la fecha de redacción de este trabajo se consideraban como colectivos con esta consideración dos. El colectivo Papa Arariwas, formado por un grupo de agricultores de distintas comunidades que se ocupan de la producción de papa nativa y que se consideran a si mismos como los guardianes de estas semillas. Y, por otro lado, se encuentra el colectivo de Jardines botánicos Kantu, que se dedican principalmente al cultivo y cuidado de plantas medicinales.

Las AGE tienen en este conjunto de instituciones una consideración distinta, en principio gozan de una personalidad jurídica distinta, y tienen una mayor autonomía en el ámbito productivo. No se encuentran ligadas necesariamente a los productos bioculturales; aunque remiten a aspectos que tratan de recuperar elementos que han conformado la tradición andina, como es la comida, o la artesanía y que, en el contexto general del parque, permite una diversificación productiva en un entorno cada vez más globalizado. De una forma más precisa las asociaciones que intervienen en el reparto son la Asociación Sipas Warmi que se encarga del procesamiento de plantas medicinales según la tradición y el conocimiento popular. También la Asociación de gastronomía Qhachun-waqachi que se ocupa de recuperar la cocina más tradicional. Junto a estas se encuentran la asociación "Pachamamanta Sumaq Llank'arig dedicada a la elaboración de artesanía en cerámica y, por último, la asociación de tejidos, Ñaupá Hawai, que se ocupa de la elaboración de tejidos.

⁴⁹⁷ Asistimos en el año 1995 al Seminario sobre Comunidades Campesinas y propiedad de la tierra en la Casa Campesina en el Cuzco. Allí se discutía sobre el futuro económico y social de las comunidades campesinas en dos direcciones. Por un lado era cada vez más numerosa la reclamación por parte de los comuneros no demasiado alejados de la ciudad de Cuzco de individualizar la propiedad y repartir entre sus miembros. La ley del gobierno Fujimori permitía esto en ese momento. Y por otro lado, los comuneros más alejados y con menores perspectivas de

introduce algunos criterios que determinan esta proporcionalidad, como son las necesidades de cada comunidad, las responsabilidades sobre cada una de las iniciativas emprendidas, así como los aportes y esfuerzos llevados a cabo por cada una de las partes integrantes del Parque. Parece claro que en alguno de estos aspectos la proporcionalidad puede ser claramente determinada, no así en otros, otorgando, como hemos comentado ya, a la comisión un papel muy relevante en cuanto a la distribución de los beneficios. La distribución en el interior de las comunidades está a cargo de las distintas Juntas Directivas de las mismas que reparten teniendo en cuenta factores como la participación en las faenas comunales. Se requiere, por tanto, participación activa, puntualidad y diligencia en las faenas comunales establecidas.

Otro factor relevante es el de la necesidad. En este sentido se tienen en cuenta los casos de comuneros que se encuentren enfermos o que no puedan valerse por sí mismos, así como aquellos casos en los cuales se ha producido una pérdida por accidente o muerte, así como también se tienen en cuenta la pérdida del hogar o la cosecha por circunstancias ajenas a los propios comuneros. En estos casos el beneficio de la asociación el Parque de la Papa ayuda a paliar situaciones de extrema pobreza creando un sistema de protección local en el entorno de un mercado claramente globalizado.

De este modo vemos cómo con el impulso y el conocimiento externo varias comunidades han logrado unirse desde un punto de vista productivo y, de este modo, generar beneficios que se redistribuyen siguiendo antiguas prácticas comunales que, en algunos casos ya se habían perdido. Con la práctica diaria en el proyecto se rehabilitan de nuevo. Así, por ejemplo la dirección de los recursos se canaliza, como hemos visto, a través de distintas instituciones como son la Asociación del Parque, la Comisión, las Juntas Directivas de las comunidades para acabar en manos de los distintos comuneros; pero, siguiendo los principios de la reciprocidad andina, forma de intercambio económico que forma parte de la tradición identitaria del lugar, las distintas comunidades devuelven parte del beneficio a la Asociación para que esta pueda continuar con sus procesos productivos. La cantidad y el tipo de bien que se devuelve no se encuentra previamente determinado, sino que es decidido en Asamblea Comunal por cada comunidad, y, varía cada año. Este

creación de redes de influencia comercial proponía la creación de unión entre varias comunidades, lo que ahora es el germen del citado Parque de la Papa. Allí se pedía un reparto igual de en todas las comunidades.

mecanismo de la reciprocidad permite reforzar los vínculos sociales entre los miembros de las distintas comunidades, así como también mantener férreos los puestos de poder que esta organización conlleva siguiendo una interpretación ya clásica en antropología.⁴⁹⁸

Y no todo es repartir, sino que también el acuerdo contempla la necesidad de acumular mediante la creación de fondos que revierten posteriormente en las distintas comunidades creando una nueva dialéctica de desafío local a una coyuntura ya, en mayor o menor medida globalizada. Estos fondos permiten, en algunos casos, la financiación de nuevos proyectos, y en otros, como si de un fondo de garantía se tratase, actúan como un firme seguro ante posibles eventualidades.

El primero de los fondos mencionados ha tomado el nombre de "*Fondo de iniciativas de Afirmación cultural*". Este mecanismo de acumulación con posibilidades de redistribución está destinado a la financiación de proyectos en las distintas comunidades que sean valorados por la Junta Directiva de la Comunidad como sostenibles a medio y largo plazo y que estén enfocados exclusivamente a potenciar los valores considerados identitarios y que coincidan, en gran medida, con la tradición andina dominante.⁴⁹⁹ Algunos de estos proyectos financiados tienen que ver con la artesanía, como los llevados a cabo en la

⁴⁹⁸ El interés de los antropólogos por el procedimiento de intercambio llamado reciprocidad es amplio y se remonta al clásico estudio de Mauss sobre el don. Sin embargo el debate se ha enriquecido en los últimos tiempos con algunas reflexiones que ofrecen perspectivas nuevas sobre el intercambio en condiciones de igualdad. Destacan, a nuestro juicio, los siguientes:

GODELIER, M. (2000): "Acerca de las cosas que se dan, de las cosas que se venden y de las cosas que no hay que vender ni dar, sino que hay que guardar. Una reevaluación crítica del ensayo sobre el Don de Marcel Mauss" en: **Hispania**, Vol. LX/1, 204, CSIC, Madrid.

TERRADAS, I. (2002): "Acerca de un posible malentendido sobre la obligación de reciprocidad." En: **Endoxa**, nº 16. UNED. Madrid.

WEINER, A. (1992): *Inalienable Possessions. The paradox of keeping while giving.*, University of California Press, Berkeley.

⁴⁹⁹ Este aspecto es esencial en cuanto que no hay una línea que señale de un modo preciso qué entendemos por tradición andina. Todo parece indicar que la resolución de este punto pasa por indagar en los mecanismos de poder que selecciona, y determina qué puede ser objeto de la memoria y qué no debe serlo porque participa de los valores coloniales o republicanos. Como después expondremos el inkanismo es un movimiento que ha aumentado significativamente en los últimos años su capacidad para controlar este proceso de construcción de una memoria idealizada que se utiliza como repositorio cultural.

comunidad de Amaru para la realización de bolsos, ropas de abrigo, cinturones, y otros productos, así como también con el llamado turismo vivencial.

El segundo de los fondos llamado "*Fondo de Reinversión para la Sostenibilidad del Parque de la papa*" tiene como objetivo recaudar el cinco por ciento de todos los beneficios obtenidos por las semillas nativas así como por la marca colectiva Papa Marka. Estos recursos se utilizan para el mantenimiento y sostenibilidad del Parque.

Este modo de gestión comunal de los recursos ha posibilitado una respuesta local a procesos de un ámbito claramente global a partir de considerar, no sólo los recursos biológicos como valiosos, sino también, y de un modo muy destacado los culturales. Hay que considerar, si se compara con los procesos de gestión de los bienes comunales expuestos anteriormente en la comarca de Sayago, que hay elementos claramente distintivos entre los dos procesos, entre los que destacamos, el factor étnico, la relación del mismo con la política y el aumento del turismo como principal factor globalizador. Serán, por tanto, estos asuntos los que abordemos a continuación.

8.4 Nuevas identidades: En torno a la etnicidad.

8.4.1 El factor étnico.

La exposición en paralelo de las dos sociedades nos conduce al análisis de la estructuración social también de un modo comparativo. José María Arguedas en la investigación que nos sirve de referencia estudia las influencias y semejanzas entre el "señorito bermillano" y "el español colonizador", así como entre "el vecino comunero" sayagués y "el indio comunero" andino allá por los años 60. Aunque incide claramente en las similitudes, no pasan desapercibidas las diferencias, entre las que destaca por encima de las demás la señalada como el factor étnico que se agrega a otros factores diferenciadores clásicos como el rol o el estatus.

Arguedas se refiere a esta cuestión con estas palabras:

"En Bermillo y en el Perú, señorito que ara pierde su status de tal, se degrada, baja de categoría social. En el Perú se agrega, por supuesto a este factor, el de tipo cultural o racial, como suele aún denominarlo el vulgo: el indio es inferior por naturaleza, por

pertenecer a una raza inferior. En Bermillo el señorito sostiene la misma teoría respecto al vecino, pero no tiene en su auxilio el factor étnico” (Arguedas, pág.308)

La etnicidad no ha sido, ni lo es en estos momentos un marcador neutro en el distrito estudiado de los Andes. Es una categoría fundamental en la comprensión y explicación de los procesos que han configurado la actual estructura social. Del mismo modo que, también por su ausencia, conviene tenerlo en cuenta a la hora de valorar los cambios que se han producido en las comunidades castellanas donde las diferencias han quedado, en gran medida circunscritas a las diferencias de clase, de estatus y de condición laboral. Por tanto, la estructuración de los distintos grupos sociales estudiados, andinos y castellanos, se sostiene sobre distintos pilares. Esta diferencia se manifiesta como un factor importante ha condicionado el proceso de cambio social y cultural en los últimos años.

Durante el periodo colonial y republicano el marcador étnico ha servido para señalar diferencias que han fundamentado la actual desigualdad. Esta ha tenido una fiel repercusión en los distintos términos lingüísticos usados para describir a los distintos grupos en su interacción, (blancos, cholos, mistis, indios, campesinos, indígenas, etc) y ha desempeñado un papel relevante en el modo cómo desde un punto de vista reflexivo se han interpretado, y se ven, las sociedades a sí mismas. La dialéctica creada entre los términos autoreferenciales y aquellos extrareferenciales ha creado, no sólo múltiples confusiones, sino una amplia literatura antropológica al respecto que muestra la permanente actividad que las relaciones de poder han tenido en la zona, que aún mantienen, y que han condicionado de un modo muy significativo los procesos de movilidad social, tan frecuentes en la sociedad peruana andina.

Estos marcadores étnicos se representan de un modo visible a través del lenguaje, de la música, pero también a través de los trajes que portan los danzantes en las fiestas que se extienden por todo el valle sagrado, tal y como aparece en la siguiente foto tomada en la fiesta de la mamacha Carmen de Pisac. En el espacio festivo a través de estos marcadores se perciben las distintas categorías sociales que han dominado durante largo tiempo la vida andina. Así podemos distinguir al indígena o campesino que actúa, al que acompaña, al mestizo que actúa, al mestizo que acompaña, al cuzqueño y al turista. En los últimos años no estaría de más añadir otra categoría nueva; la del antropólogo



(Mestizo con el traje festivo en la fiesta de la mamacha Carmen. Písac.)



(Mestizos tomando en la fiesta de la Mamacha Carmen de Pisac)

De los diversos estudios realizados sobre la etnicidad, el llevado a cabo por Abner Cohen sobre los hausa de Nigeria y el del profesor Gimeno Martín en Chiapas nos permiten un marco teórico muy rico para abordar la actual realidad andina de un modo complejo.⁵⁰⁰

Nos permite, en primer lugar distinguir entre la perspectiva primordialista de la etnicidad, un acercamiento a la misma desde un punto de vista marxista y la visión más actual que podríamos denominar constructivista. Esta primera interpretación de la etnicidad es descriptiva, y recoge desde un punto de vista excesivamente simple la existencia de las diferencias. Vendría a ser, algo así como la explicación del comportamiento de los miembros del grupo diferenciado y los mecanismos particulares de reproducción social. La etnicidad, entendida de este modo, ha servido para la configuración de un pensamiento acerca de lo humano más amplio y, se encuentra, creemos, en el fondo de lo que Lévi-Strauss llama el tercer humanismo. Esta ampliación de la humanidad occidental y su valor positivo no esconde la consideración que, desde esta perspectiva, se mantiene de la cultura y de la tradición como un elemento estático que se produce por inercia. Los fenómenos acelerados de globalización han puesto claramente en cuestión esta perspectiva sobre la etnicidad, han forzado la elaboración de nuevas interpretaciones y han contribuido, con ello, a su importancia creciente.

En el contexto político y académico latinoamericano el estudio de la identidad étnica ha estado presente en las ciencias sociales con un valor predominante. Se han sucedido los estudios, los congresos, encuentros y las jornadas que tratan sobre la identidad nacional, regional y local, sobre su conservación y sobre su posible refuerzo.⁵⁰¹ A pesar de tanto discurso la dificultad y la complejidad del asunto supera a los estudiosos.⁵⁰² Se abren

⁵⁰⁰ COHEN, A. (1969): *Custom and Politics in Urban Africa. A study of Hausa Migrants in a Yoruba Town*. University of California Press, Berkeley.

Ver también: GIMENO, J.: ¿"Etnicidad contra globalización"? Una mirada antropológica. En: PÉREZ GALÁN, B. y DIETZ, G. (2003): *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*. Los libros de la catarata, Madrid.

⁵⁰¹ AGUADO, J. C. y PORTAL, M. A. (1992): *Identidad, ideología y ritual*, México, UAM, Iztapalapa. IRENE, L. (Comp) (1992): *I Seminario sobre la identidad*, I.I. Antropológicas, UNAM, México.

⁵⁰² Ver: GÓMEZ, P. (1998): "Las ilusiones de la identidad. La etnia como pseudoconcepto" en: **Gazeta de Antropología**, nº 14, artículo 12.

En este artículo se cuestiona el poder explicativo del concepto de etnia y se considera por parte del autor como un sustituto del concepto de raza desvirtuado biológicamente. Si bien alguno de los

nuevas vertientes interpretativas que diversifican el problema y no es infrecuente que los investigadores no lleguen a un acuerdo sobre el sentido de los términos usados y sobre los nuevos sentidos de la etnicidad. En cualquier caso, hay que resignarse a abordar un tema de carácter polisémico, que en palabras de la antropóloga mexicana Lorena Pérez:

*"se nos presenta como un concepto que adquiere significados diversos según el grupo, los intereses y el lugar desde donde se enuncia, y con un valor estratégico sujeto a la lucha por dotarlo de contenidos específicos".*⁵⁰³

Pero, a pesar de tales dificultades, hay que añadir aún que al análisis de las distintas identidades se ha accedido desde distintas disciplinas sociales, lo que ha contribuido al aumento de la confusión. Todo lo relacionado con la cuestión indígena ha sido objeto de investigación por antropólogos; en cambio, la reflexión acerca de la cultura y la identidad nacional ha sido tarea generalmente de filósofos, historiadores, psicólogos, literatos, etc. Sin duda este aspecto presenta una importante laguna en el análisis de los procesos de la formación nacional, así como también manifiesta diferencias en cuanto a la metodología, conceptualización y otros aspectos. Esta profunda división de la metodología no ha permitido analizar ambas identidades en sus múltiples relaciones, tanto en su configuración como en sus contradicciones.⁵⁰⁴

Además, cuando se han sistematizado un conjunto de rasgos considerados como la identidad étnica de un grupo, ésta ha sido interpretada como un freno o un obstáculo para la identidad nacional, o se ha definido la cultura nacional como un elemento predominante y dominador frente a las culturas locales. Este discurso tiene que ir más allá de perspectivas clásicas. Superar las nociones primordialistas que han sido desbordadas por

aspectos tratados en el artículo ayudan a limitar los excesos en el uso del término, creemos que no se puede negar la presencia cada vez mayor de mecanismos culturales de identificación con un grupo social determinado y participación en él que es lo que representa en la actualidad la idea de etnia.

⁵⁰³ Ver: PÉREZ, L. " Reflexiones sobre el estudio de la identidad étnica y la identidad nacional" en: ARGUETA, A. y WARMAN, A. (coord) (1991): *Nuevos enfoques para el estudio de las étnias indígenas en México*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, México, pp. 317-330

⁵⁰⁴ Ver: PÉREZ, L. (1991): Opus cit. pág. 318-320.

los procesos de globalización y abordar la diferencia étnica y el autoreconocimiento desde perspectivas procesuales y perspectivistas nos permite abordar aspectos centrales en la estructura social de las zonas estudiadas.

No podemos obviar el pasado colonial en la zona andina, y la extensión del mismo durante el periodo republicano. Los mecanismos de poder han actuado de un modo decisivo sobre la diferencia étnica, de modo que ha sido contemplada, desde presupuestos indigenistas sobre todo, como el resultado de un proceso duradero en el tiempo de imposición por parte de una estructura económica y política dominante. Esta marcada diferencia que acentúa los aspectos culturales oculta las verdaderas razones de la misma que responden a lógicas de explotación económica y marginación social. Esta perspectiva sobre la etnicidad interpreta la tradición y la cultura en relación directa con los sistemas económicos y de poder, de modo que, el interés se desplaza hacia aspectos ya más alejados de la creación y reproducción cultural para adentrarse en aspectos históricos, y relacionales en contextos locales. Sin embargo estos contextos más cercanos se han visto afectados de un modo sustantivo en los últimos decenios por las redes de lo global provocando tensiones que han afectado a la diferencia étnica.

En concreto es relevante analizar la tensión permanente entre las comunidades indígenas y el Estado en los distritos andinos; así como también resulta necesario ofrecer alguna interpretación sobre esta nueva forma de entender la etnicidad mucho más dinámica y con un fuerte contenido semántico. Refleja en muchos casos las novedades que plantea la globalización sobre los grupos humanos en situación de refugio como son la necesidad de autorepresentación, resistencia y apropiación de elementos diferenciadores e identitarios y las posibilidades de negociación que la diferencia les permite. El estudio y análisis de estos nuevos factores que influyen en la etnicidad suponen un reto para la antropología y para los antropólogos al que no deben renunciar.⁵⁰⁵

⁵⁰⁵ "Si en el pasado la antropología cultural se proyectó como un sistema intelectual especializado que tenía como medio de explicación y de constitución teórica el estudio comparado de las culturas primitivas y rurales, en el presente está cada vez más comprometida en el estudio de las sociedades nacionales". ESTEVA, Cl. (1984): *Estado, etnicidad y biculturalismo*. Península, Barcelona, pág.28.

8.4.2 En torno a la etnicidad.

Varios y variados son los motivos que mueven a los individuos y a los grupos humanos a expresar este conjunto de rasgos que llamamos "etnicidad", pero todos convergen en dos: el principio de la diferenciación y el principio de identificación que son fuente de la personalidad individual, así como de la sociabilidad humana. Estos principios mencionados se conforman a través de un continuo histórico, a través de un proceso continuo de referencias del "nosotros cultural" a otros que están integrados en formas étnicas distintas. La etnicidad asumida colectivamente consiste, por tanto, en un largo proceso de transformaciones culturales y de contactos sociales en los que, de algún modo, aparecerán disputando unos grupos frente a otros⁵⁰⁶ por espacios, recursos, fronteras y otros elementos; así como también por la visibilidad y reconocimiento en un contexto ampliamente globalizado. El tradicional receptáculo de pautas de subsistencia, organización sociopolítica y de sistemas de ideas y creencias desde el cual se ha explicado tradicionalmente el comportamiento de los grupos sociales diferenciados pasa a ser una especie de repositorio de la memoria desde el cual se van construyendo prácticas, discursos y representaciones que buscan una redefinición de los entornos locales.

Los cambios producidos en el espacio andino estudiado nos muestran la necesidad de superar una visión exclusivamente primordialista de la etnicidad. Creemos que también en este aspecto la diferencia con las comunidades castellanas es muy notable. En ellas, por diversas circunstancias el repositorio de elementos culturales distintivos se ha ido diluyendo con el tiempo, y queda levemente en la memoria de los más ancianos, pero no desempeña ningún papel como agente de cambio. De ello da muestra el trabajo de José María Arguedas al abordar la realidad sayaguesa, así como la opinión y el discurso de los habitantes del lugar.

"Yo no puedo afirmar que en toda España, pero sí en Sayago, el baile y la música tradicional, así como muchas fiestas han desaparecido como patrimonio popular dominante y aún diría que vigente, constituyen un rezago desplazado de las ocasiones de recreación en que antes el pueblos los interpretaba. Las danzas ceremoniales, excepto la del ramo, han desaparecido". (Arguedas, pág. 292)

⁵⁰⁶ ESTEVA, Cl. Opus cit. pág. 30.

"Todo esto ha quedado silenciado y, aparentemente fenecido en La Muga y el Bermillo. En el transcurso de casi un año no oímos sino la voz cascada del viejo que entonó, a petición nuestra y con entusiasmo renaciente estos versos que no habían sido olvidados en cuarenta años" (pág.296)

Desde esta superación exclusivista de la etnicidad desarrollaremos posteriores análisis en este trabajo. Es la base de nuestra interpretación de los cambios culturales en el mundo andino que hemos estudiado, e importante también en las comunidades zamoranas que hemos visitado. En ambos casos estos grupos sociales no son mayoritarios ni autónomos, sino que dependen de otra unidad social e institucional mayor como es el Estado, desarrollándose un fenómeno importante de tensión cultural provocada por la presencia cercana a la etnia y la necesaria referencia al Estado. Algunos antropólogos que interpretan la etnicidad de un modo conservador son contrarios a analizar positivamente esta tensión, en cambio, para nosotros es el factor clave en cuanto a la formación de los estados latinoamericanos con un fuerte componente indígena. Incluso, el uso de una sola cultura podría significar la pérdida de integración social del individuo con los núcleos o grupos estratégicos de su sociedad.⁵⁰⁷

Esto es claramente perceptible en los estados latinoamericanos que han mantenido una amplia población indígena. Son entendidos como globalidades de soberanía, agrupan realidades culturalmente heterogéneas a pesar de sus formidables tendencias a reunir y a agregar distintas etnias; pero no mantienen los mismos niveles de integración para todos. Este es uno de sus grandes problemas, puesto que toda idea de diversidad cultural es a la larga racionalizada como enemiga de la cohesión interna del Estado, como un elemento que hace del Estado una forma institucionizada muy vulnerable.

El sistema global se orienta hacia el logro de un unicentrismo localizado generalmente en forma de una capital política en la que se concentra todo el poder, así como el prestigio y es regida generalmente por una etnia, convertida en clave social dominante. Esta ha sido una de las características esenciales en la formación de muchos estados latinoamericanos, pero que, en el caso de México y de Perú tiene una larga tradición que se inicia con los

⁵⁰⁷ Ver: ESTEVA FABREGAT, Cl., Opus cit. pág. 109

antiguos imperios, y se encuentra relacionado con el uso que hicieron de la ideología religiosa como elemento de unificación y de expansión.⁵⁰⁸

De este modo, las pequeñas etnias locales quedaron a merced del dominio de la etnia dominante. Otro tanto ocurrió durante el dominio colonial y en el periodo republicano. Una clase social colocó las bases para la formación del Estado, y desde esta atalaya de poder trazó el desarrollo de unas formas culturales que se imponen sobre el resto.

Como respuesta a tal situación, desde los tiempos de la colonia se ha desarrollado una línea de pensamiento sobre estos grupos subordinados, subalternos que acabará cuajando a principios de siglo en "el movimiento indigenista" constituido y dirigido por expertos en la cultura en el más amplio sentido antropológico del término.

Este movimiento ha desempeñado distintos papeles respecto a los pueblos autóctonos, pero, en los últimos años, se percibe una nueva perspectiva y un enfoque distinto que pasa por la reformulación del problema tradicional entre la identidad étnica y la identidad nacional, y para ello, se han desarrollado canales de formación de un fuerte movimiento popular, de ámbito más bien local, que busca, entre otras cosas, la participación política.

"Cada pueblo de indios viene finalmente a ser un rebaño de ovejas cuya guarda y defensa está a cargo de una manada de lobos que viven y se sustentan de su sangre y si en ocasiones que se ofrecen vuelven por ellos y los defienden no es por hazerles bien, sino porque no les quiten otros la presa y la comida, que es eso lo que guardan, velan y defienden."⁵⁰⁹

La complejidad cultural del Perú se simplifica a veces al exponer las tensiones del Estado como si de una lucha se tratase entre los habitantes de la costa y los habitantes de la sierra. Ciertamente el panorama descrito de este modo es en extremo simplificador, pero ha ejercido una poderosa influencia histórica que identifica la sierra con un modelo, no sólo productivo sino de rasgos culturales cercano a lo mítico. Se vincula la cultura andina a la zona geográfica de la sierra, pero, si bien han existido en este espacio geográfico desde hace muchos años distintas culturas, fueron los Incas, como bien se conoce, los que

⁵⁰⁸ Ver el desarrollo del Estado y el Imperio en los Andes Centrales y en Mesoamérica en el estudio de: CONRAD, G. y DEMAREST, A.: (1988): *Religión e imperio*, Alianza, Madrid, pp. 227-275.

⁵⁰⁹ DE LLAMOS, G. (1609). *Relación del Cerro de Potosí*. Lima.

unificaron a todos los pueblos andinos y desarrollaron una ideología y un sistema cultural homogeneizador mitificado.⁵¹⁰

Con la llegada de los españoles y la formación del Imperio Colonial, todos los pueblos andinos respondieron adaptándose de muy distintas maneras a la nueva cultura, algunos conservando los principios fundamentales de su anterior cosmovisión, otros reaccionando violentamente en contra de lo diferente y otros, los menos, transformando sus modos de vida y asimilando los nuevos. Poco a poco, se va formando, en el seno de las comunidades, una resistencia ante la nueva cultura como elemento más destacado de la posición indígena durante el gobierno colonial. Esta resistencia actúa como un fuerte mecanismo que impulsó la identidad unificada por el Imperio Inca, puesto que no hay que buscar un "ellos" para reforzar la identidad del "nosotros". Este oponente se encuentra bien visible y cercano, esta presencia de la otra cultura es un refuerzo para el grupo étnico andino. Esta resistencia, interpretada desde muchos puntos de vista, escondida en distintos elementos es una de las características esenciales de la identidad cultural andina actual.⁵¹¹

Desde la homogeneización llevada a cabo por los Incas, los protagonistas de esta cultura han sido objeto de numerosas acciones, objeto de numerosas controversias, y también han sido medios para conseguir distintos fines; lo fueron para el Inca, para la Metrópoli y para los fundadores del Estado Liberal, así como para los utópicos marxistas que vieron en los campesinos autóctonos el sujeto social revolucionario que buscaban. De modo que han sido objetos de ideas distintas, pero ahora, tal vez, comienzan a ser y sentirse sujetos con capacidad de acción. Esta es una de las características más novedosas que se extrae del siguiente trabajo; los campesinos andinos han tomado conciencia de su grupo como categoría étnica, y este factor está siendo un elemento decisivo en la formación compleja y azarosa del nuevo Estado peruano.⁵¹²

⁵¹⁰ Para obtener una descripción exhaustiva de los mecanismos de homogeneización y de expansión por parte de los Incas en el espacio geográfico andino se puede consultar: CONRAD, G. W. y DEMAREST, A. A. (1984): *Opus cit*, pp. 107-183.

⁵¹¹ Dos son los campos donde se ha manifestado esta resistencia de un modo muy importante, por un lado en la denominada pintura cuzqueña, y por otro en la producción y decoración de los Q'eros. Ver: FLORES, J. "Arte de resistencia en vasos ceremoniales inkas, siglos XVII -XVIII" en: FLORES, J. (1990): *El Cuzco: resistencia y continuidad*, Centro de Estudios Andinos, Cuzco, Perú.

⁵¹² Los estudios de la Ciencia Política se encuentran con problemas de análisis a la hora de clarificar

8.4.3 Estado y grupos étnicos: Momentos de una tensa relación.

Perú, como la gran mayoría de los países del mundo es un país pluriétnico, es decir, un país pluricultural, pero cada uno de los grupos étnicos ha tenido una participación desigual en los procesos nacionales. Parece que hasta hace muy poco tiempo, las etnias agrupadas en los grupos conocidos como los de selva, sierra y costa tenían unas cuotas inmóviles en los procesos de la nación. Insignificante era la participación de las culturas amazónicas; los campesinos andinos, en cambio, de las etnias quechuas y aymaras han participado en los procesos nacionales, a veces como esclavos, otras a través de movimientos violentos contra el proceso estatal, y, en otros casos, como un referente utópico e idealizado; pero hasta hace muy poco tiempo la presencia no se había concretado en una participación real. Finalmente, los herederos de la tradición hispánica, habitantes de la costa han sido los que han encarnado los valores tradicionales y oficiales de la nacionalidad peruana, y han sido también los que han estado en contacto con la modernidad transnacional.⁵¹³ De este modo, la relación entre la cultura elaborada por los criollos y la cultura andina ha sido siempre tensa, y elaborada, a veces, en términos de desprecio y de inferioridad. Para analizar, aunque sea de un modo muy somero, la relación entre los grupos étnicos serranos y el Estado hay que distinguir tres momentos importantes en el proceso.

En primer lugar el amplio periodo de tiempo comprendido desde la instauración del Estado liberal hasta la crisis de la sociedad y el Estado peruano hacia los años 80. Después un segundo momento entre los años 80 y los años 90, y el tercer periodo durante el mandato de Fujimori hasta la última elección de Ollanta Humala.

En este largo periodo, las poblaciones andinas se han sentido alejadas y marginadas en la participación nacional, a pesar de ser un porcentaje muy elevado del conjunto de la población, y tener una gran importancia agrícola, ganadera y extractiva. Tanto es así, que algunos autores hablan de que el 45% de la población peruana remite sus orígenes inmediatos a la comunidad indígena. Esta poca participación es debida al fuerte empuje que desde la clase dominante se ha ejercido hacia los campesinos, pero no sólo por esto,

las causas o los motivos del inesperado triunfo de Fujimori en las elecciones de 1990. Algunos de ellos comienzan ya a hablar de factores étnicos como muy importantes en la elección. También han sido determinantes, entre otros en la elección del candidato Ollanta Humala recientemente.

⁵¹³ Ver: OSSIO, J. (1992): *Los indios del Perú*. Colección Quinto Centenario, Madrid, pág. 248.

sino también desde la propia etnia, desde la propia cultura andina y desde su estructura social, fuertemente endógena que no facilitaba la salida ni el contacto hacia otros lugares comunes o cosmovisiones.⁵¹⁴

La presión del grupo criollo hacia los indígenas o campesinos andinos se puede observar en varios momentos concretos, por ejemplo, se hizo muy presente en la comentada matanza de los periodistas por parte de los comuneros de la comunidad de Uchuraccay. Creyendo que eran terroristas los comuneros arremetieron contra los periodistas y los mataron. Desde la gran mayoría de los entornos nacionales, fuera de la región andina, se les calificó de incivilizados, salvajes, de bárbaros, poco menos que de primitivos, y como comenta Ossio en el estudio citado:

*"aunque la emotividad reinante pueda servir de paliativo, es indudable que detrás de tales calificativos afloraba el secular menosprecio que los sectores urbano-criollos sienten por el indígena peruano".*⁵¹⁵

Esta falta de comunicación entre los sectores criollos y los campesinos andinos ha sido puesta de manifiesto desde hace tiempo, si bien fue entendida, sobre todo, desde la izquierda política peruana de una forma sesgada, según nuestra opinión. Durante el periodo de Velasco Alvarado se interpretó el problema indígena en clave social y económica, menospreciando la parte cultural, identificando estos dos aspectos, lo social y lo cultural, que tantos antropólogos y sociólogos se han ocupado de distinguir.⁵¹⁶

Por tal motivo decidió modificar la denominación de indígena por campesino, y minimizar la cuestión étnica para darle un tono claramente social; pero de este modo, se abordaba parte del problema, pero no todo. La cuestión étnica quedaba arrinconada sin una adecuada valoración de su importancia. Para ciertos sectores de la izquierda, seguir hablando de diferencias culturales o étnicas es ir en contra de ciertas leyes históricas

⁵¹⁴ Ver: OSSIO, J. (1990): "¿Existen las poblaciones indígenas en el Perú?," en: ALCINA FRANCH, J. (1990) (Comp): *Indianismo e indigenismo en América*. Alianza, Madrid, pp. 162-188.

⁵¹⁵ OSSIO, J. (1990): Opus cit, pp. 162-163

⁵¹⁶ Ver: ALEXANDER, J. C. 1992): *Las teorías sociológicas desde la 2ª guerra mundial. Análisis multidimensional*. Gedisa, Barcelona.

También: KAHN, J. S. (1990): *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Anagrama, Barcelona.

evolucionistas, así como del principal motor de todas las sociedades, a saber, la lucha de clases. Por tal motivo, había que convertir a los indígenas en una clase social.⁵¹⁷

Tanto, bajo el término "indígena", como bajo la denominación de "campesino" se percibe una discriminación que se retrotrae al periodo de la conquista, aunque con la República adquiere unos renovados bríos, como lo demuestra el decreto de Bolívar del 8 de Abril de 1824 en el que se abolió la propiedad comunal, eje básico para la supervivencia de las comunidades, ampliándose de este modo la extensión del latifundio. Además para las poblaciones indígenas del Perú, la igualdad ante la ley ha significado, durante mucho tiempo, ir a prisión por seguir fielmente sus costumbres como se pone de manifiesto en el comentado caso de los varones que son encarcelados por unirse en matrimonio de la forma tradicional, o matrimonio de prueba andino denominado "servinacuy".⁵¹⁸ Del mismo modo han sido objeto de prohibiciones y de severas críticas algunos productores, comerciantes y consumidores de hoja de coca debido, en gran medida, a una legislación ambigua que no se encargaba de distinguir claramente entre el uso tradicional de la hoja de coca, de la cocaína y el narcotráfico, tal y como se pone de manifiesto en el Decreto Ley nº 22095 del día 2 de Marzo de 1978 en el que se puede leer lo siguiente:

*" El gobierno revolucionario, considerando que la producción ilícita de drogas, su consumo, y la masticación de la hoja de coca constituyen un grave problema social que es necesario superar dictándose medidas eficaces dentro de un plan integral de acción ha dado el Decreto Ley siguiente..."*⁵¹⁹

⁵¹⁷ "No debe pensarse que negamos la existencia de una connotación peyorativa detrás de los términos indígena o indio, pues esta existe, efectivamente, y reposa en una discriminación cultural y racial heredada del periodo colonial. Sin embargo la búsqueda de la homogeneidad, implícita muchas veces en la invocación por la igualdad que condujo a la erradicación de los términos mencionados no ha eliminado las barreras y tendencias discriminatorias que encerraban" en: OSSIO, J. (1990): Opus cit, pág. 164.

⁵¹⁸ Ver: OSSIO, J. (1990): Opus cit. pág. 165.

También: ORTIZ, A. (1993): *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Pontificia U. Católica del Perú, Lima, pp. 155-162.

⁵¹⁹ Citado en su totalidad y comentado con más extensión en OSSIO, J. (1990): Opus cit. pp. 165-166.

De este modo se percibe la falta de interés por el valor social y cultural del cultivo y del consumo de la hoja de coca entre los campesinos andinos y de su importancia en su mundo simbólico y en su mundo mágico. Aspectos que tienen que ser considerados en el momento de pensar en un Estado pluricultural donde se respeten las minorías y donde todos los grupos regionales contribuyan a la identidad nacional.⁵²⁰

Estos aspectos no son más que breves ejemplos de una lista interminable de casos donde se tienden a penalizar las diferencias con la intención de desarrollar una tendencia homogeneizadora en la consolidación de la ideología nacional, patrimonio común de la elite criolla dominante. El movimiento que ha intentado la inserción de lo indígena en el Estado nacional ha sido el movimiento indigenista, de fuerte raigambre en otros países como México, o Bolivia, pero que en Perú, a pesar de su relevancia creciente, ha optado por impulsar novedades siguiendo la estrategia del "paso a paso". Este modo de actuar ha sido acusado en determinadas ocasiones de un paternalismo utópico que no ha ofrecido soluciones significativas para los grupos indígenas que conforman mayoritariamente el mapa de la pobreza.⁵²¹

Por parte del Estado se intentó el acercamiento a través de la Reforma Agraria de 1969 que introdujo un fenómeno inédito en la historia republicana, puesto que trató de aproximar el Estado Nacional al ámbito rural andino. Algunos autores consideran su fracaso debido a la falta de una verdadera comprensión de lo andino.⁵²²

Ante la constante presión por parte de la sociedad dominante, las comunidades andinas han generado una visión mesiánica del mundo,⁵²³ que ha empujado en determinadas ocasiones a la confrontación violenta, pero que se encuentra fuertemente arraigada en el

⁵²⁰ Son muy numerosos los estudios y las investigaciones por parte de antropólogos que se refieren a los usos tradicionales y sociales del cultivo de la hoja de coca.

Ver: SÁNCHEZ, J. (1984): "La coca en las relaciones inter-ecológicas" en: **Revista del Museo e Instituto de Arqueología**, Cuzco, Perú, pp. 261-269.

MURRA, J. (1991): "Consideraciones históricas acerca del cultivo de la hoja de coca a inicios de la Colonia" en: **Revista del Museo e Instituto de Arqueología**, Cuzco, Perú, 1991, pp. 105-121.

⁵²¹ Ver: MARZAL, M. (1993): *Historia de la antropología indigenista*. México y Perú. Anthropos, Barcelona, pp. 377-417.

⁵²² Son numerosos los antropólogos que defienden esta postura ante el fracaso de la reforma agraria. Ver: OSSIO, J. (1990): Opus cit, pp. 162-187.

⁵²³ Ver: OSSIO, J. (1973): *Ideología mesiánica del nuevo mundo*. I. Prado Pastor, Lima.

pensamiento de los habitantes del lugar. Se manifiesta en el uso del quechua en los mítines y en las asambleas, uso de la música andina en la ocupación de tierras, la interpretación mesiánica de cada uno de los líderes que encabezan los movimientos de protesta, etc. De tal modo que nos han quedado expresiones en el folclore andino de dos polos opuestos que son irreconciliables, y que ponen de manifiesto lo que es y lo que será en un futuro.⁵²⁴ Otro elemento destacado, en este sentido mesiánico que las sociedades andinas han adquirido, es la conservación dentro del espacio cultural de muchas comunidades del mito del Inkari.⁵²⁵

Este mesianismo profundo de la sociedad andina, con nuevos bríos ha sido asimilado por dos movimientos político-sociales andinos que forman parte ya, para bien o para mal de la realidad andina. Nos referimos, por un lado a la Asociación Evangélica de Israel del Nuevo Pacto Universal, y por otro, y con otros fines Sendero Luminoso. Las diferencias son claras, la primera organización es pacífica y se ha mostrado conciliadora con los aparatos institucionales del Estado; en cambio, Sendero Luminoso ha usado la violencia con una intensidad hasta entonces desconocida. El objetivo final es la destrucción del Estado, su lenguaje es político y su base social muy heterogénea, pero también compuesta por campesinos indígenas.⁵²⁶ Pero, cuando el Estado se encontraba al borde del colapso, cuando se comenzaba a hablar de la "libanización del Perú", cuando la crisis del Estado

⁵²⁴ A pesar de ser muy numerosas estas categorías binarias que caracterizan la cultura andina destacan las categorías de "Llacuaz" y de "Huari", que significa foráneo y local respectivamente, así como también "Hanan" y de "Hurin" que tienen la connotación de legítimo e ilegítimo. Ver: DUVILS, P. (1973): "Huari y Llacuaz", en: **Revista del Museo Nacional**, Tomo 39, Lima.

⁵²⁵ Las distintas versiones del mito, así como también los diversos sentidos y significaciones en la línea del mesianismo se pueden analizar en los siguientes estudios:

MARZAL, M. (1995): "El mito en el mundo andino ayer y hoy" en: **Anthropologica**, Pontificia U. Católica del Perú, Lima, pp. 7-23.

MINAURO, J. (1991): "Una nueva interpretación de la leyenda del Inkari", en: **Boletín de Lima**, pp. 15-16, nº 78.

MULLER, H. M. (1984): "Mito del Inkari- Qollari", en: **Alpachis Phuturinga**, nº 23, pp. 125-143.

ORTIZ R, A. (1973): *De adaneva a Inkari: una visión indígena del Perú*, Retablo de Papel, Lima.

⁵²⁶ Sobre este periodo tan doloroso de la historia del Perú ver:

MANRIQUE, N. (2004): "Violencia en el Perú: El caso de Sendero Luminoso." en: MARQUINA, A. (2004): *El ayer y el hoy. Lecturas de antropología política*. UNED, Madrid, pp. 349-371.

era más profunda, surge el fenómeno político de Fujimori que contribuye a la emergencia de una conciencia étnica que en las comunidades de los distritos estudiados no hizo más que crecer año a año. Vamos a exponer, de un modo somero, cómo se ha producido esta crisis del Estado tradicional peruano, cerrado para los grupos étnicos no criollos, y cómo a partir de este momento las posibilidades para estos grupos son más reales.

8.4.4 Crisis del Estado y acción política.

El proceso de ascensión y surgimiento del fenómeno Fujimori fue, para todo el Perú sorprendente, si bien muchos de los elementos que resultaron determinantes en la elección final ya se encontraban latentes bajo formas leves y sutiles de resistencia ante poderes económicos y políticos tradicionales.

En primer lugar la economía peruana, como cualquier economía en periodo de crisis tiende a informalizarse, con la diferencia de que la cantidad de economía fuera de los cauces del control del estado en el Perú supera lo tolerable. De este modo surge todo un contingente de población que recela de la clase política que no es capaz de afrontar su situación. Como otro factor aparece la formación de organizaciones populares de carácter urbano-gremial que tienden a dinamizarse en un enfrentamiento con el Estado.

El tercer aspecto importante es la afirmación de una cultura urbana andinizada que, al no tener solución para su situación, emigran a la ciudad de Lima u otras grandes urbes para encontrar trabajo. Se crea una simbología que tiende a identificar los blancos con los ricos y también los pobres con los indios o cualquier otra minoría.

Como otro nuevo factor social emergente es la actuación violenta de un grupo guerrillero llamado "Sendero Luminoso que crea, no sólo una violencia política sino también una cierta violencia social que afecta a las zonas de puna alta en las zonas andinas.

Estos cuatro nuevos agentes sociales condicionan de gran manera la vida política peruana. La situación de violencia política por la aparición de los grupos guerrilleros, convierten a los partidos políticos en instituciones que no representan los intereses de los electores, pierden legitimidad y, por tanto, se crean peligrosos vacíos de representación y de liderazgo. Fue tomando cuerpo en la población civil una sensación de rechazo al estamento político.

Así el ingeniero Fujimori fue visto por sus electores como un representante de una clase desprotegida y como uno de sus iguales. Todos los nuevos actores sociales trataron de ser incorporados al discurso político, pero esta acción no tuvo éxito. La democracia, tal y como fue explicada por los políticos, estaba en suspenso y no era entendida por las clases marginadas del Perú, que no hay que olvidar que son la gran mayoría. Incluso se ha llegado a decir que la democracia en este momento no servía ni siquiera para establecer las reglas del juego.⁵²⁷

De todo esto se puede concluir que los partidos políticos fracasaron en el intento de introducir los nuevos actores dentro de la vida social, y, además esto expresaba el agotamiento del tipo de política que se había practicado hasta entonces. Esto da lugar a una situación de bloqueo entre las tendencias sociales y los actores políticos oficiales.⁵²⁸ El fracaso de la antigua legitimidad, y el nacimiento de una legitimidad nueva se percibe ya en las elecciones municipales de 1989, donde se amplía el voto de los independientes. De este modo, se fue creando un escenario artificial donde los discursos políticos tenían poca referencia con las expectativas o los intereses inmediatos del electorado. Los resultados de las elecciones municipales aparecen cambiados en el escenario político, con el triunfo en Lima de un personaje independiente Ricardo Belmont.

La conclusión de todo esto no fue asumida por los partidos políticos y siguieron insistiendo en los líderes conocidos; así la campaña para las elecciones de 1990 se prepara de modo clásico con divergencias de programa y dialécticas entre los líderes clásicos reduciendo la recepción que tales debates tenían entre las clases sociales. Continúan como líderes fundamentales por parte del FREDEMO Mario Vargas Llosa, y Castro como representante del APRA. Pero al tiempo que esto sucedía se inició una campaña y un movimiento posterior del electorado en los barrios marginales, en las zonas rurales y en las comunidades⁵²⁹ a favor de un candidato no blanco de segunda generación japonés, pero

⁵²⁷ Ver: BUENO, E. " El fenómeno Fujimori y la crisis política en el Perú", en: **América Latina hoy**, pág. 29.

⁵²⁸ BALLON, E. y otros. (1987): *Democratización y Modernización del Estado: El Caso Peruano*, FLACSO, México, pág. 117.

⁵²⁹ Han sido muy frecuentes las imágenes del Ingeniero Fujimori con los ropajes andinos visitando las comunidades andinas, que nunca, o en contadas ocasiones habían sido visitadas por los líderes políticos.

ello era una tendencia muy débil que fue, poco a poco, creciendo e interesando a la clase empresarial y medios de comunicación del país.⁵³⁰

El nuevo candidato inició una formación llamada Cambio 90. La formación de este partido tuvo como líneas fundamentales, por un lado, comprometer a pequeños industriales informales, y también a representantes de las Iglesias Evangélicas. Con métodos precarios, con poco dinero, y con gran espíritu de trabajo fue consiguiendo subir la popularidad de Fujimori y su calado dentro del electorado, sobre todo marginal, de la ciudad de Lima y de los sectores agrícolas.

Muy llamativa, por lo que tiene de inserción rápida en entornos fuertemente localizados, fue un programa de televisión titulado "*Concertando*" que tuvo una gran cobertura dentro de los ambientes rurales-andinos del Perú, y que convirtió al futuro Presidente en un personaje conocido.

Además se preocupó de relacionarse directamente con los informales, y con los vendedores ambulantes de la ciudad de Lima, y de otras grandes ciudades como el Cuzco y que encontraron en él un apoyo de igual a igual. Su diferencia racial fue tomada de modo positivo y reivindicativo por todas aquellas minorías marginadas.

Propuso una estructura de partido político diferente al resto de los partidos clásicos que continuaron con sus luchas dialécticas y que cada vez se separaron más de los intereses del electorado. En aquel momento no se relacionó a Fujimori con un candidato clásico político, se le consideró un candidato distinto y alejado de las reglas tradicionales y poco queridas de la política.

Se le consideró, por parte del electorado, a Fujimori como un trabajador más, y eso conectó muy bien. El aumento de preferencias del electorado respecto a Fujimori fue espectacular en la ciudad de Lima. En el porcentaje se notó un aumento considerable: En la primera semana contaba Fujimori 2.8%, en la segunda, un 6.1%, y sucesivamente un 10.1%, 18%, para terminar con un 26.2 %.

Pero ganó las elecciones FREDEMO, el partido liderado por Vargas Llosa, en la primera vuelta, pero por un margen muy estrecho. En la segunda vuelta las críticas no demasiado éticas a Fujimori por parte de la jerarquía católica, y por parte de otros sectores por su origen racial polarizaron la vida política, y colocaron a la izquierda peruana a favor de

⁵³⁰Ver: BUENO, E. Opus cit, pp. 32-33.

Fujimori quien se alzó en 1990 claramente con el voto de la mayoría de los peruanos. De este modo se inició una nueva época de dimensiones inesperadas.

8.4.5 Cultura y acción política. El movimiento indigenista.

Con esta nueva situación política, con el desprecio a los partidos políticos y con un representante de las minorías en el poder los campesinos andinos pudieron tener una relación mucho mayor en el Proyecto Nacional, tal y como se puso de manifiesto en las elecciones de 1994 donde las poblaciones andinas refuerzaron el poder de Fujimori otorgándole un porcentaje mayor del 64%

La presencia de Fujimori en el poder supuso, cuando menos, un respiro al proyecto integracionista de los anteriores modelos de Estado Nacional, pero también llevó consigo algunas modificaciones en cuanto a la situación anterior, sobre todo en lo que se refiere a la propiedad de la tierra y a la propiedad del agua. Hubo una tendencia desestabilizadora hacia la privatización de las tierras comunales que promulgo la tendencia a que, al menos, cada uno de los comuneros tuviera su título de propiedad, probablemente no con el intento de destruir el sistema tradicional comunitario en los Andes, sino con la intención de convertir a los comuneros en propietarios y poder ser, por tanto, receptores de créditos para mejorar con ello la productividad de sus tierras. A diferencia de lo que hemos visto en México donde los grupos indígenas, fuertemente politizados, se enfrentaron con el Estado Nacional y lo consideraron un obstáculo para su desarrollo; en el Perú, el enfrentamiento ideológico con el Estado en este periodo no fue tal, puesto que el Estado se encontraba claramente desideologizado.

El verdadero problema lo encuentran con la apertura económica y la globalización. El movimiento social indígena peruano, en aquel momento se orientó más hacia la cooperativa o hacia el trabajo en unidades regionales con fines comerciales, y no tanto hacia la politización. Esta derivación política se observará también en periodos posteriores. A pesar de esto hay algunos antropólogos que siguen pensando en la constitución de una nacionalidad autónoma para esta región surandina, con el quechua como el idioma regional, y el castellano como idioma nacional. En este sentido han sido desarrolladas algunas experiencias de educación bilbilingüe, bajo la supervisión de antropólogos

catalanes expertos en biculturalidad, aunque parece que estas experiencias han dejado de ser consideradas un buen modelo.⁵³¹

Hemos visto la evolución que en el tema del lenguaje y la educación han seguido las poblaciones indígenas y el papel del Estado en estos cambios. Pero éstos no son los únicos aspectos en los que las comunidades cambian, ni son los únicos en los que el Estado participa. Son cada vez más frecuentes las salidas de los indígenas que contactan con el mundo mestizo en los mercados y las plantaciones, o bien en la llegada masiva de religiosos protestantes y evangélicos, o en la implantación de políticas militares que exigen el reclutamiento obligatorio, o las campañas políticas para pedir el voto de los indígenas. Junto a todos estos cambios siempre ha habido en el Estado la voluntad de propiciar el cambio de tales pobladores de la nación, y es esta voluntad la que ha originado la aparición de la política indigenista, en constantes debates por parte de políticos, de antropólogos y de sociólogos.

El propósito de las políticas nacionales respecto al indio había sido hasta los años 40, como hemos comentado, la integración y asimilación dentro del Estado nacional, y para ello se usaban medidas coercitivas que incitaban al abandono de los símbolos distintivos.

A partir de los años 40 se crean los Institutos Nacionales de Indigenismo, y aunque se renuncie a la asimilación coercitiva e integral, se sigue persiguiendo la integración, pero al menos se reconoce la especificidad étnica.⁵³²

Desde finales de los años 60 el indigenismo comienza a ser criticado por los propios antropólogos mexicanos,⁵³³ cuyos planteamientos toman forma en la conocida Declaración de Barbados donde se propone un indigenismo de autogestión. Con esta fórmula se pretende otorgar a los propios pueblos la responsabilidad de su desarrollo. Es precisamente en este contexto cuando surge la noción de "etnodesarrollo", muy comentada en círculos antropológicos.⁵³⁴

⁵³¹ MARZAL, M. (1991): *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Anthropos, Barcelona, pp. 500-502.

⁵³² Ver: ALCINA FRANCH, J. (1992): "Introducción" en: *Indianismo e indigenismo en América*. Alianza, Madrid, pp. 11-17.

⁵³³ Algunos de los más destacados son Aguirre Beltrán, Guillermo Bonfill, Margarita Nolasco, Angel Palerm, Arturo Warman, etc. Ver algunos comentarios sobre sus doctrinas en: MARZAL, M. (1991): *Opus cit*, pp. 482-498.

⁵³⁴ La aculturación dirigida ha sido interpretada por estos antropólogos radicales como "el caballo

Este indigenismo pretende una reformulación del Estado Nacional que debiera convertirse en multinacional, puesto que tiene el convencimiento de que las comunidades indígenas poseen una perspectiva histórica que fundamenta la legitimidad a poseer su individualidad al margen de la cultura nacional. De la reunión de Barbados nos ha quedado el análisis de la responsabilidad del Estado, de los misioneros, que son duramente criticados, y también de los antropólogos. De esta declaración se pueden extraer algunas de las ideas del nuevo indigenismo en relación al Estado, aunque no se detienen en algo que es sumamente importante, y que pasa por concretar cómo se pueden llevar a cabo tales ideas.⁵³⁵

Este documento es uno de los más avanzados en cuanto a la denuncia, pero no explica cuál es la propuesta del estatus de las sociedades indígenas dentro de la sociedad nacional. También ha traído esta reunión a colación la figura del antropólogo en los procesos de cambio, no sólo desde la academia, sino sobre todo desde la gestión municipal y distrital. Esta línea será la triunfante, de modo que a las reuniones siguientes, junto a los expertos, y tecnócratas asistirán también dirigentes indígenas de todo el continente.⁵³⁶

De todas estas ideas nuevas surge el desarrollo de grupos indígenas que se confirman como movimientos sociales, o bien que se introducen en la política. A partir de los años 70 la cuestión étnica pasa a ser un fuerte elemento ideológico para la formación de grupos políticos.⁵³⁷

de Troya" que se introdujo en las comunidades indígenas. Ver en: COLOMBRES, A. (1997): *Hacia la autogestión indígena*. Ediciones del Sol, Quito, pág. 34.

⁵³⁵ "El Estado debe garantizar a todas las poblaciones indígenas el derecho de ser y permanecer ellos mismos y desarrollando su propia cultura por el hecho de tener de constituir entidades étnicas específicas.....pues las sociedades indígenas tienen derechos anteriores a toda sociedad nacional y reconocer el derecho de las entidades indígenas a organizarse y regirse según su propia especificidad cultural." En: COLOMBRES, A. (1975): *Por la liberación indígena: documentos y testimonios*. El Sol, Buenos Aires, pp. 22-24.

⁵³⁶ COLOMBRES, A. (1975): Opus cit, pp. 27-31.

⁵³⁷ "De los movimientos sociales de las últimas dos décadas, el que más me ha sorprendido, y seguramente me seguirá sorprendiendo, es el protagonizado por los pueblos indígenas. El asombro se debe a que, cuando se anunciaba su desaparición por arte de la magia de la modernización o la industrialización, los indígenas comenzaron a manifestarse desde su propia pertenencia étnica...los grupos indígenas han adoptado nuevas estrategias de lucha, ensayando nuevas formas de

Lo más significativo de este nuevo aspecto es que "el indio" se presenta como un hombre político en el planteamiento de sus problemas, es decir, que en los últimos años los indígenas se han convertido y quieren ser, por tanto, los sujetos y los protagonistas de su propio destino. Aunque no sólo de su destino, pues también lo quieren ser del país, como se ve en la importancia que comienzan a tener los votos indígenas en las campañas electorales, los casos más importante ha sido el caso de Fujimori y Ollanta Humala en Perú; pero también lo fue en la elección entre Salinas de Gortari y Cárdenas en el 1988 en México. De modo que esta irrupción del movimiento indígena en el terreno electoral no es más que la consecuencia lógica de la evolución del indígena hacia un ser social multifacético, que libra batallas en varios frentes en los que reclama no sólo sus demandas básicas, sino seguir existiendo como grupo con identidad propia; y que además plantea problemas nuevos a los científicos sociales, como son el análisis de la constitución del indígena como actor social, y también de la formación de su cultura política.

Para concluir este apartado nos gustaría esbozar algunas de las razones que han ayudado al surgimiento de este nuevo movimiento político. En primer lugar, la ausencia casi total de concesiones a los indígenas en los programas políticos ha sido factor determinante de que aparecieran nuevas organizaciones que se definen bajo lo étnico, como son: El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, o la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, etc.⁵³⁸ Junto a esta hay, sin duda, otros elementos externos a la comunidad como es la articulación necesaria entre los modos de producción tradicionales y los modos

organización, pero sobre todo, experimentando una mayor participación política." En: SARMIENTO SILVA, S. "Movimientos indígenas y participación política" en: WARMAN, A. y ARGUETA, A. (Coord) (1991): *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. CIIH, Porrua, México, pág. 387.

⁵³⁸ *"En el debate actual sobre la reforma política, todos los partidos y grupos políticos interesados han expuesto sus plataformas; hasta donde la información difundida permite conocer, ninguno hizo mención de la cuestión indígena, y mucho menos estableció con claridad su posición al respecto. Curiosa y sintomática ceguera ante la situación y los problemas de, por lo menos, el 15% de la población del país."* En: VALENCIA, E. (1978): "Los pueblos indios: viejos problemas, nuevas demandas en México" en: VALENCIA, E. (1978): *Campesinado e Indigenismo en América Latina*, Celats, Lima, pág. 120.

modernos de producción capitalista, y también una importante coyuntura internacional como comenta Bonfill.⁵³⁹

No se pueden olvidar, para explicar esta transformación hacia la política de los grupos indígenas los factores internos a la propia dinámica de las comunidades. En primer lugar en estos factores endógenos se encuentran, como hemos tratado de poner de manifiesto en la parte etnográfica, las identidades primordiales o sentimientos primordiales, como los denomina Geertz. Estas identidades se mantienen tercamente, incluso se revitalizan y cobran más fuerza día a día. También, en segundo lugar, hay que mencionar la creación de unos grupos de elite indígena, potencialmente dirigente, que sabe bien integrarse en la cultura nacional, que son bilingües y que defienden con terquedad la cultura de su grupo étnico.⁵⁴⁰

Ante tal perspectiva de futuro el gran objetivo es la unidad de toda la población india, para lo cual se plantean algunas estrategias distintas como son, por ejemplo, la organización política interna de los diferentes grupos étnicos, un método de trabajo que permita la movilización indígena a partir de los análisis de la situación de dominación y la conservación de la cultura como elemento aglutinador, como ideología revitalizadora del grupo. De estas nuevas ideas se extrae un cambio en la interpretación de la realidad indígena. Ya no se analiza partiendo de la necesidad de la modernización, que estaba en el fondo de toda política integracionista, sino que se analiza teniendo en cuenta la teoría de la dependencia. Hay que organizar a las culturas indígenas para que sepan librarse de la dominación e imponer sus propias condiciones. Algo parecido a una "autogestión", pero entendida, por algunos, de un modo moderado.⁵⁴¹

⁵³⁹ BONFILL, G. (1987): *México profundo. Una Civilización negada*. SEP, México, pp. 139 y ss.

⁵⁴⁰ "en todo caso, esta nueva elite tiene el potencial para contribuir efectivamente a la lucha por las reivindicaciones étnicas. Una de sus capacidades radica en el mayor conocimiento de la sociedad dominante, y en la posibilidad de establecer canales horizontales de comunicación con otras comunidades indígenas." en: BONFILL, G. (1987): Opus cit. pág. 144.

⁵⁴¹ Sobre los distintos modos de entender esta "autogestión", ver: MARZAL, M. (1991): Opus cit. pp. 498-503.

Y desde una postura más radical: DÍAZ, H. "Cuestión étnica-nacional y autonomía" en: WARMAN, A. (1991): Opus cit. pp. 193-231.

8.4.6 El factor diferencial en Sayago.

Como acertadamente había visto ya Arguedas en su trabajo un elemento clave distintivo entre las dos sociedades ha sido el factor étnico. No ha existido en Sayago aunque sí ha actuado, y de forma decisiva según la interpretación del antropólogo peruano, la diferenciación social y de clases hasta ser descrita como "singularísima" en el caso de Bermillo.

A pesar de esto ha habido tradicionalmente un factor diferencial, distintivo que afecta a todos los habitantes de esta comarca de Sayago y en la que se ven incluidos los habitantes de Bermillo y de otras localidades cercanas. Este factor diferencial ha quedado presente en obras literarias y memorias y ha configurado un estereotipo que aún resuena en la memoria de los pobladores del lugar y al cual achacan presentes olvidos y atrasos respecto a otros lugares. Este estereotipo se ha formado tomando en cuenta como referencia fundamental dos rasgos:

El primero de ellos hace alusión a un carácter rústico y tosco respecto a otros habitantes que habían adoptado hábitos más modernos. Unido a este rasgo se encuentra una caracterización del hombre sayagués como alguien que, por su aislamiento, no ha estado al tanto de las cuestiones modernas o modernizantes y, que, por ello, ha sido tratado como ignorante.

Este rasgo aparece con relativa frecuencia en las obras del siglo de oro español, tal es el caso de la mención de expone Cervantes en su obra "la ilustre fregona" cuando al referirse a una sus mesoneras de Toledo dice que era "zahanera como villana de Sayago". O más conocidas son las referencias que el propio Cervantes hace en el Quijote, cuando pone en boca de su escudero las siguientes palabras:

*"No se apure V. m. conmigo, pues sabe que no he vivido en la corte ni estudiado en Salamanca, para saber si atado o quito alguna letra a mis vocablos. Si v. m. valgame Dios, no hay para que obligar al sayagues que hable como el toledano, y toledanos puede haber que no las corten en el aire en esto de hablar polido"*⁵⁴²

⁵⁴² CERVANTES, M. (2005): *Don Quijote de la Mancha*. Cátedra, Madrid, Parte II, Capítulo XIX, pág. 512.

Tal vez, la alusión más conocida y de la que los habitantes de Sayago menos orgullosos se encuentran es la que aparece en la obra universal del escritor español cuando su escudero Sancho al referirse a su amada ve que se ha transformado en una mujer inesperada en la que se han transformado alguno de sus rasgos:

"De hermosa, dice, se ha transformado en fea, de ángel a diablo, de llena de olores aromatizados en pestilente, de bien hablada en rústica, de reposada en brincadora, de mujer llena de luz en moza de tinieblas, es decir, que se ha transformado de Dulcinea del Toboso a villana de Sayago" ⁵⁴³

En esta alusión de Cervantes se recogen todos estos adjetivos que han conformado el estereotipo de un grupo social atrasado por aislado, y carente de modernidad por ignorante, así como apegado a un modo de vida inamovible. Algunos de estos rasgos pueden encontrarse entre líneas en el estudio de Arguedas sobre Sayago, ya que se había transmitido de forma indirecta en los escritos que el antropólogo peruano lee sobre la comarca y que molestan a los actuales pobladores.

"Arguedas cuando llegó a Bermillo tenía una idea muy equivocada de lo que eramos. Vino pensando que todos eramos aquí unos pobres e ignorantes, como si viviéramos en la Edad Media. Pero no era verdad. Mi madre, por ejemplo era la maestra del pueblo y tenía su casa llena de libros, muchos de ellos que ni el propio Arguedas conocía. Había estudiado en Madrid, y tenía libros de Ortega y Gasset y sabía perfectamente cosas sobre el Perú, sobre sus montañas, ríos y sobre su gente. En cambio Arguedas no sabía muchas cosas sobre España cuando vino". (Bermillo de Sayago, J. Paula)

El otro rasgo constitutivo del estereotipo se refiere a su condición de hombres valientes en lucha y con un fuerte espíritu de resistencia ante el enemigo invasor. Este carácter lo simbolizan en la figura del caudillo Viriato, que actúa como figura simbólica incluso en la actualidad como estímulo del necesario espíritu de lucha y de identidad necesaria para afrontar el desarrollo del futuro. Esta figura documentada históricamente ya por Estrabón

⁵⁴³ CERVANTES, M. (2005): Opus cit. Parte II, Capítulo XXIII, pág. 567.

ha estado disputada entre portugueses y sayagueses. Los habitantes de Torrefrades, en las cercanías de Bermillo han reclamado con cierto éxito la existencia en el centro de la localidad de la casa del caudillo Viriato y la han reconstruido con ayuda de los poderes públicos, en concreto con el apoyo y patrocinio del Ayuntamiento de Bermillo y los fondos del grupo de acción local Aderisa.



(Casa de Viriato restaurada en Torrefrades, Bermillo de Sayago).

La casa, como se puede contemplar en la fotografía ha sido reconstruida usando las mismas piedras de las que constaba antes, pero se han añadido algunos restos de piezas romanas que, o bien se encontraron en las ruinas, o han sido encontradas en otros lugares de la localidad con la intención de darle al edificio reconstruido un cierto aire temático. Así aparecen en ella estelas romanas, algunas piedras labradas, discos solares de procedencia romana, así como aras y otros elementos que forman parte del añadido al emblemático lugar. El ayuntamiento de Bermillo ha impulsado este proyecto dentro de otro más amplio dedicado a la recuperación de la arquitectura tradicional de la comarca

con la intención de rescatar algún aspecto significativo de la historia olvidada, casi mítica que pueda servir de reclamo turístico, y de referencia identitaria y de orgullo local.

Esta recuperación del héroe sayagués ha impregnado alguna de las costumbres de la comarca como la conocida "romería de los pendones en honor de la Virgen del Castillo" que ha pasado a ser conocida como la "romería de los Viriatos", en alusión a este momento de esplendor histórico. Este cambio de nombre y alguno de los elementos modernos que aparecen en la fiesta que posteriormente analizamos más detenidamente no gusta a todo el mundo. Los más molestos son los ancianos, guardianes de la tradición, uno de ellos nos comentó:

"Ha cambiado todo. Hasta el nombre de la romería. Era la fiesta de todo Sayago, desde Bermillo iba toda la gente, a la ermita de Gracia y a la ermita del Castillo con un sentido religioso de devoción a la patrona de todo Sayago. Ahora son más importantes los pendones que la Virgen. Sólo los viejos quieren llevarla, los pocos jóvenes que quedan sólo quieren los pendones, que ahora llaman viriatos. No sé a que ton y a que son vienen ahora con los viriatos, si toda la vida han sido los pendones, la romería de los pendones"
(Fariza de Sayago, M. Poza.)



(Romería de los pendones. Nuestra señora del Castillo. 2000)

Esta figura simbólica ha traspasado las fronteras sayaguesas y ha sido también un referente para todos los zamoranos, tal y como se pone de manifiesto en la presencia de una escultura de bronce en una de las principales plazas de la capital desde principios de siglo. La escultura labrada en bronce se asienta sobre un enorme bloque de granito extraído del pueblo del que, se dice, el pastor sayagués es originario, el pueblo de Torrefrades. Desde el año 1904 la escultura, obra de Eduardo Barrón, ha dominado la antigua plaza de la hierba, posteriormente de Cánovas y del Hospital hasta la última denominación de la misma en alusión al héroe sayagués, llamada plaza de Viriato. Es probablemente fruto del azar, pero no deja de ser significativa la presencia en la misma plaza de Viriato del nuevo Archivo provincial, aunando en un mismo espacio la memoria y la simbología del lugar.



(Escultura de Viriato. Plaza de Viriato, Zamora)

8.5 Nuevas visibilidades: El impacto de elementos exógenos:

8.5.1 La cultura y el turismo en Pisac: En busca de lo auténtico.

En el periodo de tiempo comprendido entre los estudios de Arguedas, la etnografía de Castillo Ardiles y nuestra investigación los cambios se han sucedido de un modo continuado aunque con distintos ritmos y con resultados también diversos. Es innegable que las sociedades internamente han generado fuerzas que han impulsado la transformación, pero más significativas nos parecen aquellas que han causado un fuerte impacto y que están fuertemente influidas por aspectos externos.

El elemento más decisivo, desde nuestro punto de vista para comprender los procesos de cambio social y cultural acaecidos en la localidad de Pisac y su distrito en el periodo citado es la creciente afluencia del turismo. Una gran parte de la población ha asumido que el extranjero, el visitante es la fuente principal de recursos que permite la supervivencia y que repercute directamente en la mejora de la calidad de vida y contribuye a la reproducción social. La generación de riqueza que produce es mayor que las tradicionales fuentes productivas, sobre todo en un contexto dominado en muchas comunidades por la extrema pobreza.⁵⁴⁴ Por tal motivo es importante el cuidado, la gestión y el mantenimiento del recurso en el tiempo. Estas tareas forman parte del debate cotidiano en la localidad desde hace ya algún tiempo según nos comentan algunos informantes. Nos hubiera gustado trabajar de un modo más intensivo este tema, pero al menos pudimos percibir en nuestra estancia cómo el debate sobre el turismo tenía una presencia muy destacada, no sólo entre los dirigentes de la localidad de Pisac, sino entre los dirigentes de las distintas comunidades campesinas que intentan, de un modo u otro, tomar parte de esta riqueza. Los distintos espacios institucionalizados, y otros muchos más informales han conformado un discurso local sobre el uso y gestión del recurso turístico. Pisac se ha transformado en los últimos treinta años de un modo muy significativo, como también lo han hecho las comunidades castellanas estudiadas por Arguedas, pero han tomado direcciones distintas, influidas por factores distintos. La localidad andina se ha vuelto especialmente sensible y

⁵⁴⁴ Según la encuesta nacional de hogares, ENAHO, en el Tercer Trimestre del 2001, el 73% de la población de Cuzco se encuentran en situación de pobreza. Esta medición se realiza en función de la determinación de la pobreza como necesidades básicas insatisfechas. Es significativamente mayor en las zonas rurales que en las zonas urbanas, y también aumenta en las zonas altoandinas.

dependiente de cualquier acontecimiento que suponga una reducción en la afluencia de turistas, pero al mismo tiempo esta nueva forma de vida ha generado unas interesantes dinámicas culturales que han llamado la atención, no tanto de economistas sino sobre todo de antropólogos. Estas nuevas formas de uso e interpretación de la cultura forman parte de la tensión producida por los fenómenos de la globalización que tienen en el desplazamiento masivo de poblaciones en busca de nuevas experiencias una de sus expresiones más visibles. En la conformación de espacio y tiempos comunes de sociabilidad se percibe la confrontación entre fuerzas locales y globales que influyen sobre la cultura y provocan fenómenos "glocales".

"La mayor parte de los que vienen son gringos. Turistas que vienen a ver nuestros pueblos, antes teníamos miedo porque venían para llevarse algo nuestro. Ahora estamos contentos, nos dejan la plata. Hay a quien no le gusta, a mi me gusta. Me gusta que compren en nuestras tiendas y que se lleven nuestra artesanía. Les gusta todo lo que tenemos los trajes, las ruinas inkas, y nuestros bailes. Yo estoy orgullosa de mi tierra, y me gusta bailar en la Mamacha Carmen y que bailen mis hijos como bailaban los inkas."
(Pisac, W. Quispe)

La llegada de turistas a Pisac está relacionada directamente con la situación que esta localidad tiene en el circuito del llamado Valle sagrado de los Incas, y con el tránsito que supone hacia las ruinas de Machu-pichu, la principal atracción turística del país. Tal y como expone Zabala en un magnífico trabajo, aunque ya un tanto antiguo, fue el gobierno peruano, y los distintos dirigentes del Departamento y del Distrito los que impulsaron los primeros proyectos dirigidos a atraer turistas a la zona.⁵⁴⁵ Los primeros contactos fueron muy superficiales. Pisac no era más que un complemento del gran circuito que suponía la visita a la ciudad de Cuzco, a sus riquezas patrimoniales y al llamado valle sagrado de los Incas. Hasta entonces muchos habitantes de la localidad habían emigrado definitivamente o temporalmente al Cuzco o a la capital.

⁵⁴⁵ ZABALA, G. (1982): *Mito y realidad del turismo en Cuzco*. Centro de Estudios Bartolomé de las Casas, Cuzco, Perú.

"Antes no había oportunidades aquí, la economía era muy pobre, trabajábamos la tierra y teníamos algo de ganado, los jóvenes tenían que emigrar si querían una vida mejor. Casi todos los mayores de cuarenta años de Pisac han vivido algún tiempo en Lima. Luego llegó el turismo y la situación cambió muy rápido. Ahora todo el mundo quiere vivir de los turistas, y no podrá ser. Venían cada vez más turistas y compraban artesanías, y cada vez más vendían y más hacían. Y venían de otros lugares y vendían artesanías de fuera como si fueran de aquí. Por eso regresamos aquí con nuestra familia. En los últimos treinta años han cambiado muchas cosas, pero no ha sido fácil. Sobre todo cuando desaparecieron los turistas por miedo. Muchos piseños no recuerdan eso, pero yo sí, y nos puede volver a pasar, por eso hay que asegurarse bien, y cuidar bien al turista, saber lo que quiere y darle lo que quiere sin pelear entre nosotros" (Pisac, W. Quispe)

El elemento detonante del cambio en el turismo en la localidad de Pisac fue, sin duda, la apertura de su mercado dominical. Pisac era el centro rector del Distrito y un lugar relevante en todo el Departamento para el intercambio, tanto de víveres como de semillas. Los habitantes de las comunidades vecinas intercambiaban sus productos, sobre todo de carácter agrícola los domingos, y además celebraban la misa dominical con la presencia en un lugar destacado de los "varayoc" de las distintas comunidades campesinas que rodean a la comunidad.

Este mercado fue descubierto por los primeros turistas a principios de los años 80 y fue considerado como uno de los acontecimientos más significativos de la cultura andina. El descubrimiento de este mercado y lo que ha supuesto para la localidad introduce un factor enormemente importante de cambio, no sólo ya desde el punto de vista de los recursos productivos, sino también desde el punto de vista cultural; pues, los visitantes han identificado tradicionalmente este lugar como un lugar dotado de "autenticidad", a pesar de la composición tan heterogénea del mismo. Son numerosos los elementos que intervienen en este acontecimiento y que hace que sea muy valorado por los turistas ávidos de una percepción cercana del "otro". En primer lugar la localidad se encuentra configurada bajo una construcción del espacio colonial, con su plaza y espacio abierto al modo castellano, y las casas coloniales que rodean esta plaza, pero el entorno es un espacio poderosamente andino, al que contribuye sobremanera, a modo de escenario, las ruinas precoloniales del Intiwatana, en la ladera de un cerro a varios kilómetros del centro

de la localidad. Los turistas, por tanto, se adentran en un territorio fuertemente antropomorfizado, y a través del cual se siente el contacto y el encuentro cultural que supuso la colonización española. Además este espacio está habitado en los días de mercado tanto por la población de Pisac, claramente mestiza con los campesinos de etnia quechua con los que comparten durante este día un espacio sobre el que habitualmente no coinciden.

Junto a estos elementos hay otros que actúan también como poderosos imanes de esta mirada cautivadora para el turista como son los productos andinos, los distintos tubérculos, pero, sobre todo, destaca el interés que muestran los visitantes por el intercambio de las hojas de coca que forman grandes montones en distintos lugares de la plaza. El uso de la lengua castellana mezclada con la lengua quechua, el colorido que ofrecen sobre todo las vestimentas indígenas y la celebración dominical con las figuras de los alcaldes indígenas han hecho de este momento un referente turístico imprescindible a juicio de cualquier operador y, al mismo tiempo, le han otorgado al mercado un nuevo carácter. Ha ido evolucionando para irse acercando lo más posible hacia esta imagen inquirida de autenticidad que se busca desde fuera y que además se intenta mantener a través de las fotografías del mismo, del escenario y de sus personajes. Y esto mismo se ha convertido también en un elemento que posee un valor económico en sí mismo, y con el cual se puede y se debe negociar.⁵⁴⁶

De este modo, el mercado de Pisac se convirtió en el principal referente turístico y aumentaron, por tanto, los puestos de artesanías y de productos locales. En 1976 se amplió también el mercado a los jueves, y más tarde se hizo lo mismo a los martes. En la actualidad hay que decir que todos los días de la semana hay puestos de venta en la plaza de la localidad y en el centro histórico, y sus alrededores se han convertido, cuando menos en los meses de ausencia de lluvia, en un gran mercado "auténtico" al aire libre.

⁵⁴⁶ En referencia a las fotografías hemos observado como se han transformado las distintas negociaciones no ya, sobre los productos que se venden o los recuerdos que se portan, sino sobre las imágenes. Lo que comenzó siendo una petición desigual y silenciosa de una pequeña cantidad por la fotografía obtenida se ha convertido en algunos casos en un oficio, en un trabajo donde se estipula de antemano el precio a pagar por una fotografía obtenida con algún miembro de la comunidad vestido, eso sí, con el típico traje comunero. Y, una vez institucionalizada la lógica comercial, también hemos observado casos de intrusismo, de suplantación de identidades étnicas con la intención de participar del negocio, así como los conflictos derivados de este hecho.

Al comienzo el recurso del turismo fue visto casi como si de un bien comunal se tratara, del que participaban sobre todo la localidad mestiza a través de sus habitantes. Los campesinos de las comunidades se han mantenido al margen. Durante nuestro trabajo de campo pudimos constatar cómo en algunas comunidades cercanas a la localidad de Pisac comenzaba a recibir de un modo muy esporádico algún visitante y cómo comenzaba un fecundo debate interno no sólo en el interior de las comunidades sobre la gestión de este recurso y sus consecuencias, sino también entre las propias comunidades y el centro rector de Pisac.



Mercado en la plaza de Pisac.

"Hace unos pocos años que hemos empezado a trabajar con turistas pero vienen muy poco solo 1 o 2 veces al año y en general no vienen en nuestras casas. Cada vez que recibimos visitantes estamos muy alegres y con mi familia hacemos todo para que se sientan cómodos. Me gusta enseñarle mi trabajo con la agricultura y las alpacas y también nuestros tejidos. Aquí en esta zona no hay trabajo, solo cultivar los campos pero

queremos enviar nuestros hijos a la escuela para que puedan hacer un trabajo que les gusta y por eso necesitamos trabajar.”(Pacchanta, L. Mamani)

“Al inicio hemos visto el turismo como una solución a las dificultades económicas pero cuando empezamos a recibir gente en nuestras casas lo más interesante ha sido poder hablar y intercambiar con ellos. Siempre aprendemos algo nuevo y también podemos enseñar de lo que sabemos hacer. Para nuestros hijos también estamos felices porque pueden hablar con personas profesionales que tienen trabajos interesantes y así les enseña mucho. Siempre nos interesa saber cómo puede ser en otro país, sabemos más cosas sobre el mundo. También nos ayudo para hablar en público, ahora sabemos presentarnos y nos dio más confianza. Los extranjeros están interesados en cosas que hacemos aquí, en nuestro trabajo, nuestros tejidos, idioma y cocina.”

(Amaru, A. Segundina)

Por lo tanto la acción colectiva que se produce en Pisac en torno al mercado provoca en el visitante algo más que una mera experiencia de intercambio o de compra, se trata de “una experiencia total”, que permite interpretar este nuevo recurso turístico con algunas de las claves expuestas en lo que se popularizado con éxito como “economía de la experiencia”.

Esta percepción total funde durante un tiempo determinado y en un espacio delimitado relaciones de los piseños entre sí, pero no sólo, sino que también de ellos con los campesinos indígenas de las comunidades circundantes, de los piseños con los turistas, de estos con los campesinos indígenas, de los vendedores de artesanías con los agentes turísticos, de los indígenas con los agentes, y de los agentes, a su vez con los turistas, y así algunas interacciones más.

Esta experiencia que supera lo meramente local, para abarcar aspectos claramente globales se encuentra cargada de expectativas, que, de una u otra manera, han de ser satisfechas en este “mercado holista”, y si no es así, entonces surgen de un modo latente o de forma explícita los conflictos. Al analizar el mercado de Pisac la referencia a Marcel Mauss y su idea de un hecho social total es cercana. Entre los múltiples significados otorgados por el antropólogo francés a los hechos sociales estaba la consideración de que todas las sociedades, simples o complejas, tradicionales o modernas, uniformes o híbridas,

presentan un cierto estilo, un modo de llevar a cabo las acciones colectivas en el espacio y en el tiempo y que este estilo de vida o formas de pensar, como lo ha definido también Mary Douglas se imprime en cada uno de los elementos, dándole un carácter especial.⁵⁴⁷ En nuestro caso lo que más interesa de esta analogía explicativa es la posibilidad que ofrece, no tanto para hablar de este hecho total, sino para explicar e interpretar desde él, pues son acciones privilegiadas para acceder, desde ellas al conjunto de las instancias sociales que la integran, y entre ellas la cultura tradicional desempeña un papel central.⁵⁴⁸ En un entorno en el que se busca la autenticidad como valor económico los cambios se encuentran regulados y sólo son aceptables aquellos que mantienen o mejoran la autenticidad buscada. Asistimos de forma frecuente en el mercado a quejas por parte de turistas cuando observaban que no todos los vendedores llevaban trajes típicos, o que quienes los portaban, tanto mestizos como indígenas, pedían regularmente dinero por ser fotografiados. En este momento la autenticidad queda en entredicho y la experiencia total se resiente en el turista. Así como también se produce una tensión entre realidad y representación en los propios piseños.

"Los gringos vienen buscando algo que ya no está. Aquí se han construido hoteles, se han arreglado casas, hay calles nuevas, y mucha gente viste ya con la ropa de Cuzco, y se van disgustados porque este lugar ha cambiado mucho y no es como lo imaginan. Por eso siempre decimos que toda la artesanía está hecha aquí aunque venga del Brasil. Además dicen que el mercado ha dejado de ser auténtico y demasiado comercial Un guía cuzqueño me comentó que los turistas van a dejar de venir si la gente no se viste tradicional "(Pisac, G. Gallego)

⁵⁴⁷ Ver: MAUSS, M. (2009): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores, Madrid. Pág.30 y ss.

También sobre el mismo tema: DOUGLAS, M. (1998): *Estilos de pensar*. Gedisa, Barcelona.

EIBL, K. (2009): *Kultur als Zwischenwelt*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

⁵⁴⁸ Ver: GIOBELINA, F. "Estudio preliminar: El don del ensayo" en MAUSS, M. (2009): Opus cit, pp. 7-61.

A través de las palabras de Gavino se percibe la lucha interna entre la realidad influida claramente por la modernidad globalizada y los elementos que hacen a Pisac atractivo para los turistas y que conforman lo que hemos llamado la experiencia total. De modo que la ciudad, el entorno, el mercado trasciende en ella sus concretas funcionalidades y cobran una nueva dimensión desde el punto de vista del turista que ve en él un escenario del pasado, de algo periférico, distinto, exótico en el que se mueven unos personajes que han de ser los verdaderos, los auténticos.

De esta forma las expectativas experienciales de los visitantes han ido conformando un discurso sobre el lugar y sus habitantes que claramente han trascendido la acción colectiva del mercado de Pisac o de su patrimonio arqueológico y provoca entre sus habitantes una importante tensión sobre la identidad que asume algunos rasgos de lo que Stuart Hall llama "el espectáculo del otro".⁵⁴⁹

Este proceso que fusiona economía con memoria y con cultura ha despertado una fuerte necesidad de autorepresentación que cuestiona permanentemente la identidad local y que abre nuevas perspectivas a la relación étnica entre indígenas, cholos y mestizos impulsada por el valor de la experiencia de lo auténtico.⁵⁵⁰ Esta representación colectiva tiende a unificar en algunos espacios y prácticas muy concretas con un importante valor simbólico lo indígena y lo mestizo que actúan y participan juntos bajo una categoría de pertenencia

⁵⁴⁹ "The concept of representation has come to occupy a new and important place in the study of culture. Representation is an essential part of the process by which meaning is produced and exchanged between members of a culture to other people" en: HALL, S. (1997): *Representation*. The Open University, London, pág.15.

⁵⁵⁰ "Las experiencias son una cuarta ofrenda económica, tan distintas de los servicios como estos lo son de los bienes. Pero hasta la fecha ha permaneció en gran medida ignorada. Cuando un individuo compra un servicio, lo que adquiere es un conjunto de actividades intangibles que se llevan a cabo para él; pero cuando compra una experiencia paga para disfrutar de una serie de sucesos memorables montados por una compañía igual que en una obra teatral con el fin de involucrarlo personalmente" en: PINE, J. y GILMORE, J. (1998): *Welcome to the experience economy*. Harvard Business Review, Vol.76, ISSUE 4, pág. 19.

Ver también sobre este asunto: PINE, J. y GILMORE, J. (2002): *La economía de la experiencia: el trabajo es teatro y cada empresa es un escenario*. Granica, Barcelona.

que remite a un pasado idealizado andino como es "lo inka"⁵⁵¹. Esta idea aparece con fuerza a partir de los años 90 en el Cuzco y conforma un importante movimiento ideológico formado en su gran mayoría por especialistas en la cultura que la consideran como algo más que un mero indicador y conformador de identidades, sino que la conciben como un recurso generador de valor así como un importante mecanismo de resistencia ante rápidos movimientos del mundo globalizado.



(Mercado dominical en Pisac.)

⁵⁵¹ Escribimos el término "inka" para referirnos al conjunto de valores que hacen referencia al pasado y que se usan en el presente convertido en una ideología que se propaga desde distintos poderes públicos, así como desde algunos centros universitarios y a través de hombres de la cultura.

8.5.2 Cultura y turismo en Sayago. De la esperanza a la dura realidad.

Como en las comarcas andinas el cambio más acelerado de los últimos años se debe a las iniciativas y planes de desarrollo exógenos que se han gestado en lugares muy alejados del entorno local. Cabría señalar, por tanto, como el hecho más destacado y de mayor impacto en la zona la creación de una política agraria dirigida desde fuera de las fronteras nacionales, y diseñada por expertos europeos, que conocemos comúnmente con el nombre de "PAC". Esta política agraria común ha provocado cambios dirigidos cuyo objetivo ha sido la reorientación productiva de las zonas desprotegidas, casi todas ellas zonas rurales con la clara intención de mejorar su nivel de vida. Estas medidas se han extendido y han afectado a otros ámbitos, no sólo al productivo en lugares que hemos llamado de refugio donde los aspectos económicos, sociales y culturales aún mostraban un grado muy significativo de incrustación.

Lo más llamativo para nuestro trabajo comparativo es la visión más amplia que sobre el desarrollo rural presenta esta nueva política europea. Se impulsa una transformación cuya base no se encuentra únicamente en la producción agraria en los entornos rurales, sino que se proponen modelos de transformación más generales englobados bajo la denominación más general de "desarrollo rural". Es en este contexto en el que hay que entender y valorar la situación que Bermillo y otras localidades de Sayago presentan respecto al turismo, tan fundamental en Pisac y las localidades y comunidades del distrito. Bajo la consideración de especial zona desprotegida Sayago ha formado parte de estos planes de desarrollo desde el principio de su implantación. La relación con el turismo se debe enmarcar claramente en este contexto. Las poblaciones de la comarca no cuentan con una tradición turística. No así las localidades de Pisac que hemos analizado anteriormente. Allí el descubrimiento del complejo Machu-Pichu colocó a la localidad en la senda del flujo constante de viajeros, aventureros después y turistas de masas en la actualidad. A partir de entonces se han recuperado y mejorado muchos de los restos que habían quedado de las culturas prehispánicas y han conformado un extenso catálogo de patrimonio material, al que le han añadido otro conjunto significativo de patrimonio inmaterial que aumenta día a día de valor.

Nada de esto hay en Sayago, y todo lo que se ha creado, bien sean expectativas como realidades se ha hecho a través de estos impulsos exógenos. El primer proyecto es el

conocido como Leader I, al que le sigue el Leader II. Son proyectos que durante el decenio que va desde el año 1991 hasta el 1999 han promovido el desarrollo rural partiendo de la propia iniciativa local, que en el caso que nos ocupa ha sido más bien escasa. La idea central de estos dos programas ha sido la de una diversificación productiva para romper el círculo creado entre producción agrícola, envejecimiento, despoblación y pobreza.

A estos programas europeos le han acompañado otros de ámbito nacional, regional y local. El más poderoso ha partido del Ministerio de Agricultura y es el denominado: "Programa Operativo de Desarrollo y Diversificación económica de las zonas rurales"

Para ello han contado con la creación de grupos de acción local que entre otros objetivos como el de valorización del patrimonio rural y local, el fomento de pequeñas empresas, de actividades artesanas y servicios, o la revalorización del potencial agrario y forestal, también se han ocupado de las inversiones turísticas, tanto en el llamado turismo rural como en el agroturismo.

Esta actividad despertó en aquellas personas que tuvieron acceso a la información grandes expectativas, sobre todo en aquellas personas, sobre todo mujeres que pertenecían a una generación madura que no quiso en su momento abandonar la localidad, mientras muchos de sus vecinos se marchaban. Pero cualquier iniciativa en este sentido supone superar importantes trabas, y poco a poco, estas expectativas se han ido rebajando.

"Esto que viene de Europa la gente no sabe lo que es. Algunos hablan de que es sólo para los ganaderos pero hablas con ellos y no saben nada. Y el que ha oído hablar de esto no sabe como funciona. Yo creo que si son unos dineros para todos deberían de informar bien qué hacer con esto. Porque como no sabes qué es, pues no vas y preguntas."

(Bermillo de Sayago, A. Ramos)

"Yo me acuerdo muy bien. Nos dieron una charla, vinon de Zamora y aunque estuvieron mucho rato yo no entendí muy bien. Ahora será lo de siempre pensé. Cuando hay algo de dinero siempre viene uno de encargao que es un concejal o el alcalde y ya se sabe, en estas cosas todos son iguales, ellos se lo guisan y ellos se lo comen. Al final siempre benefician a los mismos, los afines al alcalde chupan del bote, los demás ni nos enteramos" (Bermillo de Sayago, A. Ramos)

"Aquí lo único que podemos vender es naturaleza, silencio y aire puro el tiempo que nos dejen, porque ya nos están amenazando con el cementerio nuclear. Cuando viene alguien no le podemos mandar a ningún sitio a que le den información, tiene que ser el dueño de la casa el que lo aconseje. Aquí está todo por hacer, pero también tenemos derecho a vender lo nuestro. Mucha gente pasa a ver Los Arribes pero no tienen ni idea de lo que hay en el Sayago interior. Yo creo que lo que nos pasa es que pensamos que lo de los demás es mejor que lo nuestro y no es así, hay que saber venderse mejor".(Bermillo de Sayago, A. Ramos)

Los habitantes son conscientes de que al lado de algunos aspectos que pueden potenciar el turismo, se encuentran también otros que lo dificultan enormemente. Junto a un medio ambiente bien conservado y la declaración del mismo como parque natural, aparece la falta de iniciativa, el miedo a emprender negocios, la falta de confianza, la falta de información y de publicidad sobre los distintos lugares de interés. Aspectos todos ellos de difícil superación. Junto a elementos positivos como el importante patrimonio cultural inmaterial, y la idea de autenticidad que aún conservan, se encuentran factores como la pérdida de esta cultura tradicional, de la escasez y envejecimiento de la población o la escasez de servicios y la falta de infraestructuras.

"Los turistas que vienen aquí sin saber qué es esto se sorprenden. Se encuentran con una zona que es muy auténtica. Aún puedes ver en algunos pueblos a gente que va con sus carros con bueyes, o que llevan paja en los burros. Es una zona muy poco turística y que tiene por eso un encanto especial. Y luego la gente, que es muy maja, y muy abierta, mucho más que en otros sitios."(Bermillo de Sayago, J. de Paula)

Pero la realidad es que hay un cierto turismo estacional relacionado con las poblaciones de los arribes, pero no en la zona del interior como Bermillo y las localidades cercanas. No se han generado actividades complementarias que empujen a los visitantes de un modo especial a una visita utilizando el patrimonio inmaterial. Aún así ha crecido en los últimos años el número de establecimientos rurales que ofrecen alojamiento en la comarca, pero aún consideran que se debe de mejorar mucho.

"No se pueden hacer mejoras en el turismo aquí en Bermillo o en otros sitios, porque no se ha hecho nada, por eso se debe de hacer todo. Aunque los de aquí estemos convencidos y pongamos de nuestra parte, no todo depende de nosotras. No está del todo en nuestras manos que la gente venga a visitarnos. También las administraciones públicas tienen que poner de su parte, y les interesan otros sitios y no el nuestro. Y así no podemos enseñar todo lo bueno y sano que tenemos y que comemos" (A. Ramos)

Por tanto la relación entre turismo, cultura y desarrollo ha sido en los últimos años completamente diferente en un lugar y en otro. Aún siendo partícipes de culturas auténticas, sin demasiada contaminación han utilizado este recurso de un modo distinto.⁵⁵² El proceso de desarrollo en el distrito de Pisac gracias al turismo cree rápidamente cada año provocando con ello dinámicas de cambio y tensiones respecto a la autorepresentación de la comunidad muy fuertes como hemos visto. Esta necesidad de enseñar y de mostrar la cultura está empujando a un mayor cuidado de la misma, así como a una fecunda recreación de ciertas memorias colectivas. La cultura por tanto se mantiene fecunda, fértil y adquiere un enorme valor como recurso. En cambio en la comarca de Sayago no hay posibilidad de representación, no ha lugar a la dramatización a la que hemos aludido como "el espectáculo del otro", y la cultura como memoria depositada a lo largo de la sucesión de muchas formas de vida similares se desvanece, y pierde fuerza en una comparación con la tradición andina. Incluso, en este último caso, la cultura no sólo se sirve y se usa como un potente recurso, sino que también se convierte en ideología.

8.5.3 La cultura, la ideología y el poder: El inkanismo.

La ciudad de Cuzco acoge en estos momentos a un gran número de campesinos que han emigrado de sus comunidades y buscan adaptarse a una nueva vida, así como también acoge a los que no han dejado sus comunidades pero que viajan cada día con sus

⁵⁵² Ver sobre la relación entre el turismo, la cultura y el desarrollo: ESPINA, A. (2008): *Turismo, cultura y desarrollo*. Diputación de Salamanca e Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Salamanca.

productos, agrícolas o artesanos, para vender en los distintos mercados de la ciudad. Junto a esta fuerte presencia indígena se puede observar también un fuerte movimiento de revitalización de los considerados como principios culturales andinos que estos indígenas representan para reforzar el carácter diferencial de la región. Respecto a esto el profesor Flores Ochoa ha escrito lo siguiente:

"Conviene recordar que el cuzqueño, como cualquier otro individuo, es partícipe de una cultura, de un modo de vida, con patrones, cultos, regulaciones y mitos. Como cualquier sociedad, el Cuzco tiene sus mitos, que son importantes porque nos señalan modos de comportamientos, valores y maneras de actuar y vivir en sociedad. Uno de esos mitos es lo Inka. Tenemos una larga tradición, es una ciudad que pesa, que no deja de tener su fuerza y se nos ha comunicado ese conjunto de elementos, de pensamientos referentes a lo Inka. No me refiero al Inca tal y cual, sino a lo Inka como idea, como principio, como existencia, como razón de referencia en el tiempo."⁵⁵³

Lo "inka" como idea, como principio, como existencia y como razón de referencia en el tiempo, tanto hacia el pasado como hacia el futuro conforma un marco ideológico que impregna discursos políticos, prácticas intelectuales así como celebraciones festivas. Este marco ideológico que emana de la localidad cuzqueña se extiende hacia las distintas poblaciones rurales afectando de un modo muy directo a los lugares estudiados en el distrito de Pisac y alrededores. Este marco ideológico se ha construido desde los años noventa de un modo específico conformando un movimiento muy amplio que llamamos "inkanismo".

Este discurso autorepresentativo, como muchos otros discursos indigenistas, reproduce una tradición de la que habla Flores Ochoa, conformada en mayor medida por un pasado indígena desvinculado de cualquier elemento colonial fruto del mestizaje.

En este sentido conviene remarcar la diferencia significativa entre "el neoindigenismo" de Arguedas que asume como principios básicos el mestizaje y el cambio como realidades irrenunciables y "el inkanismo" que desdeña, como veremos de estos dos principios. Creemos que este marco ideológico nace entre intelectuales y expertos en ciencias sociales que, de un modo u otro, han tenido contacto con la Universidad de San Antonio

⁵⁵³ FLORES, J. (1990): *Resistencia y continuidad*. Centro de Estudios Andinos, Cuzco, pág. 10.

Abad del Cuzco. Algunos de ellos han sido impulsores y consultores por parte de autoridades locales en la revitalización de ceremonias y fiestas andinas, como tendremos oportunidad de ver en la ceremonia del Pachamama raymi de Calca o también en el Inti raymi de Pisac⁵⁵⁴. Otros han desempeñado directamente la acción política y han trasladado las ideas de este movimiento político-cultural a la cotidianidad de la acción política. La importancia de estos actores sociales ha sido puesta en cuestión por el principal ideólogo del movimiento Jorge Flores Ochoa quien comenta al respecto:

*“Resulta ingenuo pretender que este movimiento ideológico sea obra de alcaldes deseosos de figuración y respaldo popular, de campañas comerciales de empresas cerveceras o el deseo de atraer turistas. No falta quienes atribuyan a ciertos antropólogos la creación, robustecimiento y multiplicación de los raymis. Los alcaldes se suman a movimientos que ya no pueden controlar, los propician y los encabezan porque, como políticos, por muy locales que sean reconocen que existen corrientes a las que es mejor seguir”.*⁵⁵⁵

A través de estas palabras se observa cómo la interpretación fundamental de esta ideología creciente tiene que ver con un movimiento que se encuentra alejado de cualquier personalismo. En nuestras conversaciones con el profesor Flores hemos discutido ampliamente sobre este particular; es cierto que el movimiento y sobre todo la aceptación del mismo tiene mucho de popular bien es cierto que influido, según nuestro criterio, por aspectos externos, por elementos exógenos que han exigido una negociación en muchos ámbitos sociales y culturales como la economía o la política y esto ha tenido unas consecuencias importantes desde el punto de vista identitario. Pero también es cierto que los impulsos iniciales para muchos festivales y celebraciones parten de las municipalidades y que cuentan con la influencia para los mismos de los intelectuales cuzqueños.

⁵⁵⁴ Ver: PÉREZ, B.: “Escenificando tradiciones incas” en: PÉREZ, B. y DIETZ, G. (2003): *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*. La catarata, Madrid, pp. 143-165.

⁵⁵⁵ FLORES, J. (2000): “En el principio fue el Inka: el ciclo del Inti Raymi cuzqueño” en: MILLONES, L. y otros. (1990): *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnología e historia del Cuzco y Apurímac*. National Museum of Ethnology.

Después de este impulso hacia la "reinención de la tradición" el marco ideológico de la autenticidad es amplificado por los agentes que, de un modo u otro, se encuentran relacionados con el turismo, bien sean agencias, servicios públicos, guías o medios de comunicación para ser luego reapropiado por una gran parte de los participantes locales en tales actos o celebraciones. De este modo se produce un importante efecto sobre los elementos culturales a través de la intersección de estos tres elementos, por un lado, los incanistas con su revisión del pasado indígena, por otros los verdaderos protagonistas que no actores de estos actos y en tercer lugar "la representación" que de todo ello se ofrece y a la que acuden masivamente turistas de todo el mundo para asistir al gran "espectáculo del otro".

El inkalismo, lejos de utilizar en su marco ideológico una imagen real de la situación andina donde lo auténtico represente a la sociedad en Pisac fuertemente cambiante y con tendencia modernizadora y mestiza, junto a unas comunidades andinas con lazos cada vez más fuertes con el turismo y con el sistema de mercado caracterizan la cultura indígena con otros rasgos bien distintos.

En principio ofrecen una imagen de estas sociedades como si fueran homogéneas e inmutables en el tiempo. No ha ejercido entre los promotores de este movimiento ejemplo los análisis del antropólogo Arguedas al poner de manifiesto la naturaleza cambiante del orden social y cultural andino. Más bien remiten a visiones más funcionalistas que desafían la realidad y que minimizan la variedad.

Los incanistas al mismo tiempo asumen que el conjunto de estos rasgos considerados auténticos han sido conformados de una forma autónoma y se han desarrollado en un contexto cerrado y sin influencia externa. Excluyen cualquier posibilidad de mestizaje que ponga en duda la pretendida autenticidad.

Además conciben el pasado como un eslabón más de una larga cadena de acontecimientos regidos por la resistencia y la negociación ante el poder externo. En definitiva parten de una visión esencialista que identifica lo indígena con "lo inka" convirtiéndose así en el elemento diferenciador y marcador étnico al cual, según interese se suman cholos y mestizos en distintos contextos.

"La ideología de lo inca se basa en su existencia, su presencia. No busca un inca como persona singular, identificable con alguien. No. Es el sentir de la vigencia y vida de "lo inca"...

"Como sentimiento se vuelve intemporal o atemporal, se refiere a un pasado lejano o cercano según las circunstancias en que es evocado. Tiene presencia y continuidad. Dentro de este marco se puede entender que lo inca es "sentido" compartido y comprendido por los cuzqueños. Para el observador de fuera será difícil, cuando no imposible acceder a este sentimiento. Aún percibiéndolo lo tratará como algo pintoresco o parte de la esquizofrenia histórica local".⁵⁵⁶

El modo cómo se ha ido configurando este discurso es difícil de precisar. El contexto de este marco ideológico ha estado determinado, como hemos visto, por las relaciones tensas entre los grupos marcados étnicamente y el Estado, y aumentando por los fenómenos de la globalización. Estos han impulsado, al mismo tiempo, nuevas reivindicaciones identitarias que se han extendido desde la capital andina a través de la aparición de nuevos elementos simbólicos y arquitectónicos hasta las regiones más alejadas y de refugio a través de la celebración de los festivales incas llamados "raymis".⁵⁵⁷

La idea de la celebración de festivales según las tradiciones incas se remonta al año 1944 cuando se celebró por primera vez el festival del Inti raymi en la ciudad del Cuzco. Bien es sabido que el guión para la representación pública se encuentra extraído de la crónica *Comentario reales de los incas* del Inca Garcilaso de la Vega, y que la adaptación corrió a cargo de eminentes antropólogos e historiadores del Cuzco allá por los años 50. Esta recuperación de las crónicas indigenistas es un elemento a tener en cuenta cuando en los años 90, y después de una larga década de violencia en las sierras andinas, el turismo cultural vuelve a los andes y se extienden estas nuevas formas de turismo experiencial en un contexto diferente, el provocado por la globalización. En poco tiempo se extienden por toda la geografía andina en una mezcla de teatro y religión iniciática de la que participan también muchos de los turistas.

⁵⁵⁶ FLORES, J. (1990): Opus cit. pág. 11.

⁵⁵⁷ Ver: PAJUELO, R. (2007): *Reinventando comunidades imaginadas*. Instituto de Estudios Peruanos, Perú.

Observamos un doble objetivo en este movimiento cultural-político. Por un lado asume el principio fundante de la extensa corriente indigenista en su versión más clásica. A saber que los considerados grupos subalternos y con escaso protagonismo en las decisiones de poder necesitan visibilidad para recuperar un protagonismo que les fue arrebatado. Esta opinión puede encontrarse en los primeros indigenistas como Raúl Haya de la Torre, o Mariátegui, Castro Pozo, Valcárcel o Uriel García. Y también la encontramos en los incanistas Flores Ochoa, Rossano Calvo o Jesús Aparicio.

*"En el incanismo la dinámica se expresa por medio de la resistencia y la continuidad. Resistencia a presiones e imposiciones culturales. Puede ser pasiva y muy activa. Va desde la creación estética hasta la revuelta armada. Desde el sencillo q'ero pintado con temas que reactualizan los mitos estatales y populares, objeto casi clandestino aunque subversivo hasta las sublevaciones violentas y gloriosas de Tambohuacso, los Angulo y Pumacahua".*⁵⁵⁸

Por tanto consideran de un modo claro que se ha de mantener y reforzar el marcador identitario étnico y superar el marcador de clase que diluye una especificidad determinante en el nuevo contexto globalizado. En los años 90 este aspecto aparece cada vez con más fuerza. Se ha de restaurar de nuevo la sociedad andina ahora bajo el referente mítico de "lo inka". Muchos de estos voceros que proclaman tan propuesta son mestizos involucrados en la tarea y que encuentran eco en amplios sectores más allá de los puramente indígenas.

*"Nosotros los indios, estamos sorprendidos del interés que demuestran los señores de la costa, los blancos y los mistis que hasta ayer nos despreciaban por nuestra regeneración y porvenir. Hay que devolver a la mayoría andina toda la singularidad de su fuerza creativa en la construcción de la nación peruana"*⁵⁵⁹

⁵⁵⁸ FLORES, J. (1990): Opus cit, pág. 12.

⁵⁵⁹ BURGA, M. (1988): *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

El segundo de los objetivos se muestra claramente a partir de los años 90 una vez mitigados los efectos de la violencia de Sendero Luminoso. En este tiempo el turismo regresa a los Andes con una fuerza hasta entonces no conocida y se convierte en una poderosa fuente de ingresos, pero también de cambio social y cultural. La ideología neoindigenista se va transformando en un discurso más localista con un especial interés en la visibilidad de la ideología y en las prácticas bajo el criterio de autenticidad que tienen como referencia la ciudad del Cuzco.

Esta ideología renovada, amplificada con nuevas voces se asoma ya de una forma novedosa al mundo global, sabe que tiene que proyectarse en un entorno que es distinto, que ha cambiado. No se plantea, por tanto, como un discurso identitario hacia adentro como un mero constitutivo de sentido, sino que se construye con pretensiones hacia fuera, hacia ese mundo que aparece en cada uno de los turistas que se acercan a los lugares arqueológicos o que participan en las fiestas y ceremonias y que luego dispersa por la geografía global. De este modo los revitalizados marcadores étnicos forman parte de las agendas cotidianas de la política local, así como de las principales agencias externas, sean institucionales o informales conformando de este modo lo que algunos investigadores han dado en llamar la "cultura glocal".⁵⁶⁰

Como ha puesto de manifiesto en sus magníficos estudios la profesora Pérez Galán esta ideología incanista se manifiesta en cuatro campos distintos al que deberíamos añadir, según nuestro parecer uno más.

Se observa una importante repercusión de esta ideología en los espacios urbanos sobre todo del Cuzco, así como también en la arquitectura. Es visible la transformación que se ha producido en los edificios y en las calles a raíz de la extensión de estas nuevas ideas. Incluso algunos autores hablan de un nuevo estilo arquitectónico que se representa sobre todo en esculturas y en murales de un tamaño gigante que recuerda a los nuevos héroes de esta resistencia continuada como son Pachacútec, o Manco Cápac y Mama Ocllo.

⁵⁶⁰ Ver en este sentido las interesantes referencias que proponen las obras de sociólogos o antropólogos destacados como:

HANNERZ, U. (1998): *Conexiones transnacionales*. Cátedra, Madrid.

APPADURAI, A. (1996): *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press.

AMIR, S. (2002): *La globalización de las resistencias*. Icaria. Barcelona.

Esta idea de "lo Inka" está presente en la ciudad e influye en esta identidad de la que hablamos, y que se percibe claramente en la reformulación arquitectónica que se está llevando a cabo en estos últimos tiempos. Estos elementos ornamentales y arquitectónicos responden a la búsqueda de una alternativa en el encuentro entre lo imaginario, es decir, la utopía, y la memoria. Destaca, dentro de estos elementos, la posición de la ciudad de Cuzco como el único lugar en el Perú donde no se celebra como fiesta nacional el día de la Independencia, sino que se utiliza como fiesta regional del Departamento una antigua fiesta de origen Inka que ofrece culto al sol. Esta fiesta se denomina la fiesta del Inti Raymi y se celebra el día 23 de Junio. Esta presencia de lo Inka es lo que la municipalidad, basada en elementos ideológicos, extiende por toda la ciudad a través de representaciones y adornos. Como elemento destacado de esta idea basta observar el escudo de la ciudad, que por orden municipal trata de evitar cualquier símbolo que esté relacionado con el recuerdo del periodo colonial.⁵⁶¹

Otro elemento simbólico importante es la bandera de los siete colores imitando al arco iris, bandera que se muestra presente en casi todos los actos importantes, no sólo de la ciudad, sino de cada uno de los pueblos del Departamento.⁵⁶² Esta bandera de los siete colores es reconocida como la bandera del Tawantinsuyo, y para conocer la historia de este símbolo hay que retrotraerse hasta los años 20, cuando fue adoptada por las sociedades pro-indígenas.

Durante los años sesenta fue usada como símbolo de la ciudad por la municipalidad, y esta bandera ha formado parte de los actos más destacados. Cada domingo, se iza en la plaza de armas junto con la bandera de la nación, siendo éste uno de los pocos lugares

⁵⁶¹ *"Que los símbolos cumplen también un rol de identificación del pensamiento mayoritario de la sociedad, y en todo caso, el Cuzco, a través de uno de ellos no puede rendir tributo a la conquista que significó la destrucción, el oprobio y el genocidio, sino por el contrario, el valor de los defensores del depredado suelo americano, en cuya historia tiene preponderante rol la ciudad de los Inkas."* Según ACUERDO MUNICIPAL, N° 003- A/M-SG-86.

⁵⁶² En los ritos que he comentado anteriormente la bandera de los siete colores es una constante entre el gran número de símbolos que aparecen. Así también en las danzas de Paucartambo y de Pisac, la bandera forma parte del adorno de los danzantes " ukukus", que representan en la danza a los pobladores autóctonos del lugar.

donde esta bandera se observa.⁵⁶³ Este acto se realiza en presencia del alcalde que también lleva una banda con los siete colores y porta una vara indígena de mando. La bandera del arco iris se encuentra en algunas de las plazas significativas de la ciudad.

Otro de los elementos destacados dentro de este proceso de búsqueda de una nueva identidad a la ciudad después del crecimiento de la población y de los altísimos niveles de emigración del campo a la ciudad es el nombre de la propia ciudad. El nombre ha sido oficializado el día 23 de Junio de 1990, según consta en el acuerdo Municipal correspondiente, pasando a quedar como nombre original Qosqo.⁵⁶⁴ Este nombre ha adoptado connotaciones ideológicas, de modo que, en lugares emblemáticos, o en momentos determinados de recreación de la identidad colectiva se usa intencionadamente este nombre. Es habitual su presencia en los anuncios públicos de festividades, tanto en la capital, como en las distintas provincias.

Junto a este intento de crear un sentimiento cercano hacia el nombre antiguo de la ciudad, se encuentra el cambio de nombre de algunas calles emblemáticas e importantes de la ciudad. Se sustituye el nombre en castellano de las calles por el antiguo nombre en quechua. Esta medida, como las demás, claramente ideológicas, choca con la imposibilidad de pronunciar dichos nombres por parte de algunos habitantes del Cuzco que son castellano hablantes y que han perdido el quechua como idioma oficial.

Pero, tal vez, el elemento que tiene una mayor difusión entre la población autóctona de la ciudad es el día de la fiesta o día del Inti Raymi, antigua celebración según el rito inca que se celebra cada año en las ruinas de Sacsayhuaman, la montaña sagrada del imperio incaico; pero junto a esta fiesta esta transformación ideológica de la ciudad y la implantación de la conciencia étnica está cargada de pequeños detalles, como son la colocación de un mural en la avenida del Sol, de más de diez metros de longitud donde se

⁵⁶³ Hay que recordar que durante el gobierno de Alejandro Toledo la bandera ondeó también en Lima.

⁵⁶⁴ *"Que el nombre original de nuestra ciudad es Qosqo, tal como lo pronuncian en la actualidad los quechuahablantes monolingües y bilingües del cercano y de la región sur-andina. Que la manera de expresar respeto y fidelidad a la tradición lingüística del pueblo hablante es restituyendo el nombre histórico y original de la ciudad madre del Nuevo Mundo, la más antigua del continente con la vida ininterrumpida desde hace más de 30 siglos".* Según ACUERDO MUNICIPAL, N° 78A-MC-SG-90.

exaltan las virtudes inkas, se ha esculpido una estatua al inca Pachacuti, que fue quien urbanizó la ciudad. Como parte integrante de este proceso de "inkanización" del Cuzco se están limpiando los alrededores del templo del Sol o korikancha para que ofrezcan una nueva visión, así como también se están llevando a cabo propuestas de renovación de los edificios y lugares más emblemáticos del pasado incaico.

Es creciente también la presencia de movimientos de transformación de la ortografía y gramática quechua para acercarla a lo que se considera como el quechua imperial.

La presencia de "lo inka" en la ciudad se ve ampliada con la creciente irrupción del factor étnico en la vida política local y nacional como hemos descrito en el apartado anterior, así como con la proliferación de celebraciones y festivales de recuperación de la identidad andina, los llamados "raymis". Uno de ellos, el Pachamama raymi, será objeto de nuestro análisis a continuación.

8.6 Nuevas visibilidades y nuevas reglas sociales:

8.6.1 Desplazamientos simbólicos de la tradición y la cultura.

Los distintos agentes de cambio han modificado los tradicionales espacios cotidianos de sociabilidad, al tiempo que han abierto también otros nuevos. La percepción común tanto de los habitantes de las zonas estudiadas en los Andes, como de los municipios de Sayago refuerza esta idea:

"se ha perdido la vecindad" "la gente se queda en su casa y ya no salen. La televisión lo ha cambiado todo"; "ahora cada uno mira para lo suyo" (Bermillo de Sayago, A. de Paula)

Con este sentido de pérdida se expresan reiteradamente los habitantes de Bermillo en nuestras conversaciones. Los espacios tradicionales de contacto han variado, sobre todo, en las comarcas zamoranas, y son, los tiempos festivos los que han mantenido de un modo fecundo la tan necesaria sociabilidad. Se desarrollan generalmente en espacios y tiempos con profundo significado simbólico y estimulan distintas acciones rituales que conforman pautas culturales que dan sentido a la vida cotidiana.

La aportación de la antropología al estudio de estas nuevas realidades que modifican las esferas públicas y privadas, las memorias compartidas tradicionales y las modernas, la

comunicación y los mercados, se orienta hacia el análisis de algunas de las dimensiones esenciales de la acción humana como acción comunicativa; en numerosas ocasiones en forma dramatizada, como si de un teatro al aire libre se tratara. Para ello, el tiempo rutinario se detiene y el espacio público es asaltado, desbordado de dramaturgia compartida mediante la cual la acción comunicativa se transforma en acción expresiva a través de la fiesta y el ritual.

Tanto la fiesta como el ritual son abordados en este trabajo como procesos formativos, más que como meras representaciones sociales cuyo sentido sea la mera reproducción social identitaria. Los fenómenos extendidos globalmente son apropiados bajo una dimensión local, es decir, se limitan espacial y territorialmente y someten, por tanto, las pautas culturales a una constante reinterpretación.

En este apartado final del proyecto vamos a describir y a analizar, tanto etnográfica como antropológicamente, dos momentos festivos, uno que afecta a la comarca sayaguesa y en el que participan los habitantes de Bermillo, y otro en la comarca andina cercana a Pisac. A través de ellos pensamos que se pone de manifiesto, no sólo la realidad festiva de estos grupos sociales, sino la evolución local de cada una de las dos sociedades estudiadas con sus peculiaridades, sus diferencias, así como sus semejanzas.

8.6.2 El valor perdido de la tradición: Sayago.

Una cultura no se percibe, de un modo completo, sin investigar los elementos más visibles de su comportamiento como sus fiestas, sus manifestaciones artísticas, sus creencias y sus celebraciones comunitarias. Muchos de los elementos económicos o sociales relevantes de las culturas castellano-leonesas se manifiestan en sus ciclos festivos. En la provincia de Zamora nos encontramos con un amplio espacio geográfico poblado de unos hombres que conservan una memoria excelente para las tradiciones, y que presentan un importante y variado programa festivo, tanto de carácter pagano como de carácter cristiano que se mantiene activo. Sobre esta realidad festiva ha actuado ya, o lo está haciendo un fuerte proceso de cambio social y cultural que rompe el ciclo generacional de transmisión de la tradición y acelera vertiginosamente su desaparición. A diferencia de la realidad andina que aún se mantiene vigorosa, en la comarca sayaguesa se ha ido perdiendo, quien sabe si definitivamente o se encuentra aún a la espera de ser rescatada

como nueva forma de identidad social y de resistencia local frente a los fuertes procesos globales. Esta tradición forma parte de la memoria de la mayoría de la población, pero no es una memoria revitalizada a través de ideologías ni siente el estímulo de hacerla visible para los otros, como ocurre en el distrito de Pisac.⁵⁶⁵ Se mantiene como una forma de identidad y de sentido meramente local, y que sirve de unión entre los que se han quedado y los que se fueron y en determinados momentos vuelven. Aún así la memoria es aún poderosa:

"El ciclo festivo comenzaba con la celebración de la noche de Reyes. Ese día, por la tarde, los mozos del pueblo se reunían e iban por todas las casas para pedir el aguinaldo, costumbre común a todas las localidades cercanas. Iban generalmente cantando por las calles y recibían, algunas veces dinero, y otras veces recibían comida, generalmente productos del cerdo. Una vez reunidos todos los productos que habían recogido celebraban un banquete que tenía casi un carácter ritual para los mozos del pueblo; ya que serían protagonistas en el pueblo a lo largo de ese año. Durante la comida se realizaba un sorteo simbólico de las novias del pueblo entre los mozos, y cada mozo debía colocar, a la mañana siguiente, frente a la ventana de su "novia", un hermoso ramo de laurel." (Bermillo de Sayago, M. Poza)

Este era un buen comienzo para un ciclo festivo cargado de fiestas y celebraciones. Pero su práctica se ha perdido en muchos lugares donde antes era la celebración más concurrida. En otros lugares se mantiene pero con una participación más envejecida y con clara conciencia de una lenta extinción. La memoria, ese patrimonio inmaterial que las sociedades han ido construyendo se va perdiendo en cada una de las localidades sin que aparezcan celebraciones nuevas.

"Se suelen celebrar el segundo domingo de Octubre y consisten en el ofrecimiento de un bollo muy grande hecho de huevos y otros ingredientes llamado "bollo maimón" así como

⁵⁶⁵ En la comarca de Sayago más del 42% de la población son mayores de 65 años, y sólo un 10% es menor de 20 años. Además a este enorme envejecimiento de la población se une que desde el año 1994 un 21% de la población censada en la comarca abandonó la vida en los pueblos para ir a vivir a localidades más grandes. (INE. Datos desde 1994 hasta el año 2006)

también en el ofrecimiento de un ramo que, en algunos casos, se compone de pollos, conejos y otros animales. Por la mañana comenzaba el día festivo con una misa solemne a la que acudían las mayordomas de la Virgen. Por la tarde se reunía de nuevo la comunidad de habitantes para el rezo del rosario y después salía la procesión alrededor de la Iglesia. En este breve acto, junto a la imagen sagrada, se sacaban las pendonas, que, como ya hemos comentado son pequeñas banderas con una cruz pequeña en el extremo. Una vez terminada la procesión se colocaba la imagen con las andas en los soportales de la Iglesia y se realizaba el ofrecimiento. Fundamentalmente la ofrenda más común era el dinero, pero también, hasta hace algunos años, también era frecuente el grano, sobre todo, centeno, que en esta comarca es el cultivo más frecuente, y algunos animales de pequeño tamaño. Las mayordomas, por su parte, debían de dar una medida concreta de grano que era "media ochava de trigo". Hay entre los informantes algunos leves recuerdos de la presencia de un "ramo", que consistía en un palo con algunas argollas de donde colgaban dulces y golosinas, y en algunos casos pollos. Se ofrecía a la Virgen para continuar después con el baile del ramo, que era un baile alrededor de este palo lleno de productos ofrecidos. De cualquier modo es habitual todavía, en otros lugares de la comarca la presencia del ramo como ofrecimiento a la Virgen. (Bermillo de Sayago, M.Poza)

Parece que no cabe ninguna duda en pensar que este ofrecimiento tiene una marcada vinculación con la acción de gracias a la tierra por los favores prestados durante la cosecha, y que, por lo tanto, se puede poner en vinculación con otros ritos de acción de gracias a la tierra que forman parte de otras formas culturales⁵⁶⁶, en incluso con el festival Pachamama raymi de Ccatcca. Esta falta de participación tiene que ver, sin duda, con una transformación muy profunda de la relación con la tierra. Esta forma de entender el común que hemos comentado anteriormente repercute en la construcción simbólica de la realidad dejando morir estos elementos que han formado parte de la tradición, y, por tanto, de la identidad local.

⁵⁶⁶ MONTES, C. (1998): "Cambios sociales y culturales en las comunidades de España y del Perú" en: ESPINA, A B. (1998): *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*. Junta de Castilla y León, Salamanca, págs.157-177.

8.6.3 La sacralidad del espacio en Sayago.

Disminuida fuertemente la sacralidad de la tierra, y los ofertorios hacia la Virgen, como elemento simbólico desplazado de la fertilidad de lo cosechado, lo que aún pervive con cierta intensidad son las fiestas y celebraciones que, junto al culto cristiano al que se refieren, han conseguido conformar un fuerte sentido social. En algunos casos la sociabilidad se agudiza entre todos los habitantes que aún viven en las localidades de la comarca impulsando un sentido de pertenencia muy disminuido en la actualidad. En otras celebraciones, como la que comentaremos más adelante, este sentido de pertenencia se amplía para acoger a todos aquellos que son aún considerados hijos del pueblo y que viven fuera de la localidad. Estas celebraciones se vinculan con lugares que gozan de una especial sacralidad para el grupo como son la iglesia, el cementerio y las ermitas que se reparten por distintos lugares. La más relevante de Sayago, se sitúa al borde de la misma pared del desfiladero del río Duero y es la ermita de Nuestra Señora del Castillo. Allí se celebra cada año la romería de los pendones, también conocida como la romería de los Viriatos.

La importancia de estos lugares se pone de manifiesto por la existencia de cargos especiales para su cuidado y su mantenimiento. Cada uno de estos lugares tienen una fuerza espiritual imprescindible para la comunidad y tienen que ser mantenidos de año en año en un perfecto estado. Estos cargos ya forman parte de la memoria, muchas de sus labores han sido traspasadas a los poderes públicos, y sólo quedan algunas de forma meramente testimonial. Veamos el complejo entramado de estos cargos y su organización. En primer lugar había una clara separación entre las funciones espirituales y aquellas funciones que tenían un carácter civil, y que corresponderían al Ayuntamiento. En este caso usamos el pasado porque en algunos aspectos se comienza a percibir un trasvase de funciones civiles y religiosas, producto del cambio que desde hace algunos años se viene operando en la localidad.

Dentro de los cargos religiosos había una clara diferenciación entre los cargos de la Iglesia, los cargos que se debían ocupar del cementerio, vinculado con el culto a los muertos, y los cargos de la ermita. Veamos cada uno de ellos más detenidamente:

Cargo de la Iglesia.

Ha tenido a lo largo del tiempo una especial relevancia dentro de los actos religiosos. Era un cargo que se nombraba al comienzo de cada año; el sacerdote en la misa del día primero de año leía en voz alta en la iglesia el nombre de las dos familias que durante ese año iban a ocupar el cargo de la Iglesia. Su principal función consistía en la limpieza de la Iglesia, y en el mantenimiento del lugar sagrado en general. Este servicio se solía hacer todos los sábados y las familias rotaban, un sábado una y al siguiente otra. Este trabajo asociado al cargo de la Iglesia correspondía a las mujeres. Los informantes comentan que no han desarrollado este trabajo nunca personas de género masculino.

“Nunca he visto acercarse por aquí a un hombre. Está mal visto. El trabajo del cuidado de la Iglesia corresponde a las mujeres. Además no queremos que vengan hombres por aquí, nosotras pasamos el rato y hacemos nuestro trabajo bien. Para mi es un honor poder hacerlo, aunque cada vez lo disfruta menos gente, y ya hay gente que no quiere hacerlo”
(Bermillo de Sayago, A. Ramos)

El resto de las funciones asociadas a este cargo eran propias de los hombres y también se efectuaban por rotación, de modo que seis meses les correspondían a una familia y otros seis meses a otra. Estas otras funciones eran cuidar del mantenimiento de la cruz parroquial, y sacarla en todas las celebraciones en las que fuera requerida, procesiones y otros actos. También asociado a este cargo estaban los toques de campanas, generalmente el que realizaban los encargados de la Iglesia era el toque de mañana, el toque de ánima, porque, aunque también les correspondían el resto de los toques, como el toque de oración y el toque de mediodía, estos ya los hacía el cura o el sacristán.

Cargo de la Virgen.

También desempeña un papel importante dentro de la comunidad. Este cargo se ocupa de una de las dos vírgenes que sirven de protección al pueblo. En este caso se ocupan de la virgen del Rosario que siempre se encuentra en la iglesia del pueblo. Imagen de origen

incierto, se desconoce el origen, pero parece que aunque la existencia de una virgen del rosario en el pueblo es antigua, la imagen ha sido comprada modernamente. Este cargo se nombraba también a comienzos de año y lo solían llevar un matrimonio, cuyas hijas jóvenes o familia eran las mayordomas de la virgen. El cargo de mayordoma llevaba implícito la condición de ser joven, soltera y, lo que debe ser lo mismo, virgen.

Las funciones fundamentales de este cargo son las siguientes:

En primer lugar han de ocuparse del cuidado del altar de la virgen del rosario. Después también las mayordomas de la virgen salían a pedir por el pueblo y cogían todo aquello que la gente le diera, y con ello entonces lo vendían y recogían dinero para los gastos de la fiesta de la virgen del rosario, la principal que es el ofertorio.

También tenían la obligación de sacar en procesión "las pendonas," palos con unas telas pequeñas como banderas que acaban en una pequeña cruz al final. El ofertorio era la principal fiesta en la que se realizaba el culto a esta virgen del rosario. Tiene la estructura de los ofertorios frecuentes en toda la comarca por las mismas fechas, se celebraba a finales del mes de Septiembre y consistía brevemente en lo siguiente:

Por la mañana se comenzaba el día con una misa solemne a la que acudían las mayordomas de la virgen. Por la tarde se reunía de nuevo la comunidad para el rezo del rosario y después salía la procesión con la virgen alrededor de la iglesia. En esta corta procesión se sacaban las pendonas, que como ya hemos comentado son pequeñas banderas con una cruz pequeña en el extremo. Una vez terminada la procesión se colocaba a la virgen con las andas en los soportales de la iglesia y se realizaba el ofrecimiento. Fundamentalmente se daba dinero, pero también hasta hace algunos años el ofrecimiento común era grano, sobre todo centeno que en esta comarca es el cultivo más frecuente. Las mayordomas, por su parte, debían de dar una medida concreta de grano que era "media ochava de trigo". Hay entre los informantes algunos leves recuerdos de la presencia de un "ramo", que consistía en un palo con algunas argollas de donde colgaban dulces y golosinas. Se ofrecía a la virgen y después se realizaba "el baile del ramo," que era un baile alrededor de este palo con golosinas. Esta tradición ha debido de desaparecer hace bastante tiempo, puesto que no se recuerda más que vagamente en la memoria de los informantes. De cualquier modo es también habitual en la comarca la presencia del ramo como ofrecimiento a la virgen. En otras localidades cercanas a Bermillo esta tradición se mantiene de forma desigual, en función sobre todo de población mayor que

se mantenga en los distintos lugares. También, junto al ramo, destacaba también la presencia del "Bollo mimón" o bollo maimón que hacían los mayordomos para ofrecerlo a la virgen en este día. En la localidad cercana a Bermillo de Fariza de Sayago hemos observado alguna peculiaridad respecto al comentado. Consiste en la celebración de una pequeña fiesta comunitaria el día de la víspera de la fiesta principal. El mayordomo, que solía ser el padre de la familia encargado del cargo de la virgen, realizaba un baile en la puerta de su casa la tarde-noche antes del ofertorio. Él se encargaba de buscar un tamborilero y de pagarlo, así como también tenía la obligación que dar pan a todos los mozos que se presentaban al baile. A esta fiesta de la víspera de la virgen se le denomina "El Tálamo".⁵⁶⁷

Hay que señalar la presencia en esta localidad también de un segundo ofertorio, si bien este parece que no tiene un origen tan antiguo y no está tan directamente vinculado a la acción de gracias por la fertilidad de los campos. Este ofertorio se celebra el día 12 de Octubre y no se celebra en la iglesia del pueblo, sino que se celebra en la ermita de Nuestra Señora del Castillo. Las características son muy similares al anteriormente descrito, pero según los informantes consultados sobre él, nos han comentado que surgió a principios de siglo por la insistencia de una señora que vivía en el pueblo y fruto de la devoción a la virgen del castillo, de modo que la memoria de su origen parece un tanto arbitrario y se remonta a 80 ó 100 años.

Cargo de ánimas.

Este cargo tenía como función fundamental el encargarse del mantenimiento del altar de las ánimas que se encontraba en la iglesia. Era un cargo que correspondía a una familia y que se nombraba al comienzo del año también en la iglesia. Los encargados de las ánimas salían todos los domingos en la misa a pedir con una cestilla entre los asistentes. Todo lo recaudado se dedicaba al mantenimiento del altar de ánimas. Además esta actividad repetida cada semana servía también para que depositase en ella los

⁵⁶⁷ El origen del nombre y la etimología nos conducen a un significado que no parece ser el usado en este contexto. Por lo tanto hay que hablar de un significado trastocado o modificado del término en esta celebración.

objetos perdidos. Si alguien había encontrado algún objeto que no era suyo, entonces lo depositaba en la cestilla durante la celebración y así el dueño podía recogerlo. Este procedimiento destinado a recoger cosas perdidas obligaba a aportar también al altar de las ánimas, según dicen, el importe aproximado del objeto encontrado.

Cargo de San José.

Este cargo también pertenece a la iglesia y es nombrado durante la celebración de la misa el primer día del año. En lo que concierne a las funciones del mismo no están claras, pero algunas informaciones que hemos obtenido sobre él son las siguientes: En primer lugar hay un cargo de San José sin que en la iglesia haya imagen del santo, lo cual ya presenta una cierta paradoja. Cabe pensar sin demasiado riesgo que tal vez la hubo en algún momento y que los encargados tendrían la labor de cuidar de su mantenimiento y sacarla en procesión cuando fuera necesario. Este cargo correspondía a dos mozos del pueblo, tenían que ser solteros. En el momento de nuestra investigación su misión consistía en el cuidado del altar de la virgen del Carmen. Es muy posible, si bien esto no se ha podido concretar del todo, que el lugar que actualmente ocupa la virgen del Carmen estuviera ocupado anteriormente por el santo.

De todos modos estos mozos encargados de San José tenían otras misiones no estrictamente religiosas, pero no las efectuaban por ser el cargo de San José. Eran lo que denominaban como "alcaldes de mozos", es decir, algo así como los encargados y los representantes de la mocería del pueblo respecto a los adultos de la comunidad, o respecto a los mozos de otros pueblos. Por ejemplo, algunos asuntos que tenían que resolver estos alcaldes de mozos eran los siguientes. Si algún mozo de otro pueblo tenía novia o salía o iba a ver a alguna de las mozas del pueblo, éste tenía que pagar algún precio por ello, aspecto común en casi todas las localidades de la zona. El precio solía ser el de unos vasos de vino en el bar, o alguna botella para todos los mozos del pueblo. Los "alcaldes de mozos" eran los encargados de que esto se cumpliera, y si no, dirigían la operación de enviarlo al pilón o a la fuente. Hecho que solía suscitar controversia entre los mozos de unos pueblos y de otros.

Otra de las misiones que tenían estos "alcaldes de mozos" era realizar el sorteo de los mozos que se realizaba en la noche de Reyes. Los alcaldes sorteaban a cada mozo y a

cada moza, de modo que todos quedaban emparejados. Los chicos colocaban después un ramo debajo de la ventana de la chica que le había correspondido en suerte ese año, la chica devolvía el ramo con un baile los días de fiesta. Estos sorteos son habituales también en la comarca y son un modo de facilitar las relaciones y el contacto entre los mozos y las mozas de la comunidad.

Cargo de las pendonas:

Es también un cargo de la iglesia que se nombra a comienzos de cada año. Todos estos cargos y sus funciones están en un fuerte proceso de cambio, en parte por una pérdida de la espiritualidad de los habitantes jóvenes de la comarca, así como por una significativa disminución de la presencia de los encargados espirituales, que desde hace algunos años se han desvinculado de la estructura social del pueblo, y su presencia es muy fluctuante; varía según las distintas circunstancias del obispado de Zamora.

No está de más resaltar también que el número de cargos es muy elevado, propio de una sociedad agrícola y ganadera anterior al proceso acelerado de cambio que hemos descrito, y con una población más numerosa. Se necesita un número muy elevado de personas que se ocupen de todos los elementos que forman parte de la vida espiritual de la comarca, y ya no hay tanta gente ni en Bermillo, ni en los pueblos de alrededor.

Las pendonas son dos, son dos banderas con una pequeña cruz en el extremo más elevado. Una es negra y se saca en los entierros junto a una cruz vestida también de negro y otra que es la representante de la parroquia. El palo de esta última está pintado; en cambio el palo de la negra no se pinta.

Las funciones más importantes de este cargo eran las siguientes: En primer lugar cuidar de su presencia, mantenerlas limpias y bien cuidadas para las celebraciones. También son los encargados de sacarlas en procesión en los momentos que la celebración lo requiera, siempre acompañan en procesión a las vírgenes, tanto a la virgen del castillo como a la virgen del rosario, y también la negra sale cuando sucede algún entierro, puesto que acompaña al difunto hasta el cementerio.

Todo lo comentado hasta ahora corresponde a los cargos que dependían de la iglesia, pero no eran todos los que había en la comunidad. También se nombraban otros

vinculados con los demás lugares sagrados, con el cementerio y con la ermita. Veamos pues:

Cargo del cementerio.

Este cargo recibe varias denominaciones distintas: "cargo del cementerio", o bien, "cargo del Señor". Se ocupa del mantenimiento en buen estado del cementerio. Generalmente estos cuidados han sido objeto de un respeto y de un cuidado exquisito, puesto que la muerte desempeña un papel fundamental sobre todo en las comunidades rurales y agrícolas. Todo lo vinculado con el cementerio y con la muerte genera un cierto tabú, y prohibición, por tal motivo, se ha tendido en casi todas las comunidades de la comarca a desarrollar la labor sobre la muerte de un modo colectivo, y para ello ha surgido, con un origen que se pierde en los tiempos una cofradía que se encargaba de casi todo lo relacionado con la muerte. De este modo, el trabajo de la sepultura y otros vinculados con la frontera de la vida se realiza colectivamente y con la protección de la santidad y así crece un sentimiento de protección. Por tal motivo, según nuestro punto de vista, se generó la cofradía de la Santa Cruz con la finalidad principal de dar enterramiento a los cofrades. Se muestra de un modo claro la distinción entre los cofrades y los que no lo son, de modo que la cofradía sólo corre con los gastos del enterramiento de sus miembros; los que no lo son no tienen ese derecho. La familia, en este caso ha de llevar a cabo todo el proceso y pagar. Su sustento económico se basa únicamente en el pago de una cantidad de dinero denominada "cantidad de entrada" que consiste en aporte en metálico inicial que indica la pertenencia del grupo de cofrades. Esta cantidad, por lo comentado con los informantes, no suele ser muy elevada, se considera una cantidad simbólica, un gesto. A su vez cuando algún miembro fallecía también sus familiares, si era cofrade estaban obligados a pagar una cantidad de "salida", también simbólica y que servía, a su vez de cantidad de "entrada" para algún otro miembro de la familia.

La distinción entre los cofrades y no cofrades también se hacía visible, más bien audible, en el momento de notificar la muerte a través de las campanas de la iglesia. Era conocido por todo el grupo la existencia de distintos toques de difuntos, uno para los cofrades y otro para los no cofrades. La presencia de esta cofradía se ha podido comprobar etnográficamente en los pueblos que rodean a la ermita de nuestra señora del

Castillo, así como también en el bajo Sayago, en localidades como Salce, Roelos y Carbellino. En algunos lugares la memoria mantiene más elementos que en otros. Por ejemplo en Gamones, localidad cercana a Fariza de Sayago, la cofradía recibía una tierra o vecindad en el reparto que anualmente se hacía del común. Esta tierra se trabajaba en común entre todos los miembros de la cofradía. Según los acuerdos que se establecían los domingos a la salida de la misa, se sembraba y se recogía según los consensos acordados. Durante la siega la cofradía se encargaba de pagar la comida. Posteriormente esta cosecha se subastaba y el dinero obtenido quedaba como fondo para la cofradía. Los cargos eran repartidos entre los cofrades del siguiente modo, había un "amo" y cuatro personas que eran los "enterradores" que se establecían por turnos en rueda entre todos sus miembros que estuvieran casados. En los entierros los miembros de esta cofradía son los encargados de llevar, en primer lugar el pendón negro, que lleva el amo que ha dejado de serlo hace dos años, después sigue la cruz portada por el amo que acaba de dejar el cargo; y, en último lugar, el Cristo portado por el amo actual de la cofradía. Detrás marcha el féretro, el cura y los familiares del difunto. A continuación le siguen los habitantes del pueblo que participan del acto.⁵⁶⁸

Aparte de los enterramientos la única actividad de la cofradía consistía en la procesión que se celebraba el día de la Santa Cruz, el día 3 de Mayo. Hasta hace algunos años en Gamones, localidad cercana a Bermillo, se repartían velas entre los cofrades y se levantaban altares en las puertas de las casas. En cada uno de estos lugares se detenía el sacerdote para hacer las estaciones del rosario. Esto se ha perdido, sólo se mantiene en la memoria de los mayores. El día de la Santa Cruz era habitual perfumar la iglesia y las calles con tomillo.

Cargos relacionados con la ermita de Nuestra Señora del Castillo.

Antes de comenzar la exposición acerca de los cargos de la ermita de nuestra Señora del Castillo hay que mencionar su peculiar situación. La ribera del Pisón, típica ribera de la meseta, seca en verano y con mucha agua en invierno, cruza la localidad y se le unen

⁵⁶⁸ Ver: SÁNCHEZ, L.A. (1991): *Ganadería y comunalismo agropastoril en Sayago*. Caja España, Zamora, pp. 306-307.

otros arroyos hasta que desemboca en el majestuoso río Duero. En el punto en el que se unen la ribera con el río Duero se levanta un montículo que tiene más de 700 metros. Sobre él, se alza la ermita de nuestra señora del Castillo, a más de 200 metros sobre el lecho del río. En estos momentos la ermita se sitúa en la jurisdicción de Fariza, pero no siempre fue así, puesto que antiguamente esos terrenos pertenecían a Cozcurrita. El montículo se encuentra separado de la localidad por la garganta de la ribera, lo que hacía difícil el acceso a las gentes del lugar. Por tal motivo, parece que se canjeó por un trozo de valle, y pasó a depender de Fariza para tener un mejor acceso. Desde luego, esta es la historia oficial sobre lo acontecido, pero parece poco lo obtenido por Cozcurrita a cambio de un lugar que tiene una gran carga de sacralidad desde tiempos inmemoriales.

Tanto en el lugar donde se encuentra la ermita como en los alrededores se han encontrado vestigios de diferentes civilizaciones, tal y como se ha puesto de manifiesto en el catálogo realizado de la provincia de Zamora.⁵⁶⁹

En la parte más baja de la garganta de la ribera se encuentra un lugar que se conoce como "el pontón de la Falla", y es porque el río, antes de la construcción de las presas, en época de verano era muy estrecho, y no tenía más de dos metros, de modo que se podía pasar de un lado a otro. Esto explica el contacto que parece comentar los habitantes de la zona con los vecinos de Portugal que participaban incluso de las fiestas de los pendones, así como también ha sido un elemento destacado para el contrabando en época de escasez. En este lugar, que ya ha cambiado mucho con la subida del nivel del agua, se encontraba una cueva o galería, a la que los naturales del pueblo llaman "la cisga del Diablo". En esta oquedad se comenta que había una gallina que ponía huevos de oro, por esto el lugar irradiaba un aire mágico. Esta leyenda es recurrente en la comarca, puesto que se ha documentado también en otros lugares desconociéndose de forma precisa el origen de la misma.⁵⁷⁰

En este lugar propicio para las guerras en época medieval y de una orografía muy abrupta parece que el pueblo escondió la imagen de la virgen y pasado el tiempo se

⁵⁶⁹ Ver: SÁNCHEZ, L.A. (1991): Opus cit. Caja España, Zamora, pp. 306-307.

⁵⁷⁰ Esta misma leyenda se ha encontrado en Almeida y en Piñuel. Ver: CARNERO, R. M. (1985): *Sayago, al otro lado de la leyenda*. Monte Casino, Zamora.

olvidó. Pero, un buen día apareció en unas peñas en la orilla del desfiladero y el pueblo le construyó una ermita pequeña que goza en estos momentos de una gran devoción.

En esta leyenda o realidad, aspecto éste que no se puede comprobar, sitúa el origen de la Ermita de Nuestra Señora de la Virgen del Castillo en el lugar de la aparición mariana, pero no todos los informantes coinciden con esta versión. Alguno de los informantes consultados apunta hacia un origen de la virgen y de su culto en tierras portuguesas. Cuando se le comenta sobre el origen de la virgen se limitan a contestar que "el origen de todo está en Portugal", pero esto lo repiten de oídas, es decir, sin poder decir más sobre el particular.

Esta imagen recibe el nombre del lugar de donde fue encontrada, que se cree que fuera una fortaleza o un castillo, y para su cuidado se fundó una cofradía que contaba con dos presidentes, uno de Fariza de Sayago y otro que se elegía entre los cofrades de los pueblos que pertenecían a dicha cofradía, que eran Argañín, Badilla, Palazuelo, Mámoles y Cozcurrita, los pueblos que participan en su culto

Todos los terrenos de labor de las cercanías eran propiedad de la ermita, que las arrendaba, y eran fincas que estaban sin cercar. La gente normalmente ofrecía ovejas a la virgen, y así, poco a poco se fue haciendo con un gran número de cabezas de ganado, el mayor rebaño, dicen del bajo sayago. Parece que la cofradía tuvo un gran auge, pero que luego, por causas desconocidas se fue perdiendo, y de ella sólo quedan algunos recuerdos. En la ermita y en el lugar se venera a la imagen que procede del siglo XIV, si bien no es del todo seguro. Es una virgen sedente con el niño sentado sobre la parte izquierda de pecho, y parece que lo sujeta con su mano izquierda.

Para el cuidado del recinto sagrado y de la imagen de la virgen hubo, no se sabe desde cuando, un ermitaño; de hecho, todavía se conserva la casa pero ya está en ruinas, puesto que hace aproximadamente cinco años se trasladó al pueblo y ahora ya vive allí. El ermitaño entonces tenía la misión que suelen tener habitualmente los cargos, el cuidado de la imagen sagrada y de mantener los altares y el recinto en buen estado. Para su subsistencia se ocupaba de una finca al lado de la ermita y también de una huerta, y cuidada de un rebaño de ovejas que la virgen tenía. Ahora, el cuidado y el mantenimiento de la ermita se interpretan como un cargo más de la iglesia, que se reparte al comienzo del año. El culto y la devoción a la virgen del Castillo se concretan en tres cultos distintos y a la vez muy significativos. El primero de ellos tiene lugar el lunes siguiente al de la

pascua, y a esta fiesta la denominan "La pasquilla". Esta celebración tiene como objetivo fundamental llevar la virgen en procesión desde la ermita hasta el pueblo, y dejarla allí durante aproximadamente un mes, el mes de mayo, hasta que el primer lunes de junio la virgen sea devuelta de nuevo a la ermita donde se quedará ya hasta el año que viene, que sea de nuevo llevada a la iglesia del pueblo. En esta fiesta actualmente sólo participa Fariza, puesto que antes también iba Cozcurrita, pero desde hace ya más de treinta años no participa con su pendón en la fiesta. Se realiza una misa en la ermita, y a todos los que asisten se les invita a pan y a vino. No se conoce tampoco cuál pueda ser el origen de esta costumbre, ni porqué se realiza. Por la tarde se trae a la virgen en andas hacia el pueblo, por el camino se reza el rosario y se deja en el pueblo. Allí todos los días hay un culto a la virgen que consiste en el rezo del rosario. No se puede obviar la vinculación que esta presencia pueda tener con la fertilidad de los campos, puesto que el mes de mayo es el mes propicio para tal acontecimiento. Incluso mientras la virgen permanece en la iglesia se le ofrecen misas e incluso, alguna de ellas con procesión incluida.

La segunda de las ceremonias del culto a la virgen del castillo tenía lugar el primer lunes de junio. Actualmente se celebra el primer domingo del mes, puesto que la afluencia de la gente es mayor y la fiesta, a juicio de los que participan activamente en ella, tiene mayor colorido. Esta es la festividad más importante de la comarca y tiene una raigambre muy fuerte en todos los habitantes de los pueblos circundantes.

Analicemos, por tanto, algunos elementos destacados de la celebración.

8.6.4 Desplazamientos simbólicos: La fiesta de los pendones o fiesta de los viriatos.

De todas las celebraciones y fiestas que el pueblo lleva a cabo a lo largo del año destaca, por encima de todas, la llamada "romería de la Virgen del Castillo o fiesta de los pendones", que se celebra cada año el primer domingo de junio. De esta fiesta, dos son los elementos que, a nuestro juicio, destacan: por un lado los enormes pendones o viriatos que aparecen en ella, y, en segundo lugar, el espacio por el que la romería transcurre y el lugar donde termina. La ermita de la Virgen del Castillo, lugar de finalización de la celebración es un verdadero símbolo sagrado reconocido en los pueblos de alrededor.

Se ha aprovechado la investigación sobre la localidad para documentar etnográficamente también la fiesta mencionada, desde una posición de observación participante en la fiesta celebrada durante los años 1995-1997 y 2005. Para ello se hará una descripción etnográfica que, sin ser exhaustiva, recoge todos los momentos de la fiesta; después se añadirán algunas referencias históricas y algunos comentarios antropológicos al respecto. La fiesta, tal y como reza en los carteles y como es denominada por el Ayuntamiento del lugar, recibe el nombre completo de: "*La romería de los pendones viriatos en honor a la Virgen del Castillo.*"

No es una romería exclusiva para los habitantes del pueblo de Fariza, sino que participan también con sus viriatos otras localidades como Argañín, Badilla, Cozcurrita, Mámoles, Palazuelo y Fariza de Sayago, y cuentan con la afluencia destacada de los habitantes de otras muchas, entre los que se encuentran los habitantes de Bermillo.

"Todos los miembros de la familia vamos todos los años, a pesar de que ya los jóvenes no hacen las cosas como antes. Ahora le llaman viriatos y siempre han sido pendones, no hacen las cosas como se han hecho toda la vida. Pero a mi me gusta siempre ir, allí me encuentro con muchos amigos que viven fuera y que viene sólo para la fiesta, y también nos vemos con la gente de los otros pueblos que hace tiempo que no nos veíamos. Además allí te enteras de todo, de quién ha muerto, de qué hacen los hijos de fulano y en qué trabaja la hija de mengano. Es como una televisión de todo Sayago que te informa de todo" (Bermillo de Sayago, J. de Paula)

Algunos informantes comentan también que la participación en otros tiempos de pendones que procedían de pueblos de Portugal, pero nadie recuerda este hecho. Estos últimos años se ha unido a la procesión y romería Tudela. Otros pueblos también han manifestado su intención de participar en años venideros.

La fiesta se celebra durante dos días, el sábado, que es llamado, "día de Vísperas", y el domingo que se denominado "día del encuentro". El primero de los días se celebra una misa en honor de la Virgen del Castillo en la iglesia del pueblo, y por la tarde una procesión que recorre las calles del pueblo portando a hombros a la Virgen.

El domingo es el día más importante de los mencionados. Comienza la celebración muy pronto por la mañana, aproximadamente sobre las 10 ó 10.30, con la salida de los

portadores de los pendones de los pueblos de alrededor que son recibidos en Fariza media hora más tarde. Tanto los anfitriones, como los que han ido a participar de la fiesta esperan con impaciencia la llegada de los portadores de los pendones. La campana de la torre de la Iglesia comienza a repicar, y se lanza algún que otro "cohete" o "bomba" según se va acercando la comitiva.



(Fiesta de los pendones o viriatos. Sayago)

En primer lugar viene el portador del pendón, y junto a él los tres cordeleros que son los encargados de que el pendón se mantenga en equilibrio y no se caiga. Después, junto al pendón, viene una larga comitiva compuesta por portadores de cruces y de estandartes. Al son de una música de flauta y de tamboril se van acercando a la iglesia de Fariza donde depositan con sumo respeto las cruces y estandartes, mientras que los pendones se quedan de pie hasta la hora de la romería. Se atan las cuerdas de la copa del pendón a algún punto fijo, de modo que no se pueda caer.



(Romería: transporte del pendón)

En este día, el pueblo de Fariza se convierte en el anfitrión de todos los habitantes del resto de los pueblos que participan en la fiesta y que toman, en primer lugar, la iglesia como lugar de encuentro. Al entrar las señoras, ataviadas con el traje típico sayagués rezan a la virgen del Castillo que está situada ya en la iglesia sobre unas andas. En realidad, el lugar habitual de la imagen sagrada es la ermita que lleva su nombre, pero en este momento se encuentra en la iglesia puesto que el lunes de Pascua, se celebra "La Pasquilla", que consiste en trasladar a la virgen de la ermita a la iglesia.

De este modo, nada más llegar, los vecinos de otros pueblos saludan a sus conocidos y se introducen en la iglesia para colocarse ante la virgen del Castillo y

contribuir con algunas monedas a su culto. Las mujeres suelen besar algunas de las cintas que adornan el manto de la virgen.

Una vez que los pendones han quedado de pie, y que las cruces y los estandartes están en la Iglesia, y que la Virgen ha sido ya saludada, mientras la gente se dispone a esperar el comienzo de la misa mayor, en una casa al lado de la Iglesia se ofrece, por parte del Ayuntamiento de Fariza pan con escabeche y vino, al tiempo que continúa el ambiente de fiesta a ritmo de flauta y tamboril. Esto se tiene como un regalo y una bienvenida por parte del pueblo de Fariza al resto de los otros pueblos.

De los pueblos de Badilla, Cozcurrita, y los demás llegan tres "pendoneros" y seis "cordeleros" que se van turnando por el camino debido al enorme peso del pendón y a la dureza y longitud del camino. Los pendones son grandes banderas sujetas a unos palos de dimensiones considerables, puesto que alcanzan más o menos los seis metros de largo. En el remate de arriba se encuentra "la copa", de la que salen tres "maromas" o cuerdas que son sujetadas por otros tantos cordeleros que contribuyen de un modo especial a que el pendón se mantenga erguido.



(Pendones y cordeleros. Romería de la virgen del Castillo)

Tan importante o más incluso que el portador del pendón es la labor de los cordeleros, puesto que si se establece una buena armonía entre los cuatro, el pendón apenas pesa, y así se lleva con facilidad. El transporte del pendón y su sujeción ha sido considerada tradicionalmente como un importante rol dentro de la comunidad, aunque en estos últimos tiempos estas creencias y roles sociales han sufrido importantes modificaciones.⁵⁷¹ Incluso han sido roles que han manifestado la tensión social, en algunos casos, y el desahogo social en otros. Según cuenta un informante ha ocurrido en algunas veces que los cordeleros podían estar de acuerdo entre si en contra del pendonero, y él podía hacer tambalear el pendón para burla del resto de participantes en la romería. Pero, algunas veces, podía llegar la tensión hasta el extremo de querer que el pendón se fuera el suelo, pero, como se encuentra sujeto fuertemente a la cintura, entonces conseguían poner al pendonero de rodillas en una clara manifestación de humillación. Aproximadamente, sobre la una del mediodía se celebra la misa mayor, ante la gran afluencia de gente la celebración se realiza al aire libre. Se saca para ello a la Virgen del Castillo, y, al acabar la celebración se la coloca de nuevo en su lugar en la Iglesia. Al terminar el acto cada uno se distribuye en algún lugar para comer.

Se están modificando rápidamente algunos de los hábitos que han caracterizado siempre a la fiesta, puesto que antes era muy importante la comida al aire libre, y ahora la mayoría de los participantes regresan a sus casas para comer. Por la tarde, comienza el desfile procesional desde la parroquia hasta la Ermita, para "volver la imagen a su templo". La procesión va encabezada por "los viriatos", primero el de Fariza, luego el de Cozcurrita y

⁵⁷¹ Ver en este sentido el estudio: MARTÍNEZ, U. (2004): "Interpretación y reinterpretación de la bajada de la Virgen del Castro" en: ESPINA, A. B. (2004): *Las raíces: culturas tradicionales de España e Iberoamérica*. Diputación de Salamanca, Salamanca, pp. 141-166.

Sobre el sentido antropológico de "llevar el pendón" también el profesor Martínez Veiga ha escrito lo siguiente en su estudio sobre la romería de la Virgen del Castro en León:

"Es importante también tener en cuenta quiénes son los que llevan y van alrededor del pendón. Ya decíamos antes que eran los mozos y las mozas. Este concepto de mozo y moza es bastante confuso y tiene una connotación que tiene que ver, más que con la edad, con el hecho de estar casados o solteros. Se consideran mozos varones a los que tienen cincuenta años y que están solteros, mientras que en el caso de las mujeres se piensa que ya no son mozas más allá de los cuarenta" en: MARTÍNEZ, U. (2004): Opus cit, pág. 147.

Badilla, luego Mámoles, Palazuelo y por último, Argañín. A continuación de los pendones van las cruces parroquiales, estandartes que rodean a la imagen durante todo el camino. Mientras que los pendones suelen ser una labor destinada a los hombres, alrededor de la Virgen se agrupan las mujeres que van cantando o rezando.

Al llegar a la Ermita, se da una vuelta a la Virgen en procesión, los pendones se colocan enfrente de la iglesia, de pie, pero sin entrar en el recinto religioso. Una vez concluida la vuelta entonces se introduce a la virgen en la ermita. Tradicionalmente se quedaba allí guardada por un ermitaño o ermitaña que vivía durante todo el año en el lugar, pero ahora, por temor a robos es devuelta a la iglesia Parroquial. Una vez realizados los rezos a la virgen en la ermita, los pendones regresan a sus pueblos, y van despidiéndose por el camino. Últimamente se han producido algunos cambios en cuanto al desarrollo de la fiesta. Los últimos años, como ya he comentado, la virgen no se queda en la ermita, fundamentalmente por el peligro que todas las iglesias de la comarca tienen con los ladrones de imágenes. Entonces se queda en el pueblo siempre, porque está más segura. De modo que cuando la fiesta termina, la virgen vuelve al pueblo en una furgoneta moderna. En el año 1996 se intentó volver a traer a la virgen en procesión hasta la iglesia del pueblo, y se inició una fuerte disputa, ya que no todo el mundo estaba de acuerdo con esta cuestión. Así que en el año 1997 no se ha vuelto a hacer, y la virgen se la ha vuelto a traer en furgoneta al pueblo.



(Virgen del Castillo. Romería de los pendones.)

Apuntes históricos.

No resulta extraña la celebración de una romería en un lugar con una geografía tan peculiar. La ermita está situada encima de un pequeño montículo que sirve como último lugar de la penillanura dando después paso a una impresionante quebrada hacia el Duero, como ya hemos comentado anteriormente. Por otro lado, en dirección hacia Cozcurrita, el arroyo del Pisón, a lo largo de muchos años ha formado también una quebrada en su descenso hacia el Duero, de modo que el lugar se encuentra, por casi todas las partes, aislado y de difícil acceso y con claros indicios de ser un lugar dotado de una sacralidad histórica, recordando lo ya comentado. Además la ermita ha estado en terrenos de Cozcurrita, pero debido al acceso tan complicado que tenían por la quebrada del Pisón se acordó ceder los terrenos a Fariza a cambio de un valle, como mencionamos anteriormente. Puede ser que el lugar y la celebración de los pendones nos remitan a la historia romana. La pervivencia del nombre de la ermita y la denominación de los estandartes como "viriatos" así parece atestiguarlo. También el nombre de "Fariza" parece que tiene su origen en una palabra árabe "ifariz" que significaba castillo o fortaleza, palabra que, por tanto, nos puede indicar sobre la funcionalidad defensiva del lugar.

La denominación de Viriatos a los pendones remite a las batallas del héroe sayagués frente a la tropa romana. Parecen ser signo de vasallaje al caudillo regional, si bien todas estas ideas son meras hipótesis.

Algunas otras opiniones que se han barajado al respecto refieren la fiesta como originada en la edad media, y que sería recuerdo del vasallaje o un acto de servilismo al señor del Castillo. El origen de la bandera o estandarte tan elevado parece remitirnos a la necesidad o el deseo de ser visto, de este modo, bien podía usarse para reunir a la gente de los alrededores para que acudieran a la defensa del castillo en caso o situación de peligro. Estas son las hipótesis más aceptadas sobre el particular que ponen un especial hincapié en el origen civil de la fiesta. Este origen civil parece conservarse en la actualidad, puesto que el encargado del Pendón no es la iglesia sino el Ayuntamiento, aunque también aquí, el cambio ha generado costumbres distintas.

Del recuerdo más cercano proviene la idea de que la fiesta tiene su origen en el ofrecimiento que hicieron los pueblos a la virgen a causa de una epidemia que iba diezmando la población. Se ofrecieron a la virgen en romería si cesaba la epidemia y

parece que así fue. El pueblo de Cozcurrita identifica su participación en la romería a causa de una epidemia de langostas. Los habitantes del lugar se ofrecieron a la virgen en romería si se extinguía la plaga, y, según los testimonios escuchados parece que así fue. Todavía se mantiene en el recuerdo la participación de otros pueblos en la celebración de la romería, de Záfara, de Tudera, y de Monumenta, así como también de algunos pueblos portugueses que venían a Fariza con su propio pendón.

Breves apuntes antropológicos.

Lo cierto es que la romería de la Virgen del Castillo ha despertado una importante devoción mariana en toda la zona, debido fundamentalmente al carácter sagrado que envuelve al entorno, de modo que se ha canalizado la sacralidad hacia la Virgen del Castillo. Además de este importante sentido de cosmovisión religiosa que encierra la fiesta, no cabe duda, de que también tiene otras funciones que desde antaño se vinculan a esta romería y que presentan un importante valor antropológico. El símbolo sagrado de la Virgen establece vínculos de unión entre todos los miembros que participan activamente en la romería. Son recibidos en Fariza con grandes muestras de hospitalidad y participan, a partir de ese momento de la fiesta en común. Incluso esta celebración ofrece posibilidades y momentos para evitar las tensiones o rencillas entre los habitantes de pueblos distintos convirtiendo la romería en una especie de prueba de habilidad para ver qué pueblo porta con mayor elegancia y con mayor pericia el pendón.

Tal funcionalidad ha sido la fundamental a lo largo de los años pasados creando, tal vez, fuertes lazos que posibiliten la cooperación y la reciprocidad entre las gentes, tan necesaria en unos momentos en los que la dependencia de la agricultura y de la ganadería era total. Sin embargo, en estos momentos, el cambio experimentado en la zona afecta también sobremanera al sentido de la fiesta, puesto que se percibe un observa con claridad un fuerte sentido folclórico para la mayoría de las personas que asisten, y mantiene, para otras, la funcionalidad de reforzar la cosmovisión cristiana. Incluso, debido al cambio social que se ha producido en el pueblo la fiesta asume y desarrolla una nueva función social distinta a las anteriores. En la actualidad, puede entenderse como un elemento importante para el mantenimiento de la identidad y del vínculo a la tierra natal

para todos aquellos que un día se fueron, que son considerados hijos del pueblo y que regresan el día de la fiesta.

De modo que se podría realizar un análisis de la fiesta de los pendones como un ritual y una celebración que afecta fuertemente a las creencias. También es un reencuentro de los antiguos miembros de la comunidad con sus orígenes y su pasado, y también como un elemento folclórico muy vistoso enmarcado en un paisaje muy sugerente y que estimula la sensibilidad estética.

A esta fiesta está asociado como hemos visto el cargo de la ermita que depende de la iglesia, pero también un cargo civil, que es el cargo de los pendones que tiene una importancia grande en la ceremonia y que cumple las funciones que enseguida relataremos.

Cargo de los pendones.

Es un cargo que no depende de la iglesia, sino que depende del ayuntamiento. Este cargo se nombraba el día de la santa cruz, junto con el cargo del cementerio. Tenía como función especial el cuidado del pendón, que consistía en lavar la tela y también el hacerle la copa que lleva en la parte de arriba. Esta copa se hacía con ramas verdes y, por lo tanto, tenía que hacerse nueva para cada procesión o fiesta. También se encargaban de sacar el pendón el día de la "pasquilla" y el día de la romería de los pendones. En la actualidad esto se ha modificado bastante, puesto que también desde Fariza se tienen que nombrar a los portadores del pendón y a los cordeleros de los pueblos de alrededor, como son Mámoles y Cozcurreta, puesto que no hay gente joven que pueda llevar el pendón sin caerlo.

La última fiesta que se lleva a cabo como producto de la devoción por la virgen es la fiesta del 15 de agosto, la fiesta de la Asunción. Se celebra en la ermita en honor de la virgen del Castillo, y se considera una fiesta de verano. Por la mañana hay una misa en la ermita, y procesión de la virgen alrededor de la ermita, luego hay el rezo del rosario por la tarde y después había bailes. Actualmente se considera un día en el campo, y la asunción y el culto a la virgen es casi una disculpa para pasar un día en el campo.

Y estos son todos los cultos que de forma comunitaria se presenta a lo largo del año a la virgen del Castillo.

Descripción etnográfica.

Una vez que nos hemos introducido en el lugar de estudio analicemos entonces algunos aspectos destacados de la religiosidad popular. En esta comunidad se destaca como momento destacado de la espiritualidad el día del Ofertorio a la virgen, que junto con el día de la fiesta mayor, del patrono del pueblo, son las dos celebraciones religiosas más destacadas.

El Ofertorio se celebra el segundo domingo de septiembre. El acto tiene como objetivo fundamental ofrecer algunos presentes a la virgen que se subastarán entre los asistentes y con el dinero que se recaude entonces se mantiene el lugar sagrado y se mantiene la imagen sagrada. El peso de la celebración corre a cargo de dos madrinan que son las que encargarán del cuidado de la virgen durante el año entero, se ocuparán de limpiarla y de mantener los trajes en buen estado. Este último aspecto es de vital importancia, puesto que la virgen ha de ser vista el día del ofertorio reluciente, pues en ello radica parte de su importancia como objeto sagrado. También el manto y el cinto son considerados sagrados, por lo tanto, dignos del más delicado cuidado.

Junto a todas las obligaciones del cuidado de la virgen, tienen que confeccionar también "el ramo", elemento imprescindible en la celebración, puesto que es lo que se va a ofrecer. Para tal tarea, las madrinan, que la mayor parte de las veces suelen ser jóvenes se suelen ayudar de los padres.⁵⁷² "El ramo" consiste en un palo grande al que se le coloca encima una plataforma. Esta plataforma está llena de argollas de las cuales colgarán las distintas ofrendas que luego serán subastadas. La mayor parte de estos productos eran, en otros tiempos, animales, por ejemplo era frecuente la presencia en el ramo de pollos, gallinas, conejos, etc, pero actualmente, según los comentarios de los propios informantes ya no es tan habitual. También se colocaban en el ramo, y se siguen colocando, rosquillas blancas elaboradas manualmente que forman parte también del ofertorio. El domingo, día

⁵⁷² Es significativo y relevante antropológicamente, la vinculación tan fuerte que se establece entre las jóvenes, es decir, las solteras y la virgen, suelen ser éstas las que se ocupen del cuidado de la imagen sagrada y además las que porten las andas en la procesión. La vinculación hay que buscarla en el carácter virginal de ambos protagonistas y además también en la posibilidad de fertilidad que engloba la imagen de la virgen.

del culto espiritual y día del descanso del trabajo se lleva a cabo el ofrecimiento, se celebra la misa por la mañana con la presencia de las madrinas de la virgen y generalmente viene un predicador externo a la comunidad. Esta costumbre está muy arraigada en toda la comarca y en las comarcas cercanas como en la tierra de Ledesma. Suelen ser personalidades dentro de la iglesia que vienen de Salamanca o de Zamora. El papel del predicador ha sido fundamental en la comarca puesto que ha introducido ideas que han regulado el culto, y han sido los portavoces de valores teológicos aplicados al culto mariano. Últimamente se nota cierto retroceso en cuanto a la presencia de predicadores en los días del ofertorio, y tiende a desaparecer este hábito.

Después de la misa se retiraban las familias, en este momento hay que decir que el concepto de familia en estas fiestas es el de familia extensa, pues es un momento esperado para la reunión comunitaria. Es incluso considerado un signo de descortesía no asistir a las comidas comunitarias. Por la tarde se convocaba de nuevo a todos los miembros de la comunidad, a las cinco de la tarde, para rezar todos juntos el rosario, oración vinculada directamente con la virgen y que desempeña un papel fundamental en estas celebraciones.

Si la misa acerca al miembro de la comunidad a la divinidad, ésta se presenta muy alejada, con poca accesibilidad, y, algunas veces, incluso se percibe un cierto temor. En cambio, en el rezo del rosario la percepción es distinta desde la observación participante. Esta ceremonia abre las puertas a la intercesión de la virgen ante la divinidad. Terminado el rosario se inicia la procesión por los alrededores de la iglesia, se saca a la virgen en andas y realiza la procesión a lo largo de todo el recinto sagrado, de la Iglesia, aspecto trata de sacralizar todo el espacio donde se encuentra el santuario.

Una vez terminada la procesión, acompañada de cantos marianos, se devuelve la imagen a la iglesia, pero poco antes hay un saludo, y todos los miembros de la comunidad que participan activamente en la fiesta besan su manto y dejan algo de dinero en un cestillo que se coloca delante de la imagen para tal efecto. Una vez realizado el saludo a la virgen y el ofrecimiento de dinero se procede a la subasta del ofertorio, que tiene una larga tradición en esta comunidad y en otras que se encuentran cerca en la misma comarca cultural.

Siempre en Carbellino ha sido la misma persona la encargada de llevar a cabo la subasta, todos los informantes coinciden en que la persona que lleve a cabo esta acción tiene que

ser alguien que tenga facilidad para hablar y para incitar a la subasta. Tiene que conseguir una cantidad elevada de dinero para la virgen. Las ofrendas que se subastan se colocan en un lugar bien visible, por un lado el ramo, y por otro lado, también se subastan algunos bollos maimones que se colocan en bandejas también bien visibles.

Si bien el ramo corre a cuenta de las madrinas, los bollos no necesariamente, pueden pertenecer a cualquiera de la comunidad. Así se ha recogido en palabras de un informante que solía hacer todos los años bollos maimones de más de una veintena de huevos. El número de bollos varía sustancialmente de año en año; así algunos años se han llegado a subastar más de diez, pero el número disminuye sensiblemente con los años.

La subasta se demora durante aproximadamente una hora y media, hasta que se alcanza el precio máximo y parece que nadie va a dar más dinero por los productos ofrecidos.

En este aspecto de la fiesta, del mismo modo que en otros aspectos, se observa un frenético cambio cultural. La tradición y la importancia del ofrecimiento a la virgen por los productos se mantiene intacto entre los habitantes de más edad, pero se observa una fuerte ruptura con los pocos jóvenes que quedan, puesto que, entre ellos, este aspecto no constituye ya un elemento de prestigio social que antes sí había desempeñado. Sirva como ejemplo la pérdida de valor que se observa en el cargo de la mayordomía en algunas familias en las que los jóvenes ya no quieren participar o lo hacen con un sentido más de respeto hacia los padres que hacia la tradición.

Otro gran ofertorio se celebra en la misma comunidad el día 13 de junio, día de San Antonio. Si bien el ofertorio de septiembre ha ido adquiriendo con la emigración masiva el tono de una fiesta para veraneantes, forasteros o miembros de la comunidad que vuelven al pueblo estos días, la fiesta de San Antonio, Santo de gran devoción en la comarca, no se mueve de la fecha, independientemente del día de la semana que sea. Sobre esto hay que resaltar la fuerza que muestra el cura de Carbellino que se niega a que la fecha sea modificada, y así lo ha hecho desde hace más de treinta años.

Esta fiesta y celebración de San Antonio se celebra de un modo similar al ofertorio expuesto, pero veámoslo con algo más de detenimiento. Se celebra, como es habitual en toda la comarca y en todas las celebraciones religiosas la misa por la mañana, y por la tarde el rosario, oración dedicada especialmente a la virgen, el canto de letanía y después la procesión alrededor de la iglesia entre rezos y cánticos dedicados a la virgen. Después

entonces con la presencia de la virgen se comienza la subasta de los bollos maimones, pero esta vez no hay ramo.

Casi todos los informantes coinciden en que después se llevaba a cabo un partido de pelota a mano, elemento que se guarda con especial agrado entre los informantes. Este era el acto que cerraba la celebración.

Junto a la comunidad de Carbellino se sitúan otras dos pequeñas comunidades muy vinculadas con esta, no en vano, desde hace algunos años tienen el mismo párroco, si bien no siempre fue así. Estas localidades son Roelos y Salce de Sayago que se encuentran en la orilla del pantano de Almendra, mejor dicho, en el reculaje del pantano. Solamente distan tres y cuatro kilómetros respectivamente de Carbellino.

Estos pueblos han tenido un fuerte contacto con los pueblos del campo de Ledesma, como por ejemplo Villaseco de los Reyes o Monleras. Sólo los separaba el río y los informantes más viejos de ambos lugares se acuerdan de las participaciones que hacían en las distintas fiestas de uno y otro lado del río.

Siempre ha habido un puente que permitía el paso desde Carbellino hasta Villaseco de los Reyes, pero una riada lo destruyó y, poco después, se construyó el pantano de Almendra; el nivel del agua subió y por lo tanto la comunicación ha quedado cortada o, cuanto menos, muy limitada.

De hecho, en estos momentos se puede decir que el río es una verdadera frontera que separa la provincia de Salamanca con la de Zamora, cuanto tradicionalmente no lo había sido. No obstante hay habitantes de Carbellino que viven en Villaseco de los Reyes y que se conocen como "los sayagueses"; también hay miembros de la parte sayaguesa del río que viven en otros lugares de la parte sur del río Tormes, concretamente en Gejo de los Reyes y el Manzano. Esta relación y contacto se percibe también claramente en las fiestas y creencias religiosas que tienen muchos elementos comunes a ambos lados de la ribera del Tormes como luego trataré de poner de manifiesto.

Tanto en Roelos como en Salce de Sayago se celebra un ofertorio a la virgen el último domingo de Septiembre. El proceso de celebración es muy similar a lo ya comentado para Carbellino. En estos lugares el Ayuntamiento colabora con los gastos para el tamborilero y para los músicos del día de la víspera del ofertorio.

Si bien, y según hemos podido extraer de opiniones de informantes, esto ha ido cambiando, puesto que debido a la disminución tan grande de población el Ayuntamiento

sólo puede pagar la música un día, y se prefiere que sea el día de la fiesta. Sirva de ejemplo el caso de Salce de Sayago cuyo día de fiesta es el día de Santa Bárbara, el día 4 de diciembre.

8.6.5 La cultura como recurso.

Desplazamientos simbólicos: El Pachamama Raymi.

"Aunque en ciertos labradores de Bermillo alcancé a percibir algunos síntomas de fatiga respecto de la tierra, porque ya no existe entre ellos el vínculo mágico que une al comunero indio con la naturaleza" José María Arguedas.

Después de unos años en los que las comunidades campesinas han cambiado aceleradamente, tanto social como culturalmente, destaca todavía, como un elemento básico de la cultura andina la vinculación entre el hombre y el medio natural, tanto desde el punto de vista de la adaptación como desde el punto de vista simbólico. Si bien, una gran parte de los campesinos de la zona serrana tuvieron que emigrar como única solución posible ante la presencia del grupo guerrillero "Sendero Luminoso", y se han convertido en habitantes de Cuzco o de Lima, el origen de sus principios culturales se encuentra en esta vinculación con la naturaleza, que se refuerza cada año con celebraciones rituales, a las que cada vez acuden más participantes y observadores ajenos al contexto de la comunidad, así como también, más turistas, que impulsan la continuidad pero se convierten también en un importante factor de cambio.

A pesar de la fuerte implantación de los rituales y de los símbolos cristianos, especialmente aquellos de devoción mariana como la fiesta de la Mamacha Carmen de Pisac⁵⁷³ con gran presencia de mestizos, los rituales autóctonos andinos continúan con una fortísima implantación, unas veces escondida bajo una capa de cristianismo, y otras veces, recuperados e introducidos de nuevo en la vida social y cultural y en el ciclo festivo de la comunidad por motivos ideológicos.⁵⁷⁴

⁵⁷³ MONTES PÉREZ, C. (1995): "Patrones de asentamiento e identidad cultural andina: Estudios de la Comunidad de Pisac". Actas del V Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, Sevilla, Septiembre.

⁵⁷⁴ En este sentido la ideología, como hemos dicho, comienza a verse entre los antropólogos como

Para dar cuenta de los procesos ocurridos en el ámbito andino y llevar a cabo un análisis transcultural del mismo nos vamos a ocupar a continuación del festival de la Pachamama Raymi de la comunidad de Ccatca, una localidad a 30 kilómetros del Cuzco y al lado de alguno de los Apus más representativos de la cultura andina. Trataremos de poner de manifiesto cómo la ideología forma parte ineludible de los sistemas culturales e impulsa su proceso, su dinamismo y sus procesos de cambio, en clara relación con lo expuesto por Clifford Geertz, y además supone siempre un proceso dinámico sometido a factores exógenos que los condicionan. De este modo debemos remitirnos a una idea de cultura como concepto antropológico renovado que ha desplazado en esta modernidad tardía los significados más tradicionales y que ha acogido otros nuevos que urge poner de manifiesto, tal y como se ha descrito en la primera parte de este trabajo.

La fiesta de "Pachamama Raymi" en Ccatcca.

Uno de los elementos festivos más característicos de la zona andina son los llamados "raymis", palabra que describe en quechua lo que llamaríamos festivales, pero que reúnen como veremos múltiples dimensiones que convierten en difícil la traducción del término. En ellos se condensan las significativas transformaciones que han tenido lugar en la zona a partir, sobre todo de los años noventa, debido a la influencia de elementos exógenos, tal y como hemos comentado ya en el párrafo anterior. Asistimos a la fiesta el día primero de agosto del año 1995 en calidad de invitados por los antropólogos de la Universidad de San Antonio Abad del Cuzco y pudimos, por tanto, como observadores participantes fijar los detalles más importantes de la misma y seguir su desarrollo a lo largo de los años siguientes, en concreto en el año 2000. De este modo pudimos en un momento germinal observar los distintos elementos que en ella intervienen con la intención de poder reflexionar sobre ellos y extraer posteriormente los distintos sentidos que allí convergen. Hemos decidido ofrecer las dos fiestas expuestas de forma paralela, para poder señalar como conclusión los aspectos particulares que se dan en cada una de ella, y señalar los

un elemento destacado en la formación y fortalecimiento de las identidades étnicas. Destacan los estudios de GEERTZ, Cl. (1987): "La ideología como sistema cultural" en: GEERTZ, Cl. (1987): *Opus cit*, pp.176 y ss.

comunes. Este modo comparativo de presentar el análisis refiere de nuevo a la práctica etnológica de Arguedas, quien se ocupó también de la temática festiva. Dice sobre Sayago:

"En general, los tres patronos que rigen las fiestas católicas de Sayago se implantaron en el Perú. Pero como las de Perú fueron adecuadas a las celebraciones antiguas, como un método para fortalecer el dominio colonial, los patronos se diversificaron en los detalles singularmente porque las de Perú alcanzaron a ser más fastuosas. En el Perú antiguo, fiestas, danzas y música tenían una tradición milenaria, región por región, valle por valle. Religión, fiesta y sociedad constituían un solo universo. Esa estructura se ha mantenido en las provincias densamente quechuas."(Arguedas, pág.226)

Arguedas alude al modo cómo el dominio colonial utilizó el sincretismo para fortalecer el dominio sobre los grupos indígenas, y al mismo tiempo alude a un modo de vivir festivo distinto en ambos lugares. En algún pasaje del estudio sobre Sayago muestra Arguedas su sorpresa por la pérdida de los modos de vida festivos en las comunidades castellanas, y considera que viven en una tristeza casi permanente, fruto de la posguerra española. También alude a algo que, a pesar de los muchos cambios acaecidos no ha cambiado demasiado cual es la relación entre religión, fiesta y sociedad. A lo que habría que añadir, en el caso de los "raymis" el elemento ideológico que conforma el sistema cultural como bien ha quedado expresado ya en términos de Clifford Geertz. En el caso que vamos a analizar la religión no remite a creencias sincréticas sino que parte de la celebración y exaltación de la "pachamama" a través de un conjunto de prácticas que refuerzan y celebran la estrecha relación que mantiene el hombre comunero y andino, en general con la tierra. Estas fiestas han ganado en intensidad y mantienen un fuerte vigor social, a diferencia de los rituales y celebraciones en la comarca de Sayago que han ido durante varias décadas perdiendo intensidad, para recuperarla levemente en los últimos años. Ya Arguedas había vinculado también el vigor de la celebración con la fuerza en la cohesión social, y así comenta referido a las fiestas en Bermillo:

"Las fiestas constituían núcleos de cohesión del grupo e iban debilitándose a medida que esta cohesión se resquebrajaba. Era evidente que las fiestas se habían simplificado en

poco tiempo, que empezaba a desintegrarse, a medida que la comunidad se modernizaba y el interés individual se acrecentaba e iba convirtiéndose en el valor predominante” (Arguedas, pág.227)

Cada una de las prácticas ritualizadas cobra sentido por referencia a una narración mítica que no se desarrolla de forma explícita en el festival pero que articula todo él y que es bien conocida por los expertos antropólogos e historiadores que promueven el festival. El mito que sirve de referencia fue documentado en 1976 por Gow en la comunidad de Pinchimuro (Quispicanchis, Cuzco) y en lo esencial relata lo siguiente:

"Desde la aurora del universo había dicho la Pachamama: yo soy la santa tierra, la que cría, la que amamanta soy. Pacha Tierra, Pacha Nusta, Pacha Virgen soy [...I A mi ustedes me van a llamar, me van a soplar. La Pachamama de veras vive. Como está criando a los gusanos dentro de la tierra, igual nos está criando [...I Realmente es nuestra propia madre, no es cierto? De veras tiene hueso, tiene sangre. Tiene pelo también; el pasto es su pelo [...I Sabe parir, las papas pare, la semiilla le entregamos y pare [...I Recibe despachos. Vino y trago para su ceremonia de derramar licor, eso quiere la Pachamama [...I El despacho tiene que contener huyracoya, sebo, cañihua, incienso, azúcar, feto de vizcacha en lana de vicuña. Esto ofrécame; entonces te voy criar, contenta te voy a dar lo que me pides, dijo la Pachamama.⁵⁷⁵

En el texto que recoge el mito se observa una presencia de la idea andina del Cosmos, mezclada con algunas ideas sincréticas fruto del tiempo del contacto colonial como la referencia a la Virgen. Pero lo más llamativo es la condición en la que aparece la tierra. Resulta personificada y divinizada, alejada de cualquier forma de comprensión puramente materialista. Se muestra, por tanto, el profundo significado religioso que el hombre andino atribuye a la "pachamama". Aparecen también algunos elementos que remiten casi a acciones dramatizadas como la idea de acoger, criar, amamantar que profundizan en el sentido de abastecimiento y de cuidado, de mantenimiento; en definitiva de reproducción social. Pero, a su vez, se pone de manifiesto la necesidad de la reciprocidad determinada

⁵⁷⁵ GOW, R. y CONDORI, B. (1976): *Kay Pacha. Tradición oral andina*. Centro de Estudios rurales Bartolomé de las Casas, Cuzco, pp.10-12.

por los principios de devolver lo dado mezclada de un modo confuso con la idea más religiosa de la "oferencia", en un sentido que se mantiene en los tradicionales ofertorios. Esta relación del hombre andino con la tierra ha sido interpretada en base a los dos sentidos, si bien creemos que hay un peso mayor del sentido religioso que considera que el despacho o el pago a la pachamama, y todo lo que lo compone se encuentra cargado de un sentido simbólico de gratitud y sumisión ante lo que demuestra más poder. Este sentido es más principal y subordina, por tanto la idea más productiva de la reciprocidad que, como bien ha sido analizada por diversos antropólogos remite a una situación de igualdad en el estatus, aunque contenga elementos productivos y de reproducción social.⁵⁷⁶

Alejada por tanto de su consideración material este sentido simbólico deja entrever una significación de la tierra como algo vivo, capaz de comunicación a través de los distintos productos intercambiados e intermediaria entre el más allá y la vida cotidiana de los hombres. La alusión en el mito a los distintos elementos que le dan forma antropomorfizada como el pelo, la sangre, los huesos y la capacidad para dar frutos.

Esta condición de realidad viva capaz de vinculación ritual es lo que se expresa a través del término "Pachamama", a diferencia de los aspectos más materiales que toman un sentido no religioso y que se describe como "Allpa".

Entre los antropólogos e historiadores de la Universidad del Cuzco que apoyaron y documentaron la celebración del festival de la tierra este mito descubierto por Gow se encontraba muy presente a la hora de diseñar, como veremos, la dramatización de las prácticas más ritualizadas.

Las anotaciones tomadas en nuestro cuaderno de campo resaltan inicialmente una ceremonia que presenta distintos niveles de participación. Por un lado las autoridades indígenas de las comunidades de alrededor, "los varayoc", así como también el propio alcalde civil de Ccatcca. En un distinto nivel se sitúan los actores y músicos participantes en el festival que no eran de la localidad, junto con el sacerdote o curandero andino que llevará a cabo el despacho y que acababan de llegar en autobús algunos desde el Cuzco y otros de localidades próximas. Junto a estos grupos el festival contaba también con un grupo de profesores de la Universidad de San Antonio Abad que saludaban

⁵⁷⁶ NAROZSKY, S. (2004): *Antropología económica. Nuevas tendencias*. Ed. Melusina, Barcelona, pp. 69-82.

afectuosamente al alcalde de la localidad, y entre los que se encontraban algunos arqueólogos, historiadores y antropólogos y que no portaban trajes indígenas. Y, como último grupo de participantes comerciantes variados y los espectadores, habitantes mestizos de la localidad, así como también un gran número de habitantes indígenas quechuas de las comunidades circundantes que serán durante toda la representación meros espectadores con menor participación que en otras fiestas y celebraciones muy conocidas en la zona como la romería al Qolloriti en la que participan de un modo activo. A continuación exponemos algunos pasajes del trabajo de campo usado para la investigación a través del cuales se describe el inicio del ritual, la llegada de los distintos alcaldes de vara, y los distintos elementos que portan, así como la presencia de otros participantes importantes en la fiesta:



Foto del Nevado Ausangate. Valle de Ccatcca.

"A las once de la mañana aproximadamente nos dejó al autobús que había salido del Cuzco a las seis. El alcalde va recibiendo uno a uno a los distintos varayoc de las comunidades. Va ataviado con ropa indígena, porta el chullo y la banda multicolor símbolo del Cuzco indígena. En la mano la gran vara de mando adornada con trozos de plata forrando parte del bastón, y en el pecho un gran medallón de oro representando al dios Inti. Junto al alcalde de la localidad se encontraba el Vicerrector de la Universidad Nacional de Cuzco, también ataviado con el chullo andino y el poncho, y a su lado algunos otros profesores. Poco a poco fueron llegando los distintos alcaldes de vara de las comunidades del distrito e iban saludándose uno a uno, así como al alcalde y a los distintos miembros de la comunidad universitaria. Durante el saludo la lengua hablada sólo fue el quechua.

Acompañando a cada uno de los alcaldes llegaban también los músicos. Cada nuevo miembro que se unía al grupo se hacía acompañar al acercarse de su música, y era respondido, a su vez, con la música de los que se encontraban ya en las dependencias municipales. De este modo, durante aproximadamente cuarenta minutos, la recepción estuvo dominada por el sonido de la quena y las caracolas.

Una vez que estuvieron todos los alcaldes de vara reunidos con el anfitrión de la ceremonia, llegaron las mujeres portadoras de los productos para "el despacho" que se ofrecería a la Pachamama en la ceremonia posterior.

Es sorprendente contemplar el respeto con el que los alcaldes de vara saludaban a las mujeres portadoras de la ofrenda, y como estas tratan a su vez a los alcaldes de vara.

Se oyó una música especial, distinta a las que habían sonado previamente para indicar que ya estaban todos los participantes preparados. Afuera los espectadores esperaron ansiosos la música del comienzo. A partir de este momento se inició una larga peregrinación desde el cabildo hasta el lugar de la celebración."

(Cuaderno de campo, Carlos Montes, Ccattca).



Músicos tocando en la recepción de los alcaldes de vara.

El papel principal, y la batuta de la ceremonia inicial de recibimiento, es desempeñado por el Varayoc principal, cuyo bilingüismo quechua-castellano es determinante para la conexión de las comunidades con los invitados externos. Una vez que están todos reunidos se inicia la procesión de todos los alcaldes hasta una especie de tribuna desde donde se puede divisar la ceremonia de la ofrenda y la danza, en la que participan, tal vez, un centenar de danzantes de las diversas comunidades.

“Cuando todos estuvieron presentes, entonces de inició una peregrinación de todos los alcaldes-varayoc desde el Ayuntamiento hasta una tribuna que se encontraba a las afueras enfrente de una gran ladera donde se asentaban desde hacía varias horas habitantes de las comunidades de alrededor ataviados con sus trajes de colores. La tribuna estaba orientada hacia una gran explanada, lugar de una cancha deportiva que, en este momento haría las funciones de escenario de la representación. De un modo muy ceremonioso cada uno de los Varayoc fue tomando asiento al lado del alcalde de Ccatcca. Los acompañantes y distintas autoridades también ocupan su lugar en las filas posteriores y entonces suena

de nuevo la música y comienza la danza en la que participan de un modo muy activo los personajes que aquí llaman "ukukus". (Cuaderno de campo, Carlos Montes, Ccattca)

La danza ha sido, y continúa siendo en el mundo andino un magnífico medio de expresión y también de narración de la historia común andina. En esta danza se pone de manifiesto cada uno de los momentos del pueblo andino, simplificando los elementos, de modo que puedan ser fácilmente entendidos. Si bien en la mayoría de los pueblos la historia particular es un elemento destacado de la identidad étnica, en los Andes este elemento son las danzas.⁵⁷⁷



(Desfile de los varayoc hacia la explanada del festival)

⁵⁷⁷ VALCARCEL, E. (1951): *Fiestas y Danzas en el Cuzco y en los Andes*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.

CANEPA KOCH, G. (1994): "Danza, identidad y modernidad en los Andes" en: **Anthropologica**, nº 11, pp. 254- 282.

La danza trata de ser una lectura teatralizada de la historia colectiva andina tal y como ha sido interpretada por la ideología incaica o por el inkalismo. Al comienzo los danzantes se sitúan en cada una de las cuatro esquinas de la explanada representando la situación anterior al imperio incaico. Luego llegó el inka y unificó todo el entorno diversificado de pueblos separados. Por eso, a continuación los danzantes van caminando hacia el centro donde forman cuatro grupos que representan a los cuatro suyos del Tawantinsuyo.

La danza marca con distintos pasos y distintos ritmos estos dos momentos. Uno, como hemos visto de desunión inicial y el siguiente el gran momento de la unificación. A continuación, con un gran alboroto, se inicia el tercer momento de la danza, se remueven todos los danzantes y la música cambia, se deshacen los cuatro grupos de bailarines, se sucede una confusión en la danza provocando un caos tanto espacial como musical hasta que se restablece el orden cuando los bailarines, a través de sus movimientos forman una gran cruz, que representa la invasión española, la introducción de nuevos símbolos y sentidos así como una forma de dominación ya que los danzantes muestran a través de sus gestos duda y temor.

Cuando la representación de la cruz cristiana se encuentra en el centro del escenario los distintos espectadores muestran su júbilo a través de algunos aplausos y sonidos de admiración. Los danzantes mantienen esta figura durante unos minutos, para, a continuación, y al ritmo de nuevo de la música, continuar con la escenografía pública.

En este momento se produce un pequeño descanso. Los músicos y danzantes se liberan de sus máscaras y toman aliento para continuar algunos minutos más tarde.

Una vez narrada la historia de los pueblos indígenas del Perú se inicia el cuarto momento en el cual cada uno de los representantes de la Comunidad ofrece algún producto a la cruz, que es el nuevo símbolo presente ya en la cosmovisión andina. Los danzantes de cada comunidad se acercan con sus distintos productos a la cruz. Son tubérculos andinos y también productos textiles lo que ofrecen. Siempre bajo la música y la danza, pero las danzas en esta fase son más simples y representan escenas más cotidianas y más locales, del tipo de la relación del hombre con los animales o bien de la relación, siempre y en cualquier cultura, tempestuosa entre el hombre y la mujer. Todas estas manifestaciones van formando y fortaleciendo una memoria unificada de carácter regional a base de manifestar públicamente de forma dramatizada la historia semejante y sometida a los mismos avatares. Con la danza se termina la primera parte de la celebración. Los

danzantes, una vez que han llevado a cabo su último baile ascienden hasta la tribuna donde se encuentran los alcaldes-varayoc y las distintas autoridades y van abrazando uno a uno a todos los allí presentes. A través del abrazo se exterioriza el deseo de que el año que agrícolamente comienza sea fecundo y fructífero para todos. En esta primera parte de la representación han aparecido varios elementos que son significativos en la conformación de la ideología andina en un entorno en el que tienen cada vez más importancia los fenómenos que desbordan el ámbito local. Hay una apelación a la memoria y a la historia dramatizada en la cual intervienen de forma decisiva la dualidad planteada entre el orden y el caos en determinados momentos.

También hay una lectura implícita del dominio y del poder en estos momentos de caos, así como una conciencia de sumisión y subordinación a la cruz y a lo que el símbolo representa. No debemos olvidar que es precisamente en Ccatcca el lugar en el que José María Arguedas ambientó el cuento llamado "el sueño del Pongo" en el que describe, de forma magnífica, la terrible situación de desamparo ante el poder de los hacendados.



(Varayoc principal en el Pachamama Raymi.)

A continuación el festival continúa con la segunda parte del mismo que se centra ya exclusivamente en el ofrecimiento del "despacho" o "el pago" a la madre tierra. Todos los danzantes, más de 150, los 24 músicos y todas las autoridades descendieron desde la tribuna hasta la explanada que sirve de escenario improvisado. A un lado y a otro se encuentran los nevados considerados sagrados que se elevan por encima de los 6.500m. Allí se ha instalado un altar donde espera el sacerdote o curandero andino que va a preparar el despacho a base de hojas de coca, de incienso, flores y una vasija llena de chibcha.



(Preparación del despacho.)

Mientras el sacerdote andino prepara su vestimenta, unas muchachas extienden en el suelo una larga alfombra y, de pie, reciben cada uno de los elementos que forman el despacho. Todo se prepara sin que la música cese y cada uno de los movimientos se realiza a través de la danza. Cada elemento es colocado en la alfombra y de rodillas, el

sacerdote andino va bendiciendo cada una de las hojas de coca y las coloca para ser envueltas con un paño decorado con motivos andinos de colores muy vistosos. En este momento ya la música cesa y los danzantes dejan de bailar y comienza la parte más relevante de la ceremonia que describimos a continuación:⁵⁷⁸

Delante del altar, profusamente decorado, con tejidos con motivos andinos, la bandera multicolor y una chalana, se sitúan los alcaldes de vara, y las distintas autoridades tanto civiles como intelectuales. El sacerdote andino va dando a cada uno una hoja de coca. La eleva hacia el cielo y sopla sobre ellas, después las muerde y las entrega de nuevo al sacerdote, el cual las deposita de una forma muy cuidadosa sobre el paño decorado.



Ofrenda de las hojas de coca a los alcaldes de vara.

Después de este proceso el sacerdote andino coloca en varios papeles totalmente doblados el incienso y, siguiendo el antiguo ceremonial, ordena las hojas de coca en

⁵⁷⁸ Usamos el tiempo presente con la intención de expresar el fuerte sentido contenido en esta ceremonia de intemporalidad, como se nos manifestó por el antropólogo peruano Jorge Flores.

grupos de tres y las agrupa junto con el incienso en un paño que después ata fuertemente formando un pequeño paquete. De este modo todo queda preparado y listo para ser hundido en la Madre Tierra y quemado junto con las flores y la chicha. Una vez llevada a cabo esta operación, el sacerdote andino, los alcaldes de vara y los invitados institucionales se pusieron en camino hacia el río. Cuando se encontraron cerca unos danzantes abrieron un hueco en el suelo y allí colocaron el despacho, para prenderle posteriormente fuego y esperar pacientemente a que se fuera consumiendo poco a poco. Todos los alcaldes de la vara forman un círculo alrededor del fuego mientras comienza a sonar de nuevo la música y los danzantes comienzan de nuevo a bailar.



Enterramiento y quema del despacho.

Una vez que se lleva a cabo esta ceremonia, el Alcalde municipal de Ccatcca anfitrión del festival reparte hojas de coca y de chicha entre los invitados. Los asistentes que acuden como meros espectadores comienzan a dispersarse hacia los cerros donde se preparan para comer y pasar la tarde.

Lo que nació como una práctica festiva y colectiva de un ritual individual ancestral andino se ha ido convirtiendo con el tiempo en un complejo ejercicio de sociabilidad de una enorme fuerza expresiva. En principio se ha ido refinando el nombre y en numerosos anuncios del festival se describe como "*Pachamamaraymi culto*" con la intención de dar cabida tanto al aspecto festivo como al aspecto más ritual o religioso.

En el año 1997, y teniendo en cuenta el éxito obtenido, se introdujeron varios elementos añadidos a la celebración como una corrida de toros con cóndor y nuevos bailes. Acudieron a ella, no sólo vendedores de cerveza o de chicha, sino que se fue desarrollando un importante comercio alrededor. Así podemos decir que en este día, primero de agosto convergen en el festival de Ccatcca múltiples factores que de una forma incrustada presentan un enorme interés antropológico. Veamos pues:

Dan clara muestra los participantes del festival de un componente lúdico-festivo que asemeja a cualquiera de los festivales paganos que se desarrollan en las sociedades industrializadas contemporáneas. La música, la bebida y la comida en comunidad serían elementos compartidos con otras formas de tiempo lúdico. Junto a este componente conviene señalar también el sentido religioso y mítico, cuasi místico que da sentido y justifica la realización del evento. Es, en este caso, el culto a la pachamama creencia ampliamente extendida en toda la zona andina y que se manifiesta en el momento central del festival y es, así mismo, el acto que reúne una mayor expectación y respeto.

Este "raymi" como otros muchos que han proliferado en la zona son, por regla general revisiones, reactualizaciones de antiguas celebraciones incaicas, cada una de ellas asociadas a un tema concreto. Remite, por tanto, a una antigua religión y sistema de creencias incaicas que se toman, en unos casos de la tradición oral andina o incluso, como es el caso del primero de estos festivales, el Inti Raymi del Cuzco, del cronista el Inca Garcilaso de la Vega. Cercanos al Cuzco en los distritos de Ccatcca y de Pisac se celebran el Sara raymi o festival del maíz, el Tanta raymi o festival del pan, o el Cocha raymi o festival del agua.

A través de estos festivales se transmite la historia y la memoria de los antiguos "inkas" adaptada para la ocasión con una clara intención identitaria, alejada de cualquier componente de clase social o productiva y ciñéndose exclusivamente al factor de la

etnicidad. De tal forma que indios, mistis, cholos y se funden bajo una única categorización, "lo inka".⁵⁷⁹

Hay a su vez una lectura popular de la historia colonial que va más allá de la mera revisión. A través de las danzas acentúan la ideología de la resistencia enfatizando de forma étnica las diferencias culturales que permiten mantener una posición de negociación en un mundo más globalizado. Es, por tanto, el componente étnico otro elemento más a considerar.

Y aún estas prácticas ofrecen algo más, de importancia creciente como es la dimensión económica incrustada en los otros aspectos comentados. Tal es así que algunos antropólogos peruanos de la zona han puesto ya de manifiesto la importancia de este novedoso emprendizaje en cultura andina que dinamiza de una forma inesperada el intercambio en la zona y aumenta las posibilidades de diversificación económica para muchos agricultores y ganaderos.



(Preparación del "despacho" en el Pachamama raymi en Ccatcca.)

⁵⁷⁹ Ver: PÉREZ, B. (2004): *Somos como incas. Autoridades tradicionales en los Andes peruanos*, Cuzco. Iberoamericana, Madrid.

Sobre esta proliferación ver: FLORES, J.(2000): "En el principio fue el Inka. El ciclo del Inti Raymi cuzqueño", en: Millones, L. y otros (2000): *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía del Cuzco y Apurímac*, Osaka, National Museum of Ethnology, pp. 123-148.

Numerosos pobladores tanto del valle como de los cerros acuden al festival con la intención de vender o comprar productos locales a mejores precios que en los mercados institucionalizados ya que evitan, en este lugar, la intervención de los intermediarios. De este modo economía, religión y cultura se funden en un solo acontecimiento difícil de clasificar antropológicamente donde el conjunto de elementos que hemos descrito y que forman parte de la memoria, de la historia o de la ideología ofrecen también su perspectiva como un importante recurso que lleva asignado valor económico y político. Al mismo tiempo que se lleva a cabo la dramatización y el ritual hay interacción económica de productos agrícolas andinos, intercambio y venta de ganado, y exposición y venta de artesanías en cerámica y en textil, así como una presentación folclórica de bailes y danzas andinas.

Esta conjunción de múltiples funciones en un solo acto al que acuden gentes de distintos grupos sociales y cada vez más turistas es la clave de su éxito. Facilita el emprendizaje en sectores relacionados con la cultura andina, es decir, la posibilidad de iniciar distintas actividades productivas relacionadas con aspectos culturales y, de este modo, la diversificación económica aumenta la riqueza. Tal es el éxito que en los últimos años ya se ha extendido fuera del Cuzco. Se han celebrado "raymis" en la región de Apurímac en Arequipa e incluso en el arguediano Valle del Mántaro, aunque rápidamente se han puesto en alerta los intelectuales cuzqueños que no quieren que esta celebración exitosa se desvirtúe y pierda el impulso incanista con el que nació, por eso han pedido la restricción de su uso.⁵⁸⁰

⁵⁸⁰ Ver: HERNÁNDEZ, R. y TRIVELLI, C. (2011): *Puesta en valor de activos culturales y dinámicos territoriales en el Sur del Cuzco*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Capítulo 9. Conclusiones generales.

La parte final de este trabajo ofrece un conjunto de conclusiones sobre el trabajo realizado. Nuestra intención en este apartado es ofrecer una visión global y coherente de las tesis que aquí se han defendido. Con esta intención presentamos cada una de ellas sintetizada en un breve enunciado acompañada posteriormente de un breve comentario sobre la misma.

1ª Conclusión:

El término "cultura" ha extendido de forma sobresaliente su campo semántico llegando a cuestionar incluso la propia existencia de la Antropología.

Por tanto, ante las pretendidas propuestas de renunciar a su uso, concluimos que es un término imprescindible que especifica el objeto de estudio antropológico y permite una clara separación entre las distintas ciencias sociales. Por tanto, no debemos renunciar a él.

2ª Conclusión:

Ante la extensión y polisemia que el término "cultura" ha adoptado en los últimos tiempos es necesario reconocer la tradición que el citado vocablo soporta y distinguir claramente el uso antropológico del concepto de otros usos como civilización, raza o saber culto. Es precisamente la tradición antropológica la que, a través de la investigación cultural sobre la diferencia, desmontó el concepto biológico de raza de tan infausto recuerdo para numerosos grupos humanos a lo largo del tiempo.

3ª Conclusión:

Para que la tradición antropológica sobre esta realidad sea reconocida en la sociedad tardomoderna y posmoderna se debe exponer claramente algunas de las contradicciones que la tradición ha generado y deben de ser superadas.

El principal problema es la consideración de esta realidad que llamamos cultura humana como agente activo en la creación de diferencias, que no sean valoradas de forma positiva, o cuando menos neutra, y, por el contrario sea motor en manos del poder de generación de desigualdad y de discriminación.

El segundo problema es limitar la esencialidad del concepto en su aplicación a cualquier realidad para no situarnos de nuevo, cambiando los términos exclusivamente en el problema racial de los años 40.

Estos asuntos teóricos han de abordarse con la convicción de que la antropología, como señalaba ya Marcel Mauss, no puede desligarse de un fuerte contenido moral. Si no es así el relativismo cultural que emana de la percepción de una diferencia casi infinita, lo que algunos autores llaman el "bongo-bongoismo" mina la idea de la cultura como un mecanismo explicativo de la conducta humana.

4ª Conclusión:

Concluimos afirmando que, en un mundo globalizado y tendente cada vez más al mestizaje y a la hibridez, los antropólogos han de ser los especialistas y los gestores de la diversidad, en contacto directo con otros especialistas a los cuales, esta realidad también les afecta. El caso de los educadores en sociedades multiculturales, agentes de desarrollo e ingenieros técnicos, representantes políticos, agentes económicos y encargados de infraestructuras, expertos en salud, encargados de la administración de legislar y de impartir justicia, entre otros.

5ª Conclusión:

La forma de combatir la peligrosa idea esencializada de cultura pasa por revisar la tradición antropológica. A través de este análisis concluimos diciendo que la idea de cultura ha estado ligada en cada una de sus definiciones al modo de concebir el objeto de estudio y la práctica de su análisis e investigación. Queremos decir, con esto, que las definiciones que la tradición ha conservado sobre la cultura son fruto de la práctica

diferenciada, de variadas praxis sobre la diversidad humana en determinados contextos locales.

6ª Conclusión:

A través del análisis que hemos llevado a cabo en el trabajo concluimos afirmando la necesidad de superar el largo y tedioso debate entre las posiciones materialistas e idealistas de la cultura. La posibilidad de ir más allá en el uso y utilización operativa de este concepto para el análisis de las sociedades humanas pasa por ofrecer del mismo no un análisis causal al modo de las ciencias naturales, sino un análisis interpretativo a través de descripciones densas de lo observado, así como a través del análisis hermenéutico del relato de los protagonistas de lo vivido. Por eso hemos considerado las aportaciones de la antropología de Clifford Geertz fundamentales para esta nueva orientación, donde aspectos económicos, políticos, o de cualquier otra índole se encuentra sometidos a la interpretación antropológica. Así como también hemos destacado la naturaleza cambiante y dinámica de los procesos culturales, alejados de la visión esencialista, tal y como ha puesto Wolf de manifiesto.

7ª Conclusión:

Debemos concluir también a partir de nuestro trabajo diciendo que la idea de cultura es inseparable de la idea de cambio. Bajo este concepto estandarizado entendemos un conjunto de rasgos dinámicos, cambiantes que conforman un modo de vida. Hemos señalado en el trabajo que este proceso no es homogéneo y que en su gradualidad la aceleración de los cambios es fluctuante. Presenta momentos de letargo, así como momentos de aceleración. Cuando esto se produce la estructura social se transforma y, concluimos, por tanto, que las sociedades que se encuentran en este proceso pueden categorizarse de un modo especial. Hemos concluido afirmando que a estas sociedades las consideramos "sociedades de refugio". Son el lugar más adecuado para estudiar los procesos de cambio cultural.

8ª conclusión:

La cultura de cualquier grupo social se encuentra conformada por la sociabilidad que se ha acumulado a lo largo del tiempo en un entorno local. Por eso concluimos afirmando la necesidad de construir el conocimiento antropológico desde lo local. Además la antropología ha pretendido ir un poco más allá a través del conocimiento comparado, por eso concluimos considerando que el conocimiento de lo local puede ser enriquecido a través de la comparación cultural. De este modo hemos elegido para nuestro trabajo dos entornos locales centrados en Bermillo de Sayago y alguna localidad cercana, y Pisac y alguna localidad cercana. La cultura se objetiva, por tanto, en entornos locales.

9ª Conclusión:

La obra etnológica de José María Arguedas reúne la mayor parte de los elementos que han conformado el hilo argumental de este trabajo, por eso la hemos elegido como referente y como documento etnográfico histórico de una cultura heredada que ha cambiado. En la obra de Arguedas encontramos preocupación por la cultura humana desde un punto de vista antropológico, deseo de superación de una idea esencializada de la misma, interés profundo por el cambio cultural, propuesta interpretativa de relatos de informantes, inserción en lo local y deseos de llevar a cabo una labor comparativa. Por eso concluimos afirmando la necesidad de reconocer la importancia que el trabajo etnológico del intelectual peruano tiene para la disciplina en general, y para la historia de la antropología española en particular.

10ª Conclusión:

Las regiones que hemos llamado de refugio han sido afectadas fuertemente por los cambios provocados por la globalización. Estos han acelerado sus transformaciones provocando lo que hemos llamado el desbordamiento de lo local. Concluimos además diciendo que, en este proceso, la memoria, el uso y la gestión de las formas culturales de cada región es distinto y que desempeña un papel importante.

11ª Conclusión:

No podemos ofrecer como hace Arguedas en su estudio de finales de los años 50 un patrón establecido de semejanza entre las sociedades estudiadas en Sayago y en Pisac. Las semejanzas entonces respondían a razones históricas pero, sobre todo, a modelos productivos de supervivencia donde la presencia de terrenos comunales era determinante para la reproducción social. Concluiremos diciendo que el proceso de cambio se ha realizado de un modo desincronizado, en tiempos distintos, e impulsado por factores externos diferenciados que ofrecen combinaciones entre lo local y lo global nada semejantes.

12ª Conclusión:

El mantenimiento y el vigor de los elementos que hemos llamado de la cultura heredada han condicionado el proceso de cambio. La pérdida de valor de la tierra, y el olvido de los comunales en Sayago, junto a otros factores, han modificado las formas de relación social y han generado formas glociales productivas tendentes hacia la agroindustria y la industria.

El mantenimiento del valor de la tierra y la necesidad de mantener lazos recíprocos de sociabilidad han permitido la generación de formas glociales productivas asentadas sobre la memoria colectiva. En este sentido debemos concluir que los rasgos culturales heredados y preservados pueden ser un factor importante de cambio social, y de respuesta local ante los elementos de influencia exógenos. A veces, las sociedades, como la propia naturaleza en lugar de generar novedades en lo que respecta al mundo de los sentidos compartidos, recrean, reinventan, reutilizan formas culturales que se encuentran en la memoria.

13ª Conclusión:

La posesión de patrimonio cultural, tanto material como inmaterial es un factor importante de atracción en un momento de desarrollo del turismo de masas. Sayago no cuenta con un importante patrimonio material y el inmaterial se encuentra en

muchos casos ya perdido y ha sido peyorativamente valorado por ser un elemento de distorsión de la modernización racional. En cambio, Pisac y las comunidades cercanas han mantenido no sólo un patrimonio material relacionado con el imperio inkaico importante, sino que han unido a este un importante patrimonio inmaterial, que lejos de estar olvidado se va enriqueciendo cada día más con la presión turística hacia la experiencia de lo auténtico. Por eso concluimos afirmando la necesidad de crear memorias y repositorios del patrimonio inmaterial de las localidades sayaguesas.

14ª Conclusión.

Ante la presión de la globalización, la visibilidad de la diferencia adquiere un sentido relevante, ya que permite ocupar un puesto más o menos simétrico en los momentos de negociación, así como un modo de inserción en los mercados globales. Incluso cabría hablar de instrumentalismo, cuando se observa una relación directa entre el aumento de los marcadores y de la conciencia étnica y las posibilidades de explotación de un nicho económico. El turismo es uno de los factores que despierta la conciencia étnica y de resistencia en las localidades que hemos estudiado. En algunos contextos se ha descrito esta situación como una re-indianización de los campesinos indígenas, así como de los mistis y de algunos blancos.

15ª Conclusión.

La idea exógena de desarrollo, tanto desde los gobiernos, instituciones supranacionales y ONG,s, ha actuado de agente de cambio, y de transformación cultural provocando una curiosa combinación entre saberes ancestrales vinculados a creencias religiosas y sesudos informes científicos basados en la más pura racionalidad, en un claro ejemplo de una escala glocal.

16ª Conclusión.

En este contexto de glocalización la idea de cultura ha tomado ya un significado distinto, ha pasado a ser considerada, entre otros aspectos, también como un

recurso y, como tal, se le otorga valor; o bien, como una ideología que ofrece nuevos y renovados sentimientos primordiales con un claro sentido político, y, en este caso, se la mitifica.

Me gustaría, para concluir, agradecer muy especialmente a todos las personas que han hablado conmigo y me han informado de sus modos de vida y de sus formas de pensar. Agradezco a los informantes en Cuzco, Pisac, Pampallacta, Amaru, Paru-Paru, Bermillo de Sayago, Fariza de Sayago y Zamora.

A todos,

R. Fernández.

J. de Paula.

M. Poza.

A. Bailador.

E. Bailador.

A. de Paula.

L. Morales.

A. Pérez.

K. Montesinos.

A. Ramos.

M. Quispe.

A. Tupayanqui.

A. Gallego.

W. Quispe.

L. Mamani

A. Argumedo.

A. Segundina.

Gracias.

BIBLIOGRAFÍA: LIBROS.

- ABELLAN, J. L. (1971): *Mito y cultura*. Seminarios y ediciones, Madrid.
- ACEVES, J. (1971): *Social Change in a Spanish Village*. Schenkman Publishing Comp. Cambridge.
- ACEVES, J. (1973): *Cambio social en un pueblo de España*. Barral, Barcelona.
- ACEVES, J. y DOUGLAS, W. (ed.) (1978): *Los aspectos cambiantes de la España Rural*. Seix Barral, Barcelona.
- ADAMS, R. (1959): *A Community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyaayo*, American Ethnological Society, University of Washington Press, Seattle.
- ADAMS, W. (1998): *The philosophical Roots of anthropology*. CSLI publicaciones, Stanford.
- ADAM, B. (comp.) (1995): *Theorizing culture. An interdisciplinary critique after postmodernism*. New York University Press, New York.
- AGUADO, J.C. y PORTAL, M. A.(1992): *Identidad, ideología y ritual*. UAM, Iztapalapa, México.
- AGUIRRE, A. (1967): *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*. Instituto Indigenista Americano, México.
- GREDA, V. y otros. (1999): *El problema agrario en debate*. Instituto de estudios peruanos, Lima.
- AKBAR, S. y SHORE, C. (1995): *The future of anthropology. Its relevance to the contemporary world*. Atholone. London.
- AGUIRRE, A, y otros. (1982): *Los sesenta conceptos claves de la antropología cultural*. Daimon, Barcelona.
- ALCINA FRANCH, J. (1975): *En torno a la antropología cultural*. Porrúa, Madrid.
- ALCINA FRANCH, J. (1982): *Arte y antropología*. Alianza, Madrid.
- ALCINA FRANCH, J. (1994): *Aprender a investigar*. Compañía literaria, Madrid.
- ALEXANDER, J. y SEIDMAN, S. (1990): *Culture and Society. Contemporary Debates*. University Press, Cambridge.
- ALEXANDER, J. C. (1992): *Las teorías sociológicas desde la 2ª Guerra mundial. Análisis multidimensional*. Gedisa, Barcelona.
- ALLEAU, R. (1977): *La science des symboles*. Payot, Paris.
- ALMARAZ, J. (1981): *La teoría sociológica de Talcott Parsons*. CIS, Madrid.
- ÁLVAREZ, J. F. y BONILLA, J. (2005): *Filosofía de las Ciencias Sociales*. UNED, Madrid.
- ÁLVAREZ, A. (1971): *Sexo y cultura*. Biblioteca nueva, Madrid.
- AMIR, S. (2002): *La globalización de las resistencias*. Icaria. Barcelona.
- ANGERMÜLLER, J. y RAUCH, C. (2000): *Hybrid Spaces. Theory, Culture, Economy*. LIT, Verlag, München.
- ANKERSMIT, F. y KELLNER, H. (1995): *A new Philosophy of History*. Reaktion Books, Londres.

- APPADURAI, A. (1996): *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press.
- ARDENER, E. y otros. (1980): *Antropología social y modelos de lenguaje*. Paidós, Buenos Aires.
- ARGUEDAS, J. M. (1987): *Las comunidades de España y del Perú*. Ministerio de Agricultura, pesca y alimentación, Madrid.
- ARGUEDAS, J. M. (1998): *Formación de una cultura nacional indoamericana, Siglo XXI*, México,
- ARIÑO, A. (1988): *Festes, rituals i creences*. Alfons el Magnanim, Valencia.
- ARROYO, R. y MORRUGARRA, J. (1967): *El distrito de Huasahausí*. I.E.P, Huancayo.
- ATLAN, H. (1990): *Entre el cristal y el humo. Ensayo sobre la organización de lo vivo*. Ed. Debate, Madrid.
- AUGÉ, M. (1995): *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa, Barcelona.
- AUGÉ, M. (2007): *El oficio de antropólogo*. Gedisa, Barcelona.
- AUNGER, R. (Ed.) (2001): *Darwinizing Culture. The Status of memetics as a science*. University of Cambridge, Cambridge.
- AUZIAS, J. M. (1977): *Antropología contemporánea*. Monte Ávila, Caracas.
- AYALA, F. J. (1980): *Origen y evolución del hombre*. Alianza Editorial, Madrid.
- AZCONA, J. (1987): *Para comprender la antropología I: la historia*. Verbo Divino, Estella.
- AZCONA, J. (1988): *Para comprender la antropología II: la cultura*. Verbo Divino, Estella.
- BACHMANN-MEDICK, D. (2010): *Cultural Turns. Neuorientierungen in der Kulturwissenschaften*. Rowohlt, Hamburg.
- BACHOFEN, J. J. (1861) (1988): *Mitología arcaica y derecho materno*. Antropos, Barcelona.
- BALAN, J. (Coord.) (1974): *Las historias de vida en ciencias sociales: teoría y práctica*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- BALANDIER, G. (1976): *Antropología política*. Península, Barcelona.
- BALLESTEROS, R. (1924): *Alma sayaguesa*. Talleres Gráficos M. Rodríguez. Zamora.
- BARASH, D. P. (1987): *La liebre y la tortuga. Cultura, biología y naturaleza humana*. Salvat, Barcelona.
- BARBANO, F. y otros. (1970): *Estructuralismo y sociología*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- BARNETT, H. G. (1953): *Innovation: The Basis of Cultural Change*. Mc Graw Hill, Nueva York.
- BARRERA, A. (1985): *La dialéctica de la identidad en Cataluña, un estudio de antropología social*, CIS, Madrid.
- BASTIDE, R. (1973): *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Amorrortu, Buenos Aires.
- BAUMANN, Z. (2001): *La sociedad individualizada*. Cátedra. Madrid.
- BAUMAN, Z. (2002): *La cultura como praxis*. Paidós, Barcelona.

- BAUMANN, Z. (2003): *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI, Madrid.
- BAUMANN, Z. (2006): *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Arcadia, Barcelona.
- BEALS, R. L. y HOIJER, H. (1976): *Introducción a la antropología*. Aguilar, Madrid.
- BEATTIE, J. (1972): *Otras culturas*. FCE, México.
- BEJAR, H. (1990): *La presencia del cambio. Campesinado y desarrollo rural*. DESCO. Lima.
- BENEDICT, R. (1935): *Patterns of culture*. Routledge and Kegan Paul, Londres.
- BENEDICT, R. (1971): *El hombre y la cultura*. Edhasa, Barcelona.
- BENEDICT, R. (1974): *El crisantemo y la espada: patrones de la cultura japonesa*, Alianza, Madrid.
- BENJAMIN, W. (1989): *Tesis de la filosofía de la Historia. Discursos Interrumpidos I*. Taurus, Buenos Aires.
- BEHAR, R. (1986): *Santa María del Monte: The presence of the Past in a Spanish Village*. University Press, Princeton.
- BERENQUER, A. y otros. (1984): *Sobre el concepto de cultura*. Mitre, Barcelona.
- BERGER, P. L. (1981): *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Herder, Barcelona.
- BESTARD, J. y CONTRERAS, J. (1987): *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología*. Barcanova, Barcelona.
- BIERWISCH, M. (1985): *El estructuralismo: historia, problemas y métodos*. Tusquets, Barcelona.
- BLACKMORE, S. (2000): *La máquina de los memes*. Paidós, Barcelona.
- BLALOCK, H. M. (1971): *Introducción a la investigación social*. Amorrortu, Buenos Aires.
- BLOCH, M. (1977): *Análisis marxistas y antropología social*. Anagrama, Barcelona.
- BLUMER, H. (1982): *El interaccionismo simbólico*. Hora, Barcelona.
- BOAS, F. (1911) (1990): *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Círculo de lectores, Barcelona.
- BOCK, Ph. K. (1985): *Introducción a la moderna antropología cultural*. FCE, México.
- BOHANNAN, P. (1969): *Social Anthropology*. Rinehart and Winston, Nueva York.
- BOHANNAN, P. y GLAZER, M. (1993): *Antropología: Lecturas*. McGraw Hill, Madrid.
- BOLIVAR, A. (1985): *El estructuralismo, de Levi-Strauss a Derrida*, Círculo, Madrid.
- BONFILL, G. (1987): *México profundo. Una Civilización negada*. SEP, México.
- BONJEAN, C. (Ed.) (1973): *The idea of culture in the social sciences*. The University Press, Cambridge,
- BONNELL, V. y HUNT, L. (1999): *Beyond the cultural turn*. University Of California Press, Los Angeles.
- BONTE, P. (1975): *De la etnología a la antropología. Sobre el enfoque crítico en las ciencias humanas*. Anagrama, Barcelona.
- BOON, J. A. (1976): *Del simbolismo al estructuralismo*. El Ateneo, Buenos Aires.

- BOON, J. A. (1982): *Otras tribus, otros escribas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BOROFSKY, R. (1987): *Making History: Pukapukan and antropological Constructions of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BOTE V. (1988): *Turismo en el espacio rural. Rehabilitación del patrimonio sociocultural y de la economía local*. Popular, Madrid.
- BOUDON, R. (1973): *¿Para qué sirve la noción de estructura?* Aguilar, Madrid.
- BOURDIEU, P. (1991): *Language, and symbolic power*. Harvard University Press, Cambridge.
- BOYER, P. (Ed.) (1993): *Cognitive Aspects of religious Symbolism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- BRACK-EGG, A. (1989): *Ecología, agricultura y autonomía campesina en los Andes. Desarrollo rural y uso cuidadoso de los recursos naturales en la Sierra del Perú*. DNS.INP, Lima.
- BRANDES, S. (1975): *Migration, Kinship and Community: Tradition and Transition in a Spanish Village*. Academic Press, Nueva York.
- BUBER, M. (1976): *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica, México-Madrid.
- BUENO, G. (1987): *Etnología y utopía*, Júcar, Madrid.
- BUENO, G. (1996): *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Prensa Ibérica, Barcelona.
- BURGA, M. (1988): *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- BURKE, K. (1966): *Language as Symbolic Action*. University of California Press, Berkeley.
- BURKE, K. (1967): *The philosophy of Literary Form, studies in symbolic action*. Balon Rouge, Louisiana State University, Louisiana.
- BURKE, K. (1968): *Interaction, dramatism*. International Encyclopedia of the social Sciencies, Nueva York.
- CABALLERO, V. (1981): *Imperialismo y campesinado en la Sierra Central*. Instituto de Estudios Andinos. Huancayo.
- CALLAN, H. (1970): *Etología y sociedad*. FCE, México.
- CANTERAS, A. (2003): *Los jóvenes en un mundo en transformación*. INJUVE, Madrid.
- CANTÓN, M. (2001): *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Ariel, Barcelona.
- CARO, J. (1946): *Los pueblos de España*. Barna, Barcelona.
- CARO, J. (1949): *Análisis de la cultura: etnología-historia-folklore*. Rubiralta, Madrid.
- CARO, J. (1983): *La aurora del pensamiento antropológico. La antropología en los clásicos griegos y latinos*. CSIS, Madrid.
- CARO, J. (1985): *Los fundamentos del pensamiento antropológico*. CSIC, Madrid.
- CARDONA, G. (1994): *Los lenguajes del saber*. Gedisa, Barcelona.
- CARNERO, R. M. (1985): *Sayago, al otro lado de la leyenda*. Monte Casino, Zamora.

- CARRITHERS, M. (1995): *¿Por qué los hombres tenemos culturas?* Alianza, Madrid.
- CASSIRER, E. (1947): *El mito del estado*. Fondo de cultura económica, México.
- CASSIRER, E. (1953): *Language and myth*. Dover publications, New York.
- CASSIRER, E. (1965a): *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de cultura económica, México.
- CASSIRER, E. (1965b): *Las ciencias de la cultura*. Fondo de cultura económica, México.
- CASSIRER, E. (1971): *Filosofía de las formas simbólicas I: El lenguaje*. Fondo de cultura económica, México.
- CASSIRER, E. (1965): *Las ciencias de la cultura*. Fondo de Cultura Económica, México.
- CASSIRER, E. (1974): *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica, México.
- CASSIRER, E. (1972): *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. Fondo de cultura económica, México.
- CASSIRER, E. (1975): *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Fondo de cultura económica, México.
- CASSON, R. W. (1974): *Language, Culture and Cognition: Anthropological perspectives*. Macmillan, New York.
- CASTILLO, H. (1964): *Chaquicocha: comunidad en progreso*. Departamento de Antropología, Cornell University, Cornell.
- CASTILLO, J. M. (1991): *Rito y religión*. Editorial Popular, Madrid.
- CASTILLO, D. (1989): *Mito y sociedad en los Barí, su mundo social y religioso*. Amaru, Salamanca.
- CASTILLO, H. (1970): *Pisac, estructura y mecanismos de dominación en una región de refugio*. Instituto Indigenista Americano, México.
- CASTRO, H. (1979): *Nuestra comunidad indígena*. Perugraph, Lima.
- CÁTEDRA, M. (Ed.) (1991): *Los españoles vistos por los antropólogos*. Júcar, Madrid.
- CAVALLI-SFORZA, L. (1981): *Cultural transmission and evolution: A quantitative Approach*. Princeton University Press, Princeton.
- CAVALLI-SFORZA, L. (2007): *La evolución de la cultura*. Anagrama, Barcelona.
- CELA C. J. (1985): *De genes, dioses y tiranos*. Alianza, Madrid.
- CELESTINO, O. y MEYERS. A. (1981): *Las cofradías en el Perú*. Región Central. Vervuert. Frankfurt.
- CENCILLO, L. (1970): *Mito, semántica y realidad*. Biblioteca de autores cristianos, Madrid.
- CENCILLO, L. (1970): *Curso de Antropología integral*. Syntagma, Madrid.
- CENCILLO, L. y GARCIA, J. L. (1973): *Antropología cultural y psicológica*. Syntagma, Madrid.
- CENCILLO, L. y GARCIA, J. L. (1976): *Antropología cultural: factores psíquicos de la cultura*, Guadiana, Madrid.
- CENCILLO, L. (1978): *El hombre: noción científica*. Pirámide, Madrid.
- CHAMBERS, E. (1997): *Tourism and cultura. An applied perspectiva*. SUNY, Cork.

- CIRLOT, J. E. (1982): *Diccionario de símbolos*. Labor, Barcelona.
- COHEN, A. (1969): *Custom and Politics in Urban Africa. A study of Hausa Migrants in a Yoruba Town*. University of California Press, Berkeley.
- COLE, M. y SCRIBNER, S. (1974): *Cultura y pensamiento. Relación de los procesos cognoscitivos con la cultura*. Limusa, México.
- COLOMBRES, A. (1975): *Por la liberación indígena: documentos y testimonios*. El Sol, Buenos Aires
- COLOMBRES, A. (1997): *Hacia la autogestión indígena*. Ediciones del Sol, Quito.
- COMAS, D. (1998): *Antropología económica*. Ariel, Barcelona.
- CONRAD, G. y DEMAREST, A.: (1988): *Religión e imperio*, Alianza, Madrid,
- CONTRERAS, H. (1971): *Los fundamentos de la gramática transformacional*. Siglo XXI, México.
- CORETH, E. (1972): *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Herder, Barcelona.
- CORONEL, J. y otros. (1996): *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Instituto de estudios peruanos, Lima.
- COOK, A. S. (1980): *Myth and Language*, Indiana U. Press, Bloomington.
- CHACÓN, V. (1994): *Documental de la provincia de Calca*. Loayza, Cusco, Perú.
- CHACÓN, V. (2005): *Perfiles históricos de Calca*. Loayza, Cusco, Perú.
- CHOMSKY, N. (1986): *El lenguaje y el entendimiento*, Seix Barral, Barcelona.
- CHRISTEN, Y. (1989): *El hombre biocultural. De la molécula a la civilización*. Cátedra, Madrid.
- CLASTRES, P. (1981): *Investigaciones en antropología política*. Gedisa, Barcelona.
- CLIFFORD, J. y MARCUS, G. E. (Eds.) (1986): *Retóricas de la antropología*. Júcar, Madrid.
- CONILL, J. (1991): *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid.
- CRAVERO J. (1990): *Terror, sangre, muerte en los Andes*. Uchuraccay mudo testigo. Ayacucho.
- CUCO, J., y PUJADAS, J. J. (Coord.) (1990): *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*, Generalitat Valenciana, Valencia.
- CUCÓ, J. (2004): *Antropología urbana*. Ariel, Barcelona.
- D'ANDRADE, R. (1995): *The development of Cognitive Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- DAWKINS, R. (1979): *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. Labor, Barcelona.
- DE DIOS, S y otros. (2002): *Historia de la Propiedad en España. Bienes comunales. Pasado y Presente*. Centro de Estudios Registrales. Fundación Beneficencia et Peritia Iuris, Madrid.
- DEGREGORI, C. y otros (1996): *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Instituto de estudios peruanos, Lima.
- DEGREGORI, C. (Ed.) (2000): *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima.
- DEL BRIO, A. y DEL BRIO, C. (1989): *Bermillo de Sayago. Siglo XII-XIX*. Hergar, Zamora.
- DEVILLARD, M. J. (1993): *De lo mío a lo de nadie. Individualismo, colectivismo agrario y vida*

cotidiana. CIS, Madrid.

DIAMOND, S. y VELASCO, B. (1982): *De la cultura primitiva a la cultura moderna*. Anagrama, Barcelona.

DÍAZ DE RADA, A. (2003): *Etnografía y técnicas de investigación antropológica: Guía didáctica*. UNED, Madrid.

DÍAZ VIANA, L. (1997): *De lo propio extraño. Crónicas antropológicas*. Sendoa, Oyarzún.

DIEL, P. (1976): *El simbolismo en la mitología griega*. Labor, Barcelona.

DITIMER, K. (1975): *Etnología general. Formas y evolución de la cultura*. Fondo de cultura económica, México.

DÖBERT, R. (1973): *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*. Surkhamp, Frankfurt.

DOMÍNGUES, L. A. (1984): *Camponeses de Sayago: estrutura social e representacoes simbólicas de uma comunidade rural*. Universidade de Minho, Braga.

DOMÍNGUEZ, M. (1997): *El primate excepcional*. Ariel, Barcelona.

DOU, A. (ed.) (1983): *Evolucionismo y cultura*. Mensajero, Bilbao.

DOUGLAS, M. (1988): *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Alianza, Madrid.

DOUGLAS, M. (1991): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI. Madrid.

DOUGLAS, M. (1998): *Estilos de pensar. Ensayos críticos sobre el buen gusto*. Gedisa, Barcelona.

DOUGLAS, M. (1996): *¿Cómo piensan las instituciones?* Alianza, Madrid.

DUCH, LL. (2002): *Antropología de la vida cotidiana*. Trotta, Madrid.

DUNBAR, R. (Ed.) (1999): *The evolution of culture*. Edinburgh University Press, Edinburgh.

DURAND, G. (1971): *La imaginación simbólica*. Amorrortu, Buenos Aires.

DURAND, G. (1976): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Taurus, Madrid.

DURKHEIM, E. (1988): *Las reglas del método sociológico y otros escritos*. Alianza, Madrid.

DURKHEIM, E. (1993): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza, Madrid.

DURKHEIM, E. y MAUSS, M. (1996): *Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas*. Ariel, Barcelona.

EAGLETON, T. (1993): *The crisis of contemporary culture*, Clarendon Press, Oxford.

EAGLETON, T. (2001): *La idea de cultura. Una mirada sobre los conflictos culturales*. Paidós, Barcelona.

EDGERTON, E. y LAGNESS, R. (1977): *Method and style in the study of culture*. Chandler and Sharp. San Francisco.

EIBL-EIBESFELDT, I. (1981): *El hombre preprogramado*, Alianza Universidad, Madrid.

EIBL-EIBESFELDT, I. (1993): *Biología del comportamiento humano. Manual de etología humana*. Alianza Psicología, Madrid.

- EIBL, K. (2009): *Kultur als Zwischenwelt*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- ELIADE, M. (1969): *History and Meaning in Religion*. University of Chicago Press, Chicago.
- ELIADE, M. (1976): *Imágenes y símbolos*. Taurus, Madrid.
- ELIADE, M. (1988): *Lo sagrado y lo profano*. Labor, Barcelona.
- ELIAS, N. (1988): *Humana conditio. Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad*. Península, Barcelona.
- ELIAS, N. (1993): *El proceso de la civilización*. Fondo de cultura económica, México.
- ELIAS, N. (2000): *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Península, Barcelona.
- ELSTER, J. (1991): *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Gedisa, Barcelona.
- ESCOBAR, G. (1973): *Sicaya: cambios culturales en una comunidad mestiza andina*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- ESPINA, A. B. (1990): *Freud y Levi- Strauss. Influencias, aportaciones e insuficiencias de las antropologías dinámica y estructural*, UPSA, Salamanca.
- ESPINA, A. B. (1992): *Manual de antropología cultural*. Amaru, Salamanca.
- ESPINA, A. B. (2004): *Las raíces: culturas tradicionales de España e Iberoamérica*. Diputación de Salamanca, Salamanca,
- ESPINA, A. B. (2008): *Turismo, cultura y desarrollo*. Diputación de Salamanca, Salamanca,
- ESTEVA, C. (1978): *Cultura, sociedad y personalidad*. Anthropos, Barcelona.
- ESTEVA, C. (1984): *Estado, etnicidad y biculturalismo*. Península, Barcelona.
- ESTEVA, C. (1973): *Antropología y filosofía*. Redondo, Barcelona.
- EVANS- PRICHARD, E. (1967): *Antropología social*. Fondo de cultura económica, México.
- EVANS-PRICHARD, E. (1974): *Ensayos de antropología social*. Siglo XXI, Madrid.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1976): *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Anagrama, Barcelona.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1987): *Historia del pensamiento antropológico*. Cátedra, Madrid.
- FACCHINI, F. (1990): *El Origen del hombre*. Aguilar, Madrid.
- FEATHERSTONE, M. (ed.) (1995a): *Global culture*. Sage, London
- FEATHERSTONE, M. y otros. (1995b): *Global Modernities: Theory, Culture and Society Series*. Polity. Cambridge.
- FEATHERSTONE, M. (2000): *Cultura de consumo y posmodernismo*. Amorrortu, Buenos Aires.
- FEIXAS, C. (1993): *La ciudad en la Antropología mexicana*, Espai Temps, Barcelona.
- FERNANDEZ, J. A. (1998): *Espacio y vida en la ciudad gallega. Un enfoque antropológico*, Universidad de la Coruña, La Coruña.
- FERNÁNDEZ, J. A. (Ed.) (1988): *Antropología social sin fronteras. Ensayos en honor de Carmelo Lisón*. Instituto de Sociología Aplicada, Madrid.
- FERNÁNDEZ, J. A. (Ed.) (1994): *Etnicidad y violencia*. Universidad de A Coruña, A Coruña.

- FERNÁNDEZ, O. (2004): *Bronislaw Malinowski: la antropología y el funcionalismo*. Universidad de León, León.
- FERRARITTI, M. (1991): *La historia y lo cotidiano*. Península, Barcelona
- FESTINGER, K. y KATZ, D. (1979): *Los métodos de análisis en las ciencias sociales*. Paidós, Buenos Aires.
- FEVRE, L. (1970): *Combates por la historia*. Ariel, Barcelona.
- FIRTH, R. (1973): *Symbols: Public and Private*. Allen and Unwin, Londres.
- FIRTH, R. (1974): *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*. Siglo XXI, México.
- FLORES, E. (1967): *La comunidad de Nueva Esperanza*, Huancayo. I.E.P. Lima.
- FLORES, J. (comp.)(1977): *Los pastores de Puna: Uywamichiq punarunakuna*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- FLORES, A. (1994): *Buscando un Inka*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- FLORES, J. (1990): *El Cuzco, resistencia y continuidad*. Centro de Estudios Andinos, Cuzco, Perú.
- FLORES, O. (1981): *Cambios tecnológicos en el cultivo de la papa en el Valle de Mantaro*. Instituto de Estudios Peruanos, Huancayo.
- FOSTER, G. M. (1974): *Antropología aplicada*. Fondo de Cultura Económica, México.
- FOUCAULT, M. (1971): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.
- FOX, R. G. (ed.): *Recapturing Anthropology*, School of American Research Press, Santa Fé.
- FRAZER, J. (1951): *La rama dorada: Magia y religión*. Fondo de cultura económica, México.
- FREUD, S. (1968): *Tótem y tabú*. Alianza, Madrid.
- FREUD, S. (1970): *El malestar en la cultura*. Alianza, Madrid.
- FRIED, M. (1967): *The evolution of political society*. Random House, New York.
- GARCÍA, J. L. (1979): *Cultura e identidad*. Caja de Ahorros de Navarra, Pamplona.
- GARCÍA, N. (2001): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Paidós, Buenos Aires.
- GEERTZ, Cl. (1960): *The religion of Java*. University of Chicago Press, Chicago.
- GEERTZ, Cl. (1963a): *Agricultural involution. The process of ecological change in Indonesia*. University of California Press, Los Angeles.
- GEERTZ, Cl. (1963b): *Peddlers and Princes. Social development and economic change in two Indonesian towns*. University of Chicago Press, Chicago.
- GEERTZ, Cl. (1974): *Myth, Symbol and Culture*. Norton Press, New York.
- GEERTZ, Cl. (1975): *Kinship in Bali*. University of Chicago Press, Chicago.

- GEERTZ, Cl. (1960): *Negara. The theater state in nineteenth Century Bali*. Princeton University Press, Princeton.
- GEERTZ, Cl. (1989): *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona.
- GEERTZ, Cl. (1991): *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México.
- GEERTZ, Cl. (1994a): *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Paidós, Barcelona.
- GEERTZ, Cl. (1994b): *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona.
- GEERTZ, CL. (2002): *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Paidós, Barcelona.
- GIDDENS, A. y TURNER, J. (1990): *La teoría social, hoy*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- GIDDENS, A. y HUTTON, W. (2001): *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Tusquets, Barcelona.
- GLEDHILL, J. (2000): *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Bellaterra, Barcelona.
- GODELIER, M. (1976): *Antropología y biología*. Anagrama, Barcelona.
- GODELIER, M. (1976): *Antropología y economía*. Anagrama, Barcelona.
- GOFFMAN, E. (1970): *Ritual de interacción*. Tiempo contemporáneo, Buenos Aires.
- GOFFMAN, E. (1979): *Relaciones en público. Microestudios de orden público*, Alianza, Madrid.
- GÓMEZ, A. (2005): *Antropología ecológica comparada. Las dehesas castellanas y las haciendas colombianas*. Junta de Castilla y León, Valladolid.
- GÓMEZ, P. (1981): *La antropología estructural de Lévi- Strauss*. Tecnos, Madrid.
- GONDAR, M. (Ed.) (1980): *Antropología y racionalidad*. Salvora, Santiago de Compostela.
- GONZÁLEZ, A. (1987): *La construcción teórica de la antropología*, Anthropos, Barcelona.
- GONZÁLEZ, A. (1990): *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en Antropología*. Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- GONZÁLEZ, A. (2000): *Tesis para una crítica de la singularidad cultural*. UAB, Bellaterra.
- GONZÁLEZ, A. (2009): *La dicotomía emic/etic. Historia de una confusión*. Anthropos, Barcelona.
- GONZÁLEZ, M. J. (1997): *Metodología de la investigación social. Técnicas de recopilación de datos*. Aguaclara, Alicante.
- GOODWIN, B. (1998): *Las manchas del leopardo: la evolución de la complejidad*. Tusquets, Barcelona.
- GOW, R. y CONDORI, B. (1976): *Kay Pacha. Tradición oral andina*. Centro de Estudios rurales Bartolomé de las Casas, Cuzco.
- GRASA, R. (1986): *El Evolucionismo, de Darwin a la sociobiología*. Cincel, Madrid.

- GREENWOOD, D.J. y STINI, W. A. (1977): *Nature, culture, and human History: A biocultural introduction to Anthropology*. Harper and Row, Nueva York.
- GROSSBERG, L. (1997): *Bringing in all back home. Essays in Cultural Studies*. Duke University Press, Londres.
- GUHA, R. y SPIVAK, G. (1988): *Selected subaltern studies*. Oxford University Press, Oxford, pp. 3-35 y 233-288.
- HAFERKAMP, H. (1989): *Social Structure and Culture*. Pluto Press, New York.
- HALL, S. (1997): *Representation: cultural representations and signifying practices*. SAGE Publications, London.
- HALL, E. T. (1976): *Más allá de la cultura*. Gili, Barcelona,
- HAMMERSLEY, M. y ATKINSON, P. (1994): *Etnografía*. Paidós, Barcelona.
- HANNERZ, U. (1996): *Conexiones transnacionales. Cultura, gente y lugares*. Cátedra, Madrid.
- HARRIS, M. (1978): *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI, Madrid.
- HARRIS, M. (1982): *El materialismo cultural*. Alianza, Madrid.
- HARRIS, M. (1986): *Introducción a la antropología*. Alianza, Madrid.
- HARRIS, M. (1990): *Introducción a la antropología general*. Alianza Universidad Textos, Madrid,
- HARRIS, M. (1993): *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI, Barcelona.
- HARRIS, M. (2000): *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Crítica, Barcelona.
- HATCH, E. (1975): *Teorías del hombre y de la cultura*. Prolam, Buenos Aires.
- HELL, V. (1981): *La idea de la cultura*. Fondo de Cultura Económica, México.
- HELLER, A. y FEHER, F. (1989): *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Paidós, Barcelona.
- HERNÁNDEZ, R. y TRIVELLI, C. (2011): *Puesta en valor de activos culturales y dinámicos territoriales en el Sur del Cuzco*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- HERKOVITS, M. J. (1952): *El hombre y sus obras*. Fondo de cultura económica, México.
- HERKOVITS, M. M. (1974): *Antropología económica*. Fondo de cultura económica, México.
- HERVIEU, B. (1993): *Los campos del futuro*. Serie Estudios de MAPA. Madrid.
- HERTZ, R. (1990): *La muerte y la mano derecha*. Alianza, Madrid.
- HOEBEL, A. E. (1973): *Antropología, el estudio del hombre*. Omega, Barcelona.
- HOEBEL, A. E. y WEAVER, T. (1985): *Antropología y experiencia humana*. Omega, Barcelona.
- HORKHEIMER, M. (1973): *Crítica de la razón instrumental*. Sur, Buenos Aires.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W. (1994): *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta, Madrid.
- HYLLAND, T. y NIELSEN, F. (2001): *A history of Anthropology*. Pluto Press, London.

- HUNTER, D. y WHITTEN, PH. (1981): *Enciclopedia de Antropología*. Bellaterra, Barcelona.
- INGLEHART, R. (1991): *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. CIS, Madrid.
- IZARD, M. y BONTE, P. (1996): *Diccionario de Etnología y Antropología*. Akal, Madrid.
- JIMENEZ J. y MOYA, C. (1978): *Teoría sociológica contemporánea*. Tecnos, Madrid.
- JOHNSON, A. Y EARLE, T. (2003): *La evolución de las sociedades humanas*. Ariel, Barcelona,
- JUNG, C. (1976): *Símbolos de transformación*. Losada, Buenos Aires.
- KAHN, J. S. (1975): *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Anagrama, Barcelona.
- KAVANAGH, W. (1994): *Villagers of the Sierra de Gredos: Trashumant Cattle-Raisers in Central Spain*. Berg, Oxford.
- KARDINER, A. (1975): *El individuo y su sociedad*, Fondo de cultura económica, México.
- KAPLAN, D. y MANNERS, R, A. (1979): *Introducción crítica a la teoría antropológica*. Nueva Imagen, México.
- KAPSOLI, W. (1975): *Los movimientos campesinos de Cerro de Pasco*. Huancayo. I.E.A. Lima.
- KEESING, R. (1981): *Cultural Anthropology: a contemporary perspective*. Fort Worth, Chicago.
- KENNY, A. (1961): *A Spanish Tapestry: Town and Country in Castile*. The University Press, Chicago.
- KING, I. (1991): *Culture, globalization and world-system. Contemporary conditions for the representation of identity*. New York. State University of New York.
- KOTTAK, C. PH. (1994): *Antropología. Una exploración en la diversidad humana*. Mc Graw-Hill, Madrid.
- KLEMM, A. (2008): *La cultura popular de Ávila*. Gran Duque de Alba, Diputación de Ávila, Ávila.
- KLUCKHOHN, C. (1971): *Antropología*. Breviarios del fondo de cultura económica, México.
- KROEBER, A. L. (1948): *Anthropology, Race, Language and Culture*. Harcourt and Brace, New York.
- KROEBER, A. L. (1952): *The concept of Culture*. University of Chicago Press, Chicago.
- KROEBER, A. L. y KLUCKHOHN, C. (1963): *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Vintage Books, New York.
- KROEBER, A. (1969): *El estilo y la evolución de la cultura*. Guadarrama, Madrid.
- KUPER, A. (1975): *Antropología y antropólogos. La escuela británica*. Anagrama, Barcelona.
- KUPER, A. (1996): *El primate elegido*. Crítica, Barcelona.
- KUPER, A. (2001): *Cultura. La versión de los antropólogos*. Paidós, Barcelona.
- LAATS, H. (2000): *Propiedad y autonomía en las comunidades campesinas en el Perú*, Casa campesina, Centro Bartolomé de las casas, Cuzco.
- LANGER, S. (1971): *Esquemas filosóficos*, Nova, Buenos Aires.
- LANGER, S. (1957): *Philosophy in a new key: A study in the Symbolism of reason, rite and art*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- LANGER, S. (1958): *Nuevas claves de la filosofía*. Sur, Buenos Aires.
- LANGNESS, L. (1974): *The study of Culture*. Chandler and Sharp, San Francisco.

- LEACH, E. (1971): *Replanteamiento de la antropología*. Seix Barral, Barcelona.
- LEACH, E. (1977): *Sistemas políticos de la Alta Birmania*. Anagrama, Barcelona.
- LEACH, E. (1978): *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid.
- LE GOFF, J. (1991): *El orden de la memoria*. Alianza editorial, Madrid.
- LENSKI, E. y LENSKI, J. (1974): *Human societies*. Mac Graw Hill, Nueva York.
- LEVI-STRAUSS, C. (1997): *Antropología estructural*. Siglo XXI, Barcelona.
- LEVINE, R. (1977): *Cultura, conducta y personalidad*. Azal, Madrid.
- LEWIS, I. (coord.) (1968): *Historia y antropología*. Seix Barral, Barcelona.
- LEWONTIN, R. y ROSE, S. (1987): *No está en los genes*. Crítica, Barcelona.
- LINTON, R. (1972): *Estudio del hombre*. FCE, México.
- LISÓN, C. (1978): *Ensayos de antropología social*. Ayuso, Madrid.
- LISON, C. (1966): *Belmonte de los Caballeros*. Oxford University Press, Oxford.
- LISON, C. (1977): *Invitación a la antropología cultural de España*. Adara, La Coruña.
- LISÓN, C. (1978): *Ensayos de antropología social*. Ayuso, Madrid.
- LISON, C. (1979): *Antropología cultural de Galicia*. Akal, Madrid.
- LISON, C. (1983): *Antropología social y hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica, México.
- LISON, C. (1986): *Antropología social: Reflexiones incidentales*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- LISON, C. (1991): *Antropología de los pueblos del Norte de España*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- LISON, C. (1991): *Antropología de los pueblos de España*. Taurus, Madrid,
- LISON, C. (Ed.) (1998): *Antropología: Horizontes teóricos*. Comares, Granada.
- LISON, C. (Ed.) (2007): *Introducción a la antropología social y cultural: Teoría, método y práctica*. Akal, Madrid.
- LLINARES, J. B. (1982): *Materiales para la historia de la antropología: Vol. I-II-III*. NAU, Valencia.
- LLINARES, J. B. (2001): *Filosofía de la cultura. IV Congreso Internacional de antropología filosófica*, U. de Valencia, Valencia.
- LINTON, R. (1975): *Cultura y personalidad*. Fondo de cultura económica, México.
- LINTON, R. (1985): *El estudio del hombre*. Fondo de cultura económica, México.
- LLOBERA, J. R. (1979): *Antropología política*. Anagrama, Barcelona.
- LLOBERA, J. R. (1990): *La identidad de la antropología*. Anagrama, Barcelona.
- LLOPART, D. y otros. (1985): *La cultura popular a debate*. Alta Fulla, Barcelona.
- LOMNITZ, L. (1990): *Redes sociales, cultura y poder*, FLACSO, México.
- LOVON, G. (1982): *Mito y realidad del turismo en el Cuzco*. Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco.
- LOWIE, R. (1946): *Historia de la etnología*. Fondo de cultura económica, México.

- LOTMAN, J. (1981): *Semiótica de la cultura*. Cátedra, Barcelona.
- LYONS, J. (1970): *Chomsky*. Collins Sons, London.
- LYONS, J. (1980): *Introducción al lenguaje y a la lingüística*. Teide, Barcelona
- LUQUE, E. (1985): *Del conocimiento antropológico*. CIS y Siglo XXI, Madrid.
- LUMSDEN, CH. y WILSON, E. O. (1981): *Genes, Mind and Culture: the Coevolutionary Process*, Harvard Univ. Press, Harvard.
- MADOZ, P. (1846-1850): *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*. Madrid. 16 volúmenes.
- MAIRAL, G. (1998): *Antropología de una ciudad: Barbastro*. Instituto aragonés de Antropología, Zaragoza.
- MALINOWSKI, B. (1944): *A scientific theory of culture and others essays*. The University of N. Carolina Press, Noth Carolina.
- MALINOWSKI, B. (1970): *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. Edhasa, Barcelona.
- MALINOWSKI, B. (1994): *Magia, ciencia y religión*. Ariel, Barcelona.
- MALINOWSKI, B. (2001): *Los argonautas del Pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*. Península, Barcelona.
- MANNHEIM, K. (1958): *Ideología y utopía*. Aguilar, Madrid.
- MANZANO, J. (1973): *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias*, Cultura Hispánica, Madrid.
- MARCUS, G. (1992): *Rereading Cultural Anthropology*. Duke University Press. Durham and London.
- MARIÁTEGUI, J.C. (2007): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho, Venezuela.
- MARSCHALL, W. 1990): *Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead*. Verlag C.H.Beck, München.
- MARTÍ I PUIG, S. (2004): *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América*. Biblioteca de América. Universidad de Salamanca, Salamanca.
- MARTÍNEZ, U. (1985): *Cultura y adaptación*. Anthropos, Barcelona.
- MATOS, J. (1972): *Dominación y cambios en el Perú rural*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- MAUSS, M. (1971): *Sociología y antropología*. Tecnos, Madrid.
- MAUSS, M. (2009): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz, Madrid.
- MEAD, M. (1972): *Educación y cultura*. Paidós, Buenos Aires.
- MEDEIRO, A. (2006): *Los dos lados de un río. Nacionalismos y etnografías en Portugal y en Galicia*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- MERCIER, P. (1977): *Historia de la antropología*. Península, Barcelona.
- MERTON, R. (1964): *Teoría y estructura sociales*. Fondo de Cultura Económica, México.

- MILLONES, L. y otros (2000): *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía del Cuzco y Apurímac*. National Museum of Ethnology, Osaka.
- MITHEN, S. (1996): *The Prehistory of the mind. The cognitive origins of art, religion, and science*. Thames and Hudson, London.
- MOLES, A. (1987): *Sociodinámica de la cultura*. Paidós, Buenos Aires.
- MOLINA, E. (1974): *Identidad y cultura*. Marsiega, Madrid.
- MOOSBRUCKER, H. (1991): *La economía campesina y el concepto de comunidad. Un enfoque crítico*. Instituto de Estudios peruanos. Colección mínima, Lima.
- MORENO, P. (2004): *Entre las gracias y el molino satánico*. UNED, Madrid.
- MORENO, P. (2010): *Encrucijadas antropológicas*. Ramón Areces, Madrid.
- MORENO, P. (2011): *El bosque de las gracias y sus pasatiempos. Raíces de la antropología económica*. Trotta, Madrid.
- MORGAN, L. H. (1980): *La sociedad primitiva*. Ayuso, Madrid.
- MORRIS, B. (1995): *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Paidós básico, Barcelona.
- MORRIS, C. W. (1962): *Signos, lenguaje y conducta*. Losada, Buenos Aires.
- MOSTERÍN, J. (1993): *Filosofía de la cultura*. Alianza, Madrid.
- MURDOCK, G. P. (1949): *Social Structure*, Mac Millan, Nueva York.
- MURDOCK, G.P. (1967): *Etnografic Atlas*, U. of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- MURRA, J. (1975): *Formaciones económicas y políticas andinas*. Instituto de Estudios Andinos, IEP, Lima.
- MURRA, J. (1983): *Evolución y tecnología de la agricultura andina*. IICA/CIID-III, Cuzco.
- NAUTA, D. (1972): *The meaning of information*, Mouton, London.
- NAVARRO, P. (1981): *Sociedades, pueblos y culturas*. Salvat, Barcelona.
- NARBONDO ALVAREZ, P. (1994): *Acción social y relaciones de poder*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- NAROTZKY, S. (2001): *La antropología de los pueblos de España*. Icaria, Institut Català d'Antropologia, Barcelona
- NAROTZKY, S. (2004): *Antropología económica: nuevas tendencias*. Melusina, Barcelona.
- NIETO, A. (1964): *Bienes comunales*. Revista de derecho privado, Madrid.
- NUGENT, S. y SHORE, C. (1997): *Anthropology and cultural studies*. Pluto Press, Chicago.
- ORTIZ, A. (1993): *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Pontificia U. Católica del Perú. Lima. Perú.
- ORTIZ-OSES, A. (1977): *Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica para las ciencias humanas*. Desclée de Brouwer, Bilbao.
- ORTIZ-OSES, A. (1985): *Mitología cultural y memorias vascas*. Zero, Madrid.
- ORTIZ-OSES, A. (1985): *Antropología simbólica vasca*. Anthropos, Barcelona.

- ORTNER, S. B. (1978): *Sherpas through their rituals*, Cambridge U. Press, Cambridge.
- ORTNER, S. (Ed) (1999): *The fate of Culture. Geertz and Beyond*. University of California Press, Berkeley.
- OSSIO, J. (Comp.) (1973): *Ideología mesiánica del mundo andino*. Ignacio Prado Pastor, Lima.
- OSSIO, J. (1992): *Los indios del Perú*. Colección Quinto Centenario, Madrid.
- OSSIO, J. (1994): *Las paradojas del Perú oficial: indigenismo, democracia y crisis estructural*. Deso, Lima.
- PAJUELO, R. (2007): *Reinventando comunidades imaginadas*. Instituto de Estudios Peruanos, Perú.
- PARDO, J. L. (2001): *Estructuralismo y ciencias humanas*. Akal, Madrid.
- PARÍS, C. (1978): *El rapto de la cultura*. Mañana, Madrid.
- PARIS, C. (1994): *El animal cultural*. Crítica, Barcelona.
- PARSONS, T. y SHILS, E. (1951): *Hacia una teoría general de la acción*. Kapeluz, Buenos Aires.
- PARSONS, T. (1937): *The structure of Social Action*. Free Press, New York.
- PARSONS, T. (1977): *La estructura de la acción social*. Guadarrama, Madrid.
- PARSONS, T. (1982): *El sistema social*. Alianza Universidad, Madrid.
- PERALTA, Víctor (2000): *Sendero Luminoso y la prensa, 1980-1994*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas" y SUR-Casa de Estudios del Socialismo, Cuzco.
- PÉREZ, B. (2004): *Somos como incas. Autoridades tradicionales en los Andes peruanos*. Cuzco. Iberoamericana, Madrid.
- PÉREZ, B. y DIETZ, G. (eds.) (2003): *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*. Catarata, Madrid.
- PÉREZ, J. A. (1995): *Filosofía y crítica de la cultura*. Trotta, Madrid.
- PÉREZ, R. (Comp.) (2002): *Antropología y complejidad*. Gedisa, Barcelona.
- PÉREZ, V. (1974): *Pueblos y clase sociales en el campo español*. Siglo XXI, Madrid.
- PICÓ, J. (Ed.) (1998): *Modernidad y posmodernidad*. Alianza, Madrid.
- PICÓ, J. (2003): *Los años dorados de la sociología: (1945-1975)*. Alianza, Barcelona.
- PINE, J. y GILMORE, J. (1998): *Welcome to the experience economy*. Harvard Business Review, Vol.76, ISSUE 4. Harvard.
- PINE, J. y GILMORE, J. (2002): *La economía de la experiencia: el trabajo es teatro y cada empresa es un escenario*. Granica. Barcelona.
- PITT-RIVERS, J. (1971): *Los hombres de la sierra*. Grijalbo, Barcelona.
- PLAZA, J. I. (1990): *Medio físico y territorio*. Cuaderno de Investigación Florián de Ocampo, nº 8. Zamora.
- POIRIER, J. (1968): *Ethnologie generale*. Galimard, Paris.
- POLANYI, K. y otros (1976): *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Labor Universitaria, Barcelona

- PRAT, J. y otros (1991): *Antropología de los pueblos de España*. Taurus, Madrid.
- PRAT, J. y MARTÍNEZ, A. (1996): *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva Fabregat*. Ariel, Barcelona.
- PRIOR, A. (Coord.) (2002): *Nuevos métodos en ciencias humanas*. Anthropos Barcelona.
- PUJADAS, J. J. (1992): *El método biográfico: el uso de las historias de vida en las ciencias sociales*, CIS, Madrid.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1958): *Method in social anthropology: Selected Essays*. University of Chicago Press, Chicago.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1974): *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Península, Barcelona.
- REDFIELD, R. (1944): *Yucatán, una cultura en transición*. Fondo de cultura económica, México.
- REDFIELD, R. (1963): *El mundo primitivo y sus transformaciones*. Fondo de cultura económica, México.
- REICHARD, G. (1974): *Navaho religion: a study of symbolism*. Princeton U. Press, Princeton.
- RENNER, E. (1980): *Die kognitive Anthropologie: Aufbau und Grundlagen eines ethnologisch-linguistischen Paradigmas*. Duncker and Humblot, Berlin.
- RENSCH, B. (1980): *Homo sapiens, de animal a semidios*. Alianza Universidad, Madrid.
- REYNOSO, C. (2000): *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Gedisa, Barcelona.
- RICE, K. A. (1980): *Geertz and Culture*. The University of Michigan Press, Ann Arbor, Michigan.
- RICOUER, P. (1984): *El discurso de la acción*. Cátedra, Madrid.
- RICOUER, P. (1994): *Ideología y utopía*. Gedisa, Barcelona.
- RIVAS, A. (1986): *Ritos, símbolos y valores en el análisis de la identidad de la provincia de Zaragoza*, Zaragoza, CAI.
- ROGERS, E. M. y SVENNING, L. (1973): *La modernización entre los campesinos*. Fondo de cultura económica, México.
- RODRIGUEZ, S. y MACÍAS, C. (Coord.) (2009): *El fin del campesinado. Transformaciones culturales de la sociedad rural andaluza en la segunda mitad del siglo XX*. Centro de estudios andaluces. Junta de Andalucía. Sevilla.
- ROGRIGO, F. (2008): *Naturaleza, ruralidad y civilización*. Brulot, Madrid.
- ROSSI, I. (1968): *Teoría de la cultura y métodos antropológicos*. Anagrama, Barcelona
- ROSSI, I. (1970): *Il concetto di cultura*. Giulio Einaudi, Turin.
- ROSSI, I. (1983): *From the Sociology of Symbols to the Sociology of Signs*. Columbia University Press, New York.
- ROSTWOROWSKI, M. (2005): *Ensayos de historia andina I. Elites, etnia recursos*. Instituto de Estudios peruanos. Lima.

- RUBIO, R. (1991): *Antropología: Religión, mito y ritual*. Cuadernos de la Uned, Madrid.
- RUBIO, L. M. (1993): *Sistema político concejil en la provincia de León*. Universidad de León, León.
- RUBIO, L. M. (2009): *La gestión del común*. Edilesa, León.
- RUDOLPH, W. (1968): *Der kulturelle Relativismus. Kritische Analyse einer Grundsatzfragen-Diskussion in der amerikanischen Ethnologie*. Duncker and Humbolt, Berlin,
- RUSE, M. (1989): *Sociobiología*. Cátedra, Madrid.
- RUIZ J. I. (1989): *La descodificación de la vida cotidiana. Métodos de investigación cualitativa*. Universidad de Deusto, Bilbao.
- SABATER, J. (1974): *El chimpancé y los orígenes de la cultura*. Anthropos, Barcelona.
- SAHLINS, M. (1960): *Evolution and Culture*, University of Michigan.
- SAHLINS, M. (1977): *Economía de la edad de piedra*. Akal, Madrid.
- SAHLINS, M. (1984): *Las sociedades tribales*. Labor, Barcelona.
- SAHLINS, M. (1988a): *Cultura y razón práctica*. Gedisa, Barcelona.
- SAHLINS, M. (1988b): *Islas de historia. La muerte del capitán Cook, metáfora, antropología e historia*. Gedisa, Barcelona.
- SAHLINS, M. (1990): *Uso y abuso de la biología: una crítica antropológica de la sociobiología*. Siglo XXI, Madrid.
- SÁNCHEZ, L. A. (1991): *Sayago: ganadería y comunalismo agropastoril*. Caja España, Zamora.
- SANCHEZ, L. A. (1993): *Las dehesas de Sayago: explotación, trabajo y estructura social*. Caja España, Zamora.
- SANMARTÍN, J. (1987): *Los nuevos redentores: reflexiones sobre la ingeniería genética, la sociobiología y el mundo feliz que nos prometen*. Anthropos, Barcelona.
- SANMARTIN, R. (1993): *Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica*. Humanidades, Barcelona.
- SANMARTÍN, J. (1986) (Ed.): *La sociedad naturalizada. Genética y cultura*. Tirant lo Blanch, Valencia.
- SAN MARTÍN, J. (1999): *Teoría de la cultura*. Síntesis, Madrid.
- SCHNEIDER, L y BONJEAN, CH. (1973): *The idea of culture en the Social Sciencies*. Cambridge University Press, Cambridge.
- SCHNEIDER, D. M. (1980): *American Kinship: A cultural account*. University Chicago Press, Chicago.
- SCHWIMMER, E. (1982): *Religión y cultura*. Anagrama, Barcelona.
- SHAPIRO, H. L. (1977): *Hombre, cultura y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México.
- SEGALEN, M. (2005): *Ritos y rituales contemporáneos*. Alianza, Madrid.
- SERVICE, E. (1962): *Primitive social organization*. Random House, New York.
- SENNETT, R. (2000): *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama, Barcelona.

- SILLS, D. (1977): *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Aguilar, Madrid.
- SMITH, A. G. (ed.) (1977): *Comunicación y cultura*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- SOLE, C. (1976): *Modernización: un análisis sociológico*. Península, Barcelona.
- SPERBER, D. (1975): *El estructuralismo en Antropología*. Losada, Buenos Aires.
- SPERBER, D. (1978): *Sobre el simbolismo en general*. Anthropos, Barcelona.
- SPERBER, D. (1996): *Explaining culture: A naturalistic approach*. Backwell, Oxford.
- SPERBER, D. (2005): *Explicar la cultura: un enfoque naturalista*. Morata, Madrid
- STERN, S. (ed.) (1990): *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XIX*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- STOCKING, G. W. (1968): *Race, Culture and evolution. Essays in the History of Anthropology*, Free Press, New York.
- STOCKING, G. (1983): *Observers observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. University of Wisconsin Press. Wisconsin.
- SZTOMPKA, P. (2002): *Sociología del cambio social*. Universidad Alianza Textos, Madrid.
- TAYLOR, S. J. y BOGDAN, R. (1987): *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós, Barcelona.
- TAX, S. (1965): *Dimension of Change in a Castilian Village*. Harvard University Press, Massachusetts.
- TECLA, A. (Comp.) (1990): *El relativismo, el organicismo y la dialéctica. (Boas y Kroeber)*. Sociedad Cooperativa de Producción, México.
- TENTORI, T. (1980): *Antropología cultural*. Herder, Barcelona.
- TYLOR, E. B. (1977): *Cultura primitiva*. Volúmenes I-II. Ayuso, Madrid.
- TYLER, A. S. (1969): *Cognitive anthropology*. Holt, Rinehart and Winston, New York.
- TODOROV, T. (1977): *Theories du symbole*. Seuil, Paris.
- TURNER, V. *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca, Cornell University, New York.
- TURNER, V. (1980): *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid.
- TURNER, V. (1988): *El proceso ritual*. Taurus, Madrid.
- TSCHOPIK, H. (1973): *Highlands communities in Central Peru*. Greenwood Press, London.
- VALCARCEL, E. (1951): *Fiestas y Danzas en el Cuzco y en los Andes*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- VAN GENNEP, A. (1986): *Los ritos de paso*. Taurus, Madrid.
- VARGAS, M. (1996): *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Fondo de cultura económica, México.
- VELASCO, H. (1993): *Lecturas de antropología social y cultural*. Cuadernos de la UNED, Madrid.
- VELASCO, H. y DÍAZ, A. (1997): *La lógica de la investigación etnográfica*. Trotta, Madrid.

- VELASCO, H. (2003): *Hablar y pensar. Tareas culturales. Temas de antropología lingüística y antropología cognitiva*. UNED, Madrid.
- VILAR, S. (1997): *La nueva racionalidad. Comprender la complejidad con métodos interdisciplinarios*. Kairos, Barcelona.
- VV.AA. (1978): *Homenaje a Julio Caro Baroja*. Centro de investigaciones sociológicas, Madrid.
- VV.AA. (1995): *Zamora, pueblo a pueblo*. Diputación de Zamora, Zamora.
- WACHTEL, N. (1976): *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española. (1532-1576)*. Alianza, Madrid.
- WALL, A. (1983): *Imágenes del hombre*. Amorrortu, Buenos Aires.
- WALLACE, A. F. C. (1961): *Culture and personality*. Random House, Nueva York.
- WALLERSTEIN, I. (1979): *The capitalist World-economy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- WEINER, A. (1992): *Inalienable Possessions. The paradox of keeping while giving.*, University of California Press, Berkeley.
- WHITE, L. (1959): *The evolution of culture*, McGraw Hill, Nueva York.
- WHITE, L. (1966): *The social Organization of Ethnological theory*. Rice University Studies, Houston.
- WHITE, L. (1975): *El concepto de cultura: Textos fundamentales*. Anagrama, Barcelona.
- WHITE, L. (1988): *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Círculo de lectores, Madrid.
- WILLIAMS, R. (1979): *Politics and Letters*, New Left Books, London and New York.
- WILLIS, R. (1975): *The interpretation of Symbolism*. Malaby Press, Londres.
- WILSON, E. O. (1980): *Sociobiología. La nueva síntesis*. Omega, Barcelona.
- WILSON, E. O. (1983): *Sobre la naturaleza humana*. Fondo de cultura económica, México.
- WILSON, E. O. (1994): *La diversidad de la vida, en defensa de la pluralidad*. Crítica, Barcelona.
- WILSON, E. O. (1996): *El naturalista*. Debate, Madrid.
- WILSON, E. O (1999): *Consilience: La unidad del conocimiento*. Círculo de lectores, Galaxia Gutemberg, Barcelona.
- WINCH, P. (1994): *Comprender una sociedad primitiva*. Paidós básica, Barcelona.
- WOLF, E. (1971): *Los campesinos*. Labor, Barcelona.
- WOLF, E. (1987): *Europa y la gente sin historia*. Fondo de cultura económica, México.
- WOLF, E. (1999): *Antropología social de las sociedades complejas*. Alianza, Madrid.
- WRIGHT, G. H. (1979): *Explicación y comprensión*. Alianza, Madrid.
- YÚDICE, G. (2002): *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Gedisa, Barcelona.
- ZABALA, G. (1982): *Mito y realidad del turismo en Cuzco*. Centro de Estudios Bartolomé de las Casas. Cuzco. Perú.

Artículos:

- ALEXANDER, J. (1990): "Understanding the relative autonomy of culture" en: ALEXANDER, J. y SEIDMAN, S. (1990): *Culture and Society. Contemporary Debates*. University Press, Cambridge, pp. 3-21.
- ALEXANDER, J. and ALEXANDER, P. (1982): " Shared poverty as ideology: agrarian relationships in colonial Java " en: **Man**, vol. 17, nº 4, pp. 597-620.
- ARGUEDAS, J. M. (1956): "Puquio, una cultura en proceso de cambio". **Revista del Museo Nacional**, Tomo 25. Lima.
- ASAD, T. (1983): "Anthropological conceptions of Religion: Reflexions on Geertz " en: **Man**, nº 18, pp. 237-259.
- AUSTIN, D. (1979): "Symbols and Culture: Some philosophical assumptions in the work of Clifford Geertz " en: **Social Analysis**, vol 3, pp. 45-87.
- BATESON, G. (1967): " Review of Person, Time and Conduct in Bali: An essay in cultural Analysis by Cl. Geertz ", en **American Anthropologist**, nº 69, pp. 765-66.
- BEBERRY, D. (1995): "The unabsolute Truths of C. Geertz" en: **The New York Times Magazine**, Abril, pp. 44-54.
- BELLAH, R. N. (1964): "Religious evolution" en: **American Sociological Review**, nº 29, pp. 358-374.
- BELLAH, R. N. (1970): "Between Religion and Science" en: **Beyond Belief**, Harper and Row, New York, pp. 237-257.
- BELLAH, R. N (1970): "The Systematic Study of religion" en: **Beyond Belief**, opus cit, pág. 266.
- BLACKMORE, S. (2000): "El poder de los memes" en: **Investigación y ciencia**, nº 291 Diciembre, pp. 45-53.
- BOHANNAN, P. (1973): "Rethinking Culture. A proyect for Current Anthropology" en: **Current Anthropologist**, 14, pp. 357-372.
- BONFIL, G. (1991): "Desafíos a la Antropología en la sociedad contemporánea" en: **Iztapalapa**, México, UNAM, I, Año 11, nº 24, pp. 77-89.
- BOON, J. (1990): "Geertz and Levi- Strauss", en: *Otras tribus, otros escribas*, Fondo de Cultura económica, pp. 182-195.
- BRANDES, S. (1978): "El impacto de la emigración en una aldea de los montes de Castilla" en ACEVES, J. y DOUGLAS, W. (Ed.) (1978): *Los aspectos cambiantes de la España Rural*. Seix Barral, Barcelona.
- CANEPA KOCH, G. (1994): "Danza, identidad y modernidad en los Andes" en: **Anthropologica**, nº 11, pp. 254- 282.

- CASADO, D. (1971): "La sociedad rural castellana" en: *Sociología española de los años setenta*. FIES, Madrid.
- CARRITHERS, M. (1988): "The antropologist as author: Geertz`s Works and Lives" en: **Anthropology Today**, vol 4, pp. 19-22.
- COMAROFF, J .L. (1994): "Etnicidad, violencia y política de identidad. Temas teóricos, escenas sudafricanas" en: FERNÁNDEZ, J. A. (1994) (Ed): *Etnicidad y violencia*. Universidad de A Coruña, A Coruña.
- CONTRERAS, J. (1996): "Las formas de organización comunal en los Andes: continuidades y cambios" en: CHAMOUX, M. y CONTRERAS, J. (1996): *La gestión comunal de recursos*. Icaria, Barcelona.
- CRAPANZANO, V. (1972): "Review of Meaning and Order in Moroccan Society. Three essays in Cultural Analysis, C. Geertz, H. Geertz and O. Rosen" en: **Econ. Dev. Cult. Change**, nº 29, pp. 851-860.
- D´ARGEMIR, C. y CONTRERAS, J. (1990): "El proceso de cambio social" en: **Agricultura y sociedad**, nº 55. Suplement. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Madrid, pp. 1-71.
- DE LA TORRE, C. (1995) "Capacitación en manejo y gestión del agua: experiencias en el sur andino" en: *GPER-Inka. Red regional de instituciones sobre la gestión del riego*. Lima, Perú.
- DEL PINO, F. (1995): "Arguedas en España o la condición mestiza de la antropología" en: MARTÍNEZ, M. y MANRIQUE, N. (1995): *Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después*. DESCO, CEPES y SUR, Lima, pp.23-55.
- DÍAZ, L. (1998): "Visiones nativas y foráneas o el verdadero objeto de la etnografía: reflexiones en torno al conocimiento del patrimonio etnográfico de Castilla y León" en, **Política y Sociedad**, nº 27, Madrid.
- DUVIOLS, P. (1973): *Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad*. En: **Revista del Museo Nacional**, nº 39. Lima.
- DURKHEIM, E. y MAUSS, M. (1913): "Sur la notion de civilisation" en : **L´Année Sociologique**, vol XII, pp.46-50.
- ESPINA. A. (2009): "Lévi-Strauss: el último moderno y el primer posmoderno" en: **El genio maligno**, nº 4, Marzo.
- ESTEVA, CI. (1978): "Componentes psicológico-cognitivos en una economía rural española" en: **Étnica**, nº 14, pp.53-146.
- FALOMIR, R. (1991): "La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio. ¿paradoja o enigma?" en: **Revista Alteridades**, nº 1(2), pp. 7-12.
- FAVRE, H. (1967): "Evolución y situación de las haciendas en la región de Huancavelica, Perú." En: **Revista del Museo Nacional de Lima**, nº especial 33, pp.237-257.

- FERNANDEZ, J. A. (1994): "Antropología social y semántica" en: SAN MARTÍN, R. (Ed.) (1994): *Antropología social sin fronteras. Ensayos en honor de Carmelo Lisón*. CIS, Madrid
- FERNÁNDEZ, J. A. (2008): "Reviviendo los viejos caminos: Santiago y Cuzco" en: ESPINA, A. B. (2008): *Turismo, cultura y desarrollo*. Diputación de Salamanca, Salamanca, pp. 445-455.
- FLORES J. (1969): "Los pastores de Paratía: una introducción a su estudio" en: **Antropología Social**, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp.153-159.
- FLORES, J. (1990): "Arte de resistencia en vasos ceremoniales inkas, siglos XVII -XVIII" en: FLORES, J. (1990): *El Cuzco: resistencia y continuidad*, Centro de Estudios Andinos, Cuzco, Perú.
- FLORES, J. (1997): "El pachamama Raymi en Qatqa" en: **El Antoniano**, nº 102(7), pp. 3-4.
- FLORES, J. (2000): "En el principio fue el Inka: El ciclo del Inti Raymi cuzqueño" en: MILLORES, L. y otros. (2000): *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnología e historia del Cuzco y de Apurímac*. Senri Ethnological Reports. nº 18. National Museum of Ethnology, Oasaka, pp.123-147.
- FLORES, J y VAN DEN BERGHE, P. (1990): "Turismo e incanismo en el Cuzco" en: **Andes. Revista de Ciencias Sociales**, nº 3, pp. 179-200.
- FOSTER. G. (1953): "Cofradía y compadrazgo in Spain and Spanish America" en: *Southwestern Journal of Anthropology*, nº 9. pp.1-28.
- FOSTER, S. (1980): "Review of Negara by C. Geertz" en: **American Anthropology**, pp. 20-22.
- FRANKE, R. (1984): " More on Geertz`s interpretative theory" en: **Current Anthropology**, vol. 25, nº 5.
- GALANTER, E. y GESTENHABER, M. (1956): "On thought the extrinsic theory" en: **Psychol. Review**, nº 63, pp. 218-227.
- GARCÍA, M. L y PEREDA, E. (1985): "Sayago, una comarca desfavorecida" en: **Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo**, Zamora, pp.117-138.
- GEERTZ, Cl. (1957): "Ritual and social change: A Javanese example" en: **American Anthropologist**, pp. 32-54.
- GEERTZ, Cl. (1965): "The impact of the concept of culture" en: Platt, J. (ed.) *New Views of the nature of man*. Chicago, University Press, pp. 93-118.
- GEERTZ, Cl. (1985): "Una posible etnografía del pensamiento moderno" en: **Cuadernos del Norte**, nº 31, pp. 60-69.
- GEERTZ, Cl. (1986): "El reconocimiento de la antropología" en: **Cuadernos del Norte**, nº 35, pp. 263-278.
- GEERTZ, Cl. (1991): "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social " en: REYNOSO, C. (1991): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, México, pp. 63-78.
- GEERTZ, Cl. (1984): "Culture and social change: the Indonesian Case" en: **Man**, vol 19, nº 4, pp. 511-533.
- GEERTZ, Cl. (1992): "Historia y antropología" en: **Revista de Occidente**, nº 137, pp. 55-: 75.

- GEERTZ, Cl. (1995): "Contra el antirelativismo " en: **Revista de Occidente**, nº 169, pp. 71-103.
- GODELIER, M. (2000): "Acerca de las cosas que se dan, de las cosas que se venden y de las cosas que no hay que vender ni dar, sino que hay que guardar. Una reevaluación crítica del ensayo sobre el Don de Marcel Mauss" en: **Hispania**, Vol. LX/1, 204, CSIC, Madrid.
- GÓMEZ, E. (1999): "Patrimonio cultural, patrimonio etnográfico y antropología social". En: AGUDO, J. y otros: *Patrimonio cultural y museología: significados y contenido*. Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Asociación Galega de Antropología, Santiago de Compostela, pp. 17-29.
- GÓMEZ, E. (2007): "El patrimonio cultural: memoria e imagen del grupo social" en: LISON, C. (Ed.) (2007): *Introducción a la antropología social y cultural: Teoría, método y práctica*. Akal, Madrid, pp. 373-396.
- GÓMEZ, P. (1998): "Las ilusiones de la identidad. La etnia como pseudoconcepto" en: **Gazeta de Antropología**, nº 14, artículo 12.
- GONZÁLEZ, M y GONZÁLEZ, J. A. (1992): "La pervivencia de los bienes comunales. Representación mental y realidad social. Algunas aportaciones al debate sobre la tragedia de los comunales". En: GONZÁLEZ, M y GONZÁLEZ, J. A. (1992): *La tierra: Mitos, ritos y realidades*. Anthropos, Barcelona.
- GONZÁLEZ, J. A. (1992): "Historia y Antropología" en: **Gazeta de Antropología**, nº 9, Marzo, pp. 34-42.
- GOODENOUGH, W. H. (1973): "On Cultural Theory. Buchsprechung: Clifford Geertz" en: **Science**, nº 186, pp. 435-436.
- GORDON, A. (1992): "The poverty of involution: A critique of Geertz`s pseudo-history" en: **Journal of Contemporary Asia**, vol, 22, nº 4, pp. 490-513.
- GRILLO, E. y RENGIFO, G. (1990): "Sociedad y naturaleza en los Andes" en: **Sociedad y naturaleza en los Andes**. PRATEC. Proyecto Piloto de Ecosistemas Andinos / Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PRATEC/PNUMA), vols. I, II, Lima, pág. 20.
- HALLOWAY, R. (1969): "Culture: a human domain " en: **Current Anthropology**, nº 10, pp. 395-412.
- HANDLER, R. (1991): "An interview with Clifford Geertz" en: **Current Anthropology**, vol.32, nº 5, pp. 603-613.
- HARDIN, G. (1968): The tragedy of the Commons en: **Science**, 162, pp. 1243-1248.
- JOYCE, P. (1998): "The return of history: Postmodernism and the politics of Academic History in Britain." En: **Past and Present**, nº 158.
- KEESING, R. M. (1974): "Theories of Culture" en: **Annual Review of Anthropology**, nº 3, pp. 73-97.
- KEIL, C. (1985): "Clifford Geertz" en: *Social Science Encyclopedia*, Routledge and Kegan Paul, London.

- KROEBER, A. y PARSONS, T. (1958): "The concept of culture and of social system" en **American Sociological Review**, nº23, pp. 582-583.
- LEE, O. (1988): "Observations on Anthropological thinking about the culture concept: C. Geertz and P. Bourdieu " en: **Journal of Sociology**, nº 33, pp. 115-130.
- LIEBERSON, J. (1984): "Review of Local Knowledge: Further Essays in interpretative Anthropology by C. Geertz " en: **New York Review of Books**, nº 31, pp. 39-46.
- LIEBERSON, J. (1984): "Interpreting the interpreter" en: **New York Review of Books**, vol. XXXI, nº. 4, pp. 39-46.
- LLAMBI, L y otros. (2001): "Los andes, escenario de cambio a distintas escalas". en: **IV Simposio Internacional de Desarrollo Sostenible**, Lima.
- LLOBERA, J. R. "El concepto de cultura en la antropología social y cultural" en: LLINARES, J. B. y SÁNCHEZ DURÁN, N. (2001): *Filosofía de la cultura*. Universidad de Valencia, Valencia, pp. 81-93.
- MÁLAGA, A. (1974): "Las reducciones en el Perú durante el gobierno del Virrey Toledo" en: **Anuario de Estudios Americanos**, nº 31, pp.819-844.
- MALUQUER, C. "La consideración de los bienes comunales por la jurisprudencia a partir de la publicación del Código Civil" en: DE DIOS, S. y otros. (2002): *Historia de la Propiedad en España. Bienes comunales. Pasado y Presente*. Centro de Estudios Registrales. Fundación Beneficentia et Peritia Iuris. Madrid.
- MARTÍNEZ, U. (2004): "Interpretación y reinterpretación de la bajada de la Virgen del Castro" en: ESPINA, A. B. (2004): *Las raíces: culturas tradicionales de España e Iberoamérica*. Diputación de Salamanca, Salamanca, pp. 141-166.
- MATOS, J. (1968): "Zur Integration der indianischen Bevölkerung in die moderne Gesellschaft Lateinamerikas" en: MATOS, J. (1968): *La evolución del indigenismo en el Perú*. Schriften der Arbeitsgemeinschaft, Deutsche Latinamerika - Forschung (ADLAF), NR. 1. Freiburg, pp. 97-105.
- MEDINACELI, X. (2005): "Los pastores andinos: Una propuesta de lectura de su historia" en **Bulletin de l'Institut français d'études andines**, nº 34(3), pp.463-474.
- MONTES, C. (1998): "*Cambios sociales y culturales en las comunidades de España y del Perú*" en: ESPINA, A B. (1998): *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*. Junta de Castilla y León, Salamanca, págs.157-177.
- MONTOYA, R. "Arguedas en España: crónica de un viaje en la nostalgia" en: MARTÍNEZ, M. y MANRIQUE, N. (1995): *Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después*. DESCO, CEPES y SUR, Lima.
- MOSTERÍN, J. (1985): "Popper y el mundo de la cultura" en: **Enrahonar**, nº11, pp.37-42.
- MORE, J. (1973): "The cultural concept as ideology" en: **American Ethnology**, vol 1, pp. 537-547.
- MORGAN, J. (1977): "Religion and culture as meaning systems: a dialogue between Geertz and Tillich" en: **Journal of Religion**, nº 57, pp.363-375.

- MORRIS, B. (1995): "La religión como cultura: C. Geertz" en: *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Paidós, Barcelona.
- NADEL, S. F. (1974) "Malinowski, sobre la magia y la religión " en: *Hombre y Cultura*. Siglo XXI, Madrid, pp. 201-225.
- OLIVER D. (1960): "Foreword" en: *The religion of Java by Cl. Geertz*, Chicago and London, University of Chicago Press.
- PAREDES S. Y GÓMEZ, O. (1987): "Elaboración de chuño negro y blanco a partir de la papa amarga." En: *V Congreso Internacional de sistemas agropecuarios andinos*. Centro Internacional de investigadores para el Desarrollo. Lima.
- PEACOCK, J. (1969): "The third stream: Weber, Parsons and Geertz" en: **Journal of the Anthropological Society of Oxford**, nº. 7, pp. 122-129.
- PÉREZ, B. (2002): "Los alabados: apuntes sobre el universo simbólico de la autoridad en comunidades del sur andino peruano, distrito de Pisac" en: **Revista Andina**, nº especial, "Cuzco", pp. 247-264.
- PÉREZ, B. (2003): "Escenificando tradiciones incas: Turistas, indígenas y antropólogos en el Cuzco contemporáneo" en: PÉREZ, B. y DIETZ, G. (2003): *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*. Catarata, Madrid, pp.143-165.
- PÉREZ, L. " Reflexiones sobre el estudio de la identidad étnica y la identidad nacional" en: ARGUETA, A. y WARMAN, A. (coord.) (1991): *Nuevos enfoques para el estudio de las étnias indígenas en México*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, México, pp. 317-330
- PIDDINGTON, R. (1974): "La teoría de las necesidades de Malinowski" en: FIRTH, R. (1974): *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*. Siglo XXI, México
- PINE, J. y GILMORE, J. (1998): "Welcome to the experience economy" en: **Harvard Business Review**, Vol.76, ISSUE 4, pp. 97-105.
- PRADA, E. (2005): "Paisaje agrario: antropología de un territorio" en: **Ciudad y Territorio**, nº 144, Ministerio de Vivienda, Madrid, pp.343-372.
- RAMA, A. (1975): "Introducción" en: ARGUEDAS, J. M. *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Editorial Siglo XXI, Madrid.
- RAMÍREZ, Cl. (1991): "Dimensión de la ecología humana andina" en: **Observatorio medioambiental**, nº 2, pp.217-234.
- REYNOSO, C. (1988): "Sobre la antropología postmoderna " en: **Revista de Occidente**, vol. 82, pp. 142-148.
- RENIQUE, G. (1978): "El desarrollo de una empresa ganadera en los Andes Centrales" en: **Tierra y Sociedad** nº 1, Lima, pp. 18-29.
- RENNER, E. (1983): "Ethnologie und Kultur: Der Kulturbegriff als Entwicklungsprägender Faktor der

- Ethnologischer Forschung" en: **Zeitschrift für Ethnologie**, nº 108, pp. 177-234.
- RENNER, E. and SCHOLTE, B. (1984): "On Geertz`s interpretative theoretical program" en: **Current Anthropology**, vol. 25, nº 4, pp. 538-542.
- RESTREPO, E. (1996): "Teoría social, antropología y desarrollo: A propósito de las narrativas y gráficos de Arturo Escobar" en: **Boletín de Antropología**, Vol. 20, nº 37. pp. 307-326.
- RICOEUR, P. (1994): "Clifford Geertz" en: *Ideología y utopía*. Gedisa, pp. 275-287.
- RIOS, B. (1992): "Ganadería y economía campesina. La importancia de los animales en los sistemas tradicionales de producción en la sierra del Cuzco". **Trabajos del colegio andino**, 12. Cuzco.
- ROSAS, A. (1993): "Globalización cultural y antropología" en: **Alteridades**, 3(5), pp. 79-91.
- ROSALDO, R. (1980): "Review of Geertz and Culture by A. Rice" en: **American Ethnologist**, nº9, pp. 196-198.
- ROWE, W. (1983): "Arguedas: el narrador y el antropólogo frente al lenguaje" en: **Revista Iberoamericana**, nº 122. Pittsburg, pp.98-120.
- RUBIO, L. M. (2003): "Comunidades campesinas, poder, tierra y régimen comunal durante la Edad Moderna. Análisis comparativo de un modelo colectivista en el Reino de León" en: *Actas del VI Coloquio Internacional de Metodología Histórica Aplicada*. Santiago de Compostela.
- SABATER PI, J. (1974b) "Protoculturas materiales e industrias elementales de los chimpancés en la naturaleza" en: **Ethnica, Revista de Antropología**, nº. 7, pp. 69-74.
- SANCHEZ, L. A. (1997): "Imágenes contrastadas de una comunidad campesina. Sayago, entre Costa y Arguedas". En: **Revista Antropologica**, nº 14, pp. 99-138.
- SARMIENTO SILVA, S. "Movimientos indígenas y participación política" en: WARMAN, A. y ARGUETA, A. (Coord.) (1991): *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. CIIH, Porrúa, México, pág. 387.
- SHANKMAN, P. "The Thick and the Thin: On the interpretative theoretical program of Clifford Geertz " en: **Current Anthropology**, vol.25, nº 3, pp. 261-270.
- SCHOLTE, B. (1986): "The charmed circle of Geertz`s hermeneutics: A neo-marxist critique" en: **Critique of Anthropology**, vol. VI (1), pp.5-15.
- SCHEPER-HUGHES, N. (1995): "After the fact: Two countries, four decades, one anthropologist" en: **New York Times Magazine**, Mayo, pp. 22-25.
- SÁNCHEZ, R. (1979): "La comunidad campesina y el desarrollo rural" En: **Cuadernos del Instituto de Estudios Andinos**. Lima.
- SEGUEL, G. A. (2004): "El cambio como dispositivo de complejidad" en: **Papeles del CEIC**, Nº 4, Centro de Estudios sobre la Identidad colectiva, Universidad del País Vasco.
- SOLANO, J. (1993): "El proceso de desarrollo de la antropología en la Sierra Central: Perú" en: **Alteridades**, nº 3(6), pp.73-80.
- SOLANO, J. (1978): "From cooperative to Hacienda: The Case of the agrarian society of Pucara"

- en: LONG, R. y ROBERTS, N. (1978): *Peasant Corporation and Capitalist Expansion in Central Peru*, Texas, Institute of Latin American Studies.
- STAGL, J. (1993): "Szientiesche, hermeneutische und phänomenologische Grundlagen der Ethnologie" en: SCHMIED-KOWARZIK, W., y STAGL, J. (1993): *Grundfragen der Ethnologie*. Dietrich Reiner Verlag, Berlin.
- STARN, O, "*Antropología andina, 'Andinismo' y Sendero Luminoso*" en: **Allpachis**, nº 39. Instituto de Pastoral Andina, Sicuani, Cusco.
- STARKLOFF, C. (1994) "Inculturation and Cultural Systems" en: **Theological Studies**, Baltimore, pp. 66-81.
- TERRADAS, I. (2002): "Acerca de un posible malentendido sobre la obligación de reciprocidad." En: **Endoxa**, nº 16. UNED. Madrid.
- RENIQUE, G. (1978): "El desarrollo de una empresa ganadera en los Andes Centrales" en: **Tierra y Sociedad** nº 1, Lima.
- URRUTIA, J. (1992): "Comunidades campesinas y antropología. Historias de un amor (casi) eterno" en: **Debate Agrario**, número 14, Lima.
- VALENCIA, E. (1978): "Los pueblos indios: viejos problemas, nuevas demandas en México" en: VALENCIA, E. (1978): *Campesinado e Indigenismo en América Latina*, Celats, Lima.
- VELASCO, H. (1992) "Los significados de cultura y los significados de pueblo. Una historia inacabada" en: **REIS**, nº 60, pp. 7-25.
- WALTERS, R. "Signs of the times: Clifford Geertz and historians " en: **Social Research**, vol.47, nº 3, pp. 537-556.
- WATES, B. Y PÉREZ, B. (1997): "Los andares de la memoria en la construcción andina del espacio" en: **Política y Sociedad**, nº 25, Madrid, pp.135-150.
- WEISS, G. (1973): "A Scientific Theory of Culture", **American Anthropology**, nº 75, 1376-1416.
- WHITE, B. (1983): "Agricultural involution and its critics: Twenty years after" en: **Bulletin of Concerned Asian Scholars**, nº 15, vol.2, pp. 18-31.
- WILSON, M. (1954): "Nyakyusa ritual and symbolism." En: **American Anthropologist**, 56, 2, pp.228-241.
- WILSON, F. (1997): "Después de la violencia recuperación en los Andes Centrales" en: **Debates de Sociología** Nº 22. PUCP. Lima.
- WOODWARD, M. "The Slametan: Textual knowledge and ritual performance in Central Javanese Islam" en: *History of Religions*, Chicago vol. 28, nº 1, pp. 54-89.
- WOLF, E. (2004): "La cultura, ¿panacea o problema? En: MORENO, P. (2004): *Entre las gracias y el molino satánico*. UNED, Madrid, pág.28.

