

CAPÍTULO 1

Diversidad de las sociedades y culturas humanas

¿QUÉ ESTUDIA LA ANTROPOLOGÍA?

El significado etimológico de la palabra "antropología"¹, el estudio de lo humano, parece ir en paralelo al de la conocida sentencia de Terencio: "hombre soy, nada de lo humano me es ajeno". Pero así como la frase del autor latino² se ha convertido en un alegato contra la indiferencia moral ante la suerte de los demás y, por tanto, un argumento a favor de los lazos de solidaridad y responsabilidad por lo que compartimos todos los miembros de nuestra especie, la definición tan amplia de la antropología nos puede desorientar: no nos ayuda a averiguar qué tipo de saber específico queremos encontrar en ella, qué técnicas y prácticas se utilizan para que consideremos que un conocimiento es "antropológico" o en qué se diferencia de otras disciplinas fronterizas, como la geografía, la historia, la economía o la sociología que también dicen ocuparse de asuntos humanos.

En gran parte, como iremos viendo en sucesivos capítulos, las distinciones entre estos saberes se basan en viejas convenciones con las que en el siglo XIX se llevó a cabo una división del trabajo en el mundo académico. El paso del tiempo y cierto conservadurismo universitario han acabado por distorsionar las tradicio-

¹ Del griego "anthropos" hombre en su sentido de género humano y "logos", discurso.

² No era este su sentido original en la obra "El atormentador de sí mismo". El personaje Cremeres la pronuncia para justificar su intromisión en los asuntos domésticos de su vecino y en cómo administra su hacienda. Sin embargo, pronto adquiriría su significado actual.

nes teóricas originales, los métodos y técnicas que utilizan cada una de ellas, mientras que, internamente, se recalcan las características propias y se ignoran los puntos de confluencia entre ellas.

Pero, volvamos a la antropología. La mayoría de los textos de iniciación a nuestra materia señalan como objeto de estudio –aunque en nuestro caso no estudiamos cosas, sino sujetos con quienes compartimos la humanidad– el análisis y comparación de la diversidad de las sociedades y culturas humanas, a partir de estudios etnográficos sobre cómo se desarrolla la vida cotidiana de las personas en cada una de ellas.

En su clásica introducción al método antropológico, Robert Kaplan y David Manners señalaban que los manuales de nuestra disciplina parecería que siguen el significado etimológico al presentar un ambicioso programa en el que proponen estudiar no solo todas las culturas o sociedades humanas en todo tiempo y lugar, sino también investigar, en cada sociedad concreta, las instituciones relativas “al parentesco y a la organización social, a la política, a la tecnología, a la economía, a la religión, a la lengua, al arte y a la mitología, para mencionar sólo algunos temas de interés que se nos vienen a la mente a vuelapluma”³ (Kaplan y Manners, 1972: 1).

Pero, no hay que dejarse intimidar por las grandes ambiciones de los manuales. Si siguiésemos el consejo que Zygmunt Bauman (1994) daba a quienes querían enterarse de qué estudia la sociología, iríamos a una biblioteca universitaria y examinaríamos detenidamente los estantes de libros de antropología. Es posible que en un primer momento no sabríamos bien si dirigirnos a la sección de “Humanidades” o a la de “Ciencias Sociales”, porque, como le gustaba señalar a Eric Wolf, la antropología es la más humanista de las ciencias y la más científica de las humanidades.

Ya metidas en la sección correspondiente de la biblioteca, nos daríamos cuenta de que los libros más antiguos, con títulos como *Sistemas Africanos de Parentesco y Matrimonio*, *Los hechiceros de Dobu*⁴, *Etnografía Kwakiutl*, *Sistemas Políticos de las Altiplanicies de Birmania*, *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande*, *Tepoztlán* o *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, se ocupan de investigaciones sobre sociedades lejanas, dotadas, incluso en los títulos, de un cierto

³ En el tiempo transcurrido entre 1972 y la actualidad todavía tendríamos que añadir a los enunciados de Kaplan y Manners unos cuantos más relacionados con el género, la ecología, diversos aspectos del desarrollo, las políticas postcoloniales, lo que queda del postmodernismo o la globalización.

⁴ Las distinciones del castellano entre entidades políticas, pueblos y gentilicios siguen clasificaciones lingüístico-políticas europeas. Esto mismo las invalida para albergar bajo sus reglas a pueblos carentes de Estado, nación o cualquier otra categoría política occidental. Al presentar un carácter indiferenciado, sus nombres, ya sean Kwakiutl, Azande o Bemba, indican la “nación”, el “territorio” y el “grupo étnico” como gentilicio. Para evitar confusiones y usos etnocéntricos escribiremos sus nombres con mayúsculas.

aire exótico, en las que viven unas gentes, a veces, llamadas, a falta de mejor palabra, “primitivas”. Los autores de estos libros tienen nombre y apellidos de origen europeo, casi siempre trabajan en instituciones universitarias y por lo que cuentan en la contraportada han pasado varios años viviendo en esas aldeas pequeñas y lejanas.

Los anaqueles con volúmenes más recientes han incorporado nuevas etiquetas –“género”, “economía política”, “etnohistoria”, “postcolonialismo”, “conflictos étnicos”, “identidades”, “globalización” o “ciber-antropología”– y por los títulos de los libros vemos que ya no tratan solo de sociedades lejanas, sino que se aproximan a lo que ocurre en nuestros pueblos y barrios, estudiados a distintas escalas –local, regional e internacional– porque ahora, en lugar del aislamiento, se busca establecer interconexiones espaciales, temporales y culturales. Muchos de los autores, con nombres y apellidos locales, siguen manteniendo vínculos con departamentos universitarios de antropología, pero también aparece tímidamente que algunos trabajan en otras organizaciones.

En ambos casos, es decir, en los libros que tratan sobre sociedades remotas y en los que lo hacen sobre la nuestra propia, podríamos decir que, al menos idealmente, los antropólogos persiguen realizar observaciones sistemáticas, participando y compartiendo la vida diaria de las personas que estudian. A muchos antropólogos les gusta contar que durante su trabajo de campo han experimentado un proceso de extrañamiento que Louis Dumont ha comparado con un *viaje de ida y vuelta*: primero se alejan de lo conocido para observar y aproximarse poco a poco a las claves culturales que le transmiten sus sujetos de estudio con quienes mantienen un diálogo, sin el cual sería imposible realizar la investigación. Por otra, cuando regresan a casa, al tiempo que ordenan, elaboran y analizan sus datos, vuelven a tener un alejamiento de la cultura recién conocida, similar al que habían tenido con la suya propia. Muchos antropólogos estarían de acuerdo en la conveniencia de lograr una “mirada distante” que les permita “por una parte, mirar desde muy lejos, hacia culturas muy diferentes de la del observador; pero también, para el observador, mirar su propia cultura desde lejos, como si él mismo perteneciera a una cultura diferente” (Lévi-Strauss, 2012: 43).

Por imaginaria que haya sido, la visita a la biblioteca nos ha mostrado cómo el estudio de lo humano que nos parecía inabarcable tiene otro significado más restringido: la antropología busca entender y explicar cómo se comportan y piensan las personas que viven tanto en otras sociedades como en la nuestra propia y cómo la riqueza de esa humanidad que es única, común y compartida se manifiesta en la diversidad de respuestas que encontramos en las distintas sociedades y culturas humanas.

Claro está que la diversidad de las culturas sería incomprensible si no existiesen semejanzas o rasgos comunes que nos permitiesen, a partir de su análisis, establecer comparaciones entre ellas. Todas las sociedades tienen instituciones que posibilitan las relaciones con el medio ambiente y el acceso a los recursos, a la tecnología, al conocimiento y a un entorno social apropiado para lograr su sus-

tento, tanto desde un punto de vista material y social, como ideológico. La gente de cualquier sociedad mantiene distintos tipos de alianzas, rivalidades y conflictos entre sus miembros y con pueblos vecinos; comparte e intercambia bienes, conoce las normas de cortesía, las ceremonias y rituales, las reglas de comportamiento con parientes, vecinos, enemigos e incluso con los difuntos y con seres sagrados que aparecen en diversos relatos mitológicos que explican y dan sentido a su mundo. También sabe —o sabe a quién consultar— qué mecanismos formales e informales sancionan su incumplimiento. Como resumía el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss: “Siempre y en todas partes el hombre es un ser dotado de un lenguaje articulado. Vive en sociedad. La reproducción de la especie no está abandonada al azar, sino sujeta a reglas que excluyen un determinado número de uniones biológicamente viables. El hombre fabrica y utiliza herramientas que maneja con diversas técnicas. Su vida social se desarrolla en conjuntos institucionales, cuyo contenido puede cambiar de un grupo a otro, pero cuya forma general permanece constante” (C. Lévi-Strauss 2012: 17-18).

Efectivamente, todos los humanos compartimos un lenguaje articulado, pero hablamos lenguas incomprensibles entre sí; según el sistema de parentesco que tengamos, clasificaremos de distinta forma a los parientes y mantendremos distintas relaciones con ellos. Así, mientras parece universal que en todas las sociedades existe el denominado “tabú del incesto”, qué se considera “incesto” varía de sociedad a sociedad: aunque la mayoría de las sociedades prohíben el matrimonio entre hermano y hermana, en ciertos imperios y reinos que habían llegado a considerar que sus regidores eran sagrados y estaban emparentados con la divinidad, los varones herederos se casaban con sus hermanas, como hacían los faraones y los inkas⁵; en el Mediterráneo, los cristianos de la orilla del norte restringían el matrimonio entre primos, mientras que en la orilla sur el matrimonio entre primos era —y en gran parte sigue siendo— el matrimonio preferido por las familias.

Mucho antes de que pudiésemos leer libros de antropología en una biblioteca, algunas personas, de distintas épocas y culturas, se percataron de esas y otras diferencias y las escribieron, aunque sus motivos difiriesen; por ejemplo, Marco Polo en su doble faceta de comerciante y delegado del emperador, acercó a los europeos la presencia de pueblos distantes que vivían no lejos de las rutas por las que circulaba la seda y las especias. Julio César al narrar sus éxitos militares, nos describe quiénes eran y qué costumbres tenían esos pueblos *bárbaros* a los que vencía e incorporaba, sometidos, a Roma.

⁵ Seguimos la grafía del reciente acuerdo entre los especialistas en los valles peruanos que distinguen entre Inca para referirse al pueblo hablante de quechua que conocemos bajo ese nombre e Inka, su emperador.

ETNOCENTRISMO Y DIFERENCIAS

Salvo casos excepcionales de islas recónditas, la mayoría de las sociedades humanas han vivido en contacto, más o menos conflictivo o pacífico, con otras y han percibido la existencia de esas semejanzas y diferencias. Si bien los pueblos ágrafos no han dejado constancia de su larga historia de interacciones, los restos arqueológicos muestran las huellas de agitados encuentros entre pueblos nómadas y sedentarios, de grandes viajes marítimos, de migraciones, de luchas y guerras seguidas por períodos de alianza o indiferencia, los sometimientos y pagos de tributos a pueblos conquistadores más poderosos o las diversas maneras de vivir en hábitats colindantes ignorándose y atacándose mutuamente. También lo han recogido los testimonios de viajeros, colonizadores, misioneros y comerciantes que transmiten en sus crónicas que la mayoría de los pueblos “salvajes” se consideraban los únicos humanos, como suele reflejarse en cómo se llamaban a sí mismos. En ausencia de una referencia universalista, la mayoría de los pueblos subrayaban su creación exclusiva por unos seres sagrados y recalcaban las fronteras existentes entre ellos y los otros: “La humanidad acaba en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, a veces hasta del pueblo; al punto de que gran número de poblaciones llamadas «primitivas» se designan a sí mismas con un nombre que significa «los hombres» (o a veces —¿diremos que con más discreción?—, los «buenos», los «excelentes», los «completos»), implicando así que las otras tribus, grupos o pueblos no participan de las virtudes ni aun de la naturaleza humana, sino que a lo más se componen de «malos», de «perversos», de «monos de tierra» o de «piojos»” (C. Lévi-Strauss⁶).

A su vez, las crónicas de viajeros del mundo greco-romano, de emisarios chinos como Cheng Ho, de peregrinos islámicos como Ibn Battuta o de colonizadores victorianos están llenas de referencias a pueblos salvajes, infieles, bárbaros, antropófagos, carentes de normas morales o de gobierno e incapaces de explotar los recursos que les brinda la naturaleza. Llamamos **etnocentrismo** a esta concepción, muy extendida, pero con muchas variantes y matices, según la cual la cultura propia se considera superior a la de otros pueblos a quienes se estima inferiores, cultural, social y en occidente —a partir del siglo XVIII— racialmente.

En distintos momentos o épocas los pueblos que se consideraban superiores basaban su lugar en la jerarquía utilizando distintas racionalizaciones: la práctica de la religión verdadera, el refinamiento de las costumbres, los sistemas de gobierno y las conquistas militares, la habilidad para obtener riquezas, una moral en la que no cabían las depravaciones salvajes de los otros pueblos o una “raza” mejor situada en la cadena evolutiva. El etnocentrismo tiene muchas manifesta-

⁶ El fragmento procede de *Raza e Historia*, texto incluido en la última sección del libro.

ciones e historias entrecruzadas, porque ni es exclusivo de un solo pueblo ni es la única manera de percibir al “otro”.

Modos de expresar la diversidad: oposición, asimilación y superposición

Hay una cierta tendencia contemporánea a pensar que las diferencias entre distintos pueblos siempre se expresan en una **oposición** que enfrenta a unos “nosotros” con “los otros”. Por popular que sea, el modelo no deja de ser problemático, porque ni siempre se establece tal oposición, ni todas las relaciones sociales se pueden reducir a esas dos categorías, dado el carácter cambiante y múltiple de muchas identidades sociales.

Hay ejemplos etnográficos de pueblos que, al encontrarse con “los otros”, disponen de mecanismos, como pudiera ser, por ejemplo, su sistema de parentesco, que les permiten absorberlos e integrarlos en sus categorías culturales; muchas otras veces se produce una **asimilación** entre una sociedad lejana, a la que se le atribuyen rasgos culturales que se pueden identificar en otros pueblos, con uno que se considera más próximo o mejor conocido: por ejemplo, muchos cronistas de Indias comparaban la grandeza monumental de los Aztecas o de los Incas con la de la antigua Roma. Por último, hay casos en los que la construcción social de los “nosotros” proviene de la **superposición** ideológica de distintos elementos, como ocurre, por ejemplo, con la categoría “occidental” que trataremos más adelante.

En las situaciones en las que sí se expresan las diferencias en una oposición, conviene tener en cuenta que la relevancia de una dicotomía aparentemente sencilla, como la que contrasta un “nosotros” con unos “otros”, descansa casi siempre en la existencia de relaciones previas entre ambos pares de opuestos; por lo que, en la práctica, siempre se entrecruzan con otras categorías, que nos indican una pluralidad de situaciones: las relaciones con “los otros” pueden ser benignas para las dos partes; una de ellas –militarmente superior– puede buscar el dominio sobre la otra, que usará distintas estrategias de resistencia; también puede existir invisibilidad o una hostilidad manifiesta y duradera entre las dos partes que les lleve a guerrear, al pillaje o a exigir el pago de tributos, como les ocurre a muchos pueblos dedicados al pastoreo con sus vecinos agricultores.

Por otra parte, esta oposición, de apariencia neutral, no suele ser simétrica, ya que, a menudo, lleva implícito un componente jerárquico en el que la fórmula “nosotros” equivale a “humanos como nosotros”, es decir, humanos auténticos cuyas instituciones, modo de vida, riquezas y moral dejan a “los otros” en una clara inferioridad: el etnocentrismo reduce a los otros a un estereotipo, a una caricatura humana, resumida en la fórmula “bárbaros” o “salvajes”.

Pero, como decíamos, no siempre las diferencias asimétricas se expresan como una oposición. Durante la primera expansión europea, los pueblos ibéricos renacentistas las integraban en un modelo⁷ que asimilaba ciertas costumbres –reales o legendarias– que observaban en el nuevo mundo con las descripciones sobre otros pueblos que aparecían en la literatura greco-latina o en algunos relatos bíblicos. Por ejemplo, la supuesta existencia de mujeres guerreras no condujo a una oposición entre “ellas”, *las salvajes*, y “nosotras”, las *civilizadas* mujeres castellanas, sino que las habladurías sobre estas ambiguas figuras se asimilaron a las Amazonas clásicas que dieron su nombre al gran río, a su cuenca y a sus gentes.

También tiene interés apreciar la complejidad que puede esconder la construcción de un “nosotros” resultante de la superposición de muchos añadidos y parches ideológicos con que los pueblos que se consideran superiores buscan dotarse de una mayor solera cultural.

No estaría de más que, llegados a este punto, busquemos la “mirada distante” antropológica y reflexionemos no solo sobre el etnocentrismo de otros pueblos, sino también sobre cómo y con qué modelos representamos “nuestra” superioridad frente a los “otros”.

Indudablemente, un primer modelo se basaría en el desarrollo de la maquinaria tecno-económica-militar ligada a la idea de progreso,⁸ con el añadido de las doctrinas raciales, que tan presentes han estado en las últimas variantes del colonialismo europeo. Pero, si nos detenemos en la serie de diferencias ideológicas del tipo “nosotros/los otros”, cuando están encaminadas a mostrar la superioridad de nuestra “civilización”, comprobaremos que el término no recoge meramente la superioridad de una forma de producción, sedienta de materias primas y de mano de obra, que se caracteriza por una forma peculiar de entender la tecnología y el consumo, los mercados o el éxito planetario del sistema; sino que “civilizado” recalca la continuidad del presente con un pasado glorioso, cuyo origen legendario se asimila a un incierto mundo greco-romano. En la versión europea de la construcción del “nosotros occidental”, griegos y romanos se han convertido en una especie de parientes ficticios, que, al representar el papel mítico de ancestros, establecen una continuidad genealógica entre su pasado y nuestra cultura.

Estamos tan acostumbradas a esta idea que cualquiera puede señalar que los nombres que utilizamos para referirnos, por ejemplo, a saberes, como física, derecho, filosofía o ginecología o a sistemas políticos como democracia, oligarquía o tiranía, tienen su origen en instituciones o autores griegos, helenísticos o romanos. Sin embargo, lo que los griegos buscaban en esos saberes o en qué consis-

⁷ En el capítulo 8 trataremos con más detalle este modelo.

⁸ Véase el artículo de Lévi-Strauss en la sección Textos de este mismo libro.

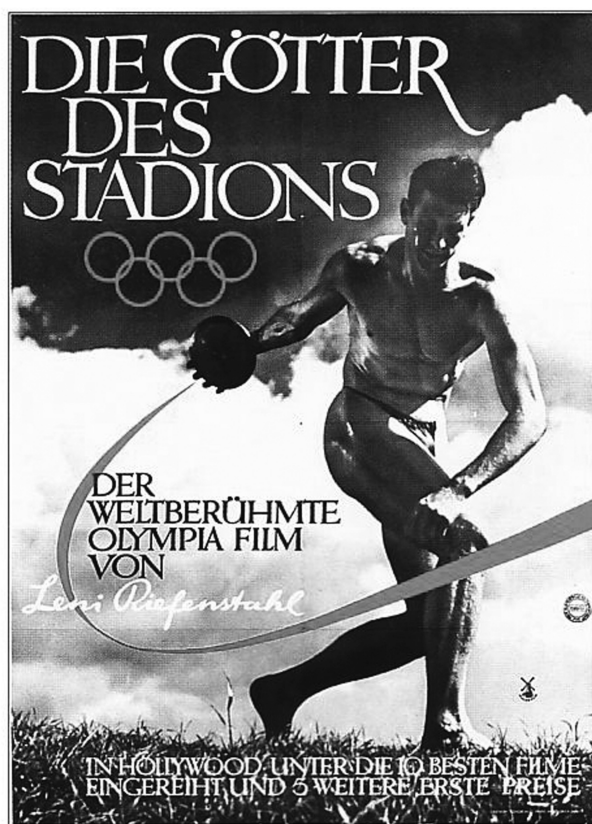
tían los regímenes políticos y sus instituciones poco tienen en común con los nuestros, además del nombre⁹. De tal forma que, al margen de las diferencias culturales, en la representación que nos hacemos de nosotros mismos parecería que formamos parte de la misma cultura que esos griegos y romanos imaginarios, portadores de una civilización superior.

En realidad la improbable continuidad histórica se ha construido a través de una larga cadena de superposiciones procedentes de varias y heterogéneas tradiciones culturales, entre las que no podemos ignorar las distintas escuelas medievales asociadas a las religiones monoteístas —hebreá, islámica y cristiana—, la recreación renacentista, la literatura clásica greco-latina como modelo en los descubrimientos y conquistas de pueblos que habitaban otros continentes o, un poco más adelante, las teorías políticas ilustradas sobre el buen salvaje. Las referencias a los griegos, durante los períodos de hegemonía religiosa, se entrecruzaban con la tradición bíblica de la que tomamos nuestra cosmogonía, el relato de la creación, y cómo los descendientes de Noé poblaron y se asentaron en los distintos continentes.

Aunque esté presente en muchos otros aspectos de “nuestra” cultura, uno de los usos fundamentales del legado clásico tenía el propósito de legitimar la expansión exterior. Por ejemplo, casi todos los poderes coloniales europeos —desde los conquistadores y navegantes ibéricos del siglo XVI hasta la Inglaterra victoriana— colonizaban pueblos desconocidos, cuyo sometimiento, ideológicamente, asimilaban a la imposición de un gobierno superior, en un proceso que emparejaban con los pasos que había seguido la civilización greco-romana, cuando había conquistado y dominado a los pueblos bárbaros del pasado.

Es innegable que la ficción de que las tradiciones europeas ofrecían una continuidad con la antigua Grecia o Roma sirvió en distintas épocas para establecer la diferenciación con los “otros”, ya fuesen los pueblos americanos, oceánicos o africanos a los que se les aplicarían las categorías de salvajes o de bárbaros. De tal manera, que el modelo situaba a ingleses, franceses, españoles, holandeses o portugueses como parte de una misión civilizadora —originada en su superioridad técnica y militar— que legitimaba las guerras y conquistas con las que se dominaba a los *bárbaros*.

⁹ Pensemos que de la democracia ateniense estaba excluida la mayor parte de la población: las mujeres, los esclavos, los residentes no ciudadanos y que, frente a las continuas y costosas campañas electorales que identifican aquí a la democracia, en Atenas los cargos se sorteaban entre los ciudadanos.



Desde luego la ligazón griega de nuestra “civilización” no es característica únicamente del etnocentrismo y de la expansión colonial. En muchos países, las manifestaciones artísticas y académicas de esa herencia se han incorporado a distintas políticas domésticas: un ejemplo cinematográfico nos lo brinda la célebre película *Olimpia*, en la que hábilmente Leni Riefenstahl superpone las imágenes de los juegos del Berlín nacional-socialista (1936), a las de la Grecia clásica estableciendo visualmente una continuidad que convertía a los “arios” hitlerianos en los herederos del mundo antiguo (Chapoutot, 2013). Más adelante, durante los años cincuenta del siglo XX, muchos estudios académicos ensalzaban a Tucídides como “el historiador de los historiadores” frente a un cuestionado por fabulador Heródoto, que había rechazado el imperialismo agresivo de los atenienses, mientras, en su faceta de “filobárbaro” se ocupaba de comprender a otros pueblos. En un interesante artículo, el helenista Peter Green (2014), analiza cómo las distinciones que establecía Tucídides entre Atenas y Esparta, presentaban un modelo ideológico-político que se amoldaba bien al mundo bipolar de la Guerra Fría en el que la democracia (Atenas / “occidente”: USA-Europa) se enfrentaba al totalitarismo (Esparta / “oriente”: URSS-países satélites).

VIAJEROS, RELIGIOSOS, COMERCIANTES Y GUERREROS

En muchos casos históricos y contemporáneos la representación del “otro” como salvaje o bárbaro va acompañada de diversos movimientos expansivos que buscan el sometimiento de esos pueblos considerados inferiores. La asimetría que hemos encontrado en los tres modelos nos muestra que gran parte de la interacción entre distintos pueblos se inscribe en el marco de las relaciones de poder: todos los reinos e imperios de la antigüedad –aztecas, chinos o persas–, la gran expansión del Islam, la del reino de Benin, las conquistas de los mongoles y muchos otros ejemplos nos recuerdan que los occidentales –a pesar de su éxito planetario– no han tenido ni tienen la patente exclusiva de la conquista como método de incrementar sus imperios. Sin embargo, estructuralmente los períodos de expansión imperial no son exclusivamente de carácter militar, sino que van acompañados del establecimiento de diversas instituciones políticas, comerciales, religiosas o culturales. Lo que nos interesa es recalcar que a su frente suele aparecer un selecto grupo de funcionarios, religiosos o comerciantes con la misión de elaborar informes, crónicas y relatos sobre los pueblos recién incorporados al imperio en cuestión. En sus escritos y en los de distintos viajeros que escribieron sobre las guerras, el comercio, la conquista, o las peregrinaciones religiosas en los distintos imperios surgirían no solo los más claros precursores de la antropología, sino las únicas noticias que tenemos del modo de vida –unas veces real, otras exageradamente etnocéntrico y otras fantástico– de muchos pueblos desaparecidos.

Es cierto que los momentos expansivos varían, que los gobernantes no tienen un interés constante en las crónicas y que los distintos autores siguen las convenciones vigentes en su tradición, como se desprende de la comparación entre los relatos de viajeros árabes, chinos o comerciantes holandeses. También lo es que dentro de una misma tradición puede haber grandes diferencias, si el material recopilado es extremadamente rico: en los relatos ibéricos de la conquista existe un amplísimo espectro que abarcaría tanto la primera percepción que nos ha dejado el propio Colón cuando se creía en las Indias Orientales, como las crónicas de la conquista que encontramos en Cortés y en Bernal; la denuncia de la crueldad de los conquistadores y la defensa de los indios en religiosos como Las Casas, Sahagún o Acosta y los relatos de partidarios de la conquista como Oviedo o Landa, que no ocultan la terrible destrucción con que se llevó a cabo.

De entre todos ellos, convendría destacar a un grupo, en el que contaríamos, entre otros, a Sahagún, el Inca Garcilaso, Juan de Betanzos o Acosta, cuya aproximación a los Nahuatl e Incas es claramente etnográfica: hablan las lenguas, están integrados en las comunidades que estudian de forma similar a como lo harían los antropólogos británicos –es decir, partiendo de las facilidades y el poder de las instituciones imperiales–, tienen informantes cualificados, y ellos mismos dirigen equipos de investigación que se dedican a estudiar sistemática-

mente los registros del pasado y a describir las situaciones relevantes a partir de los datos etnográficos e históricos que han recogido. El hecho de que muchos de sus informantes procediesen de las élites locales anteriores a la conquista, nos proporciona la principal fuente de datos sobre cómo vivían y quiénes eran esos pueblos. También nos han transmitido en las crónicas la “visión de los vencidos”.

Frecuentemente, se suele datar el nacimiento de la antropología en el siglo XVIII a partir de las nociones sobre el *buen salvaje* y el *estado de naturaleza* elaboradas por autores como Rousseau y Hobbes; o en el siglo XIX coincidiendo con el momento expansivo del colonialismo británico. Pero, si tiene sentido buscar predecesores y entender su papel en cómo se formula el saber antropológico, no debiéramos restringirnos a esos dos momentos. El gran antropólogo español Ángel Palerm asociaba el desarrollo de la antropología en occidente con las diversas situaciones en las que la interacción sistemática entre distintos pueblos se ha acompañado de la elaboración de escritos en los que se cuentan las causas de la interacción y las semejanzas y diferencias entre los pueblos en cuestión.

En su *Historia de la Etnología*¹⁰, Palerm relaciona *los ciclos ascendentes* de la antropología con tres etapas de expansión occidental: la civilización grecorromana; los descubrimientos y las conquistas de los pueblos ibéricos en América, África y Asia y, por último, con la de los imperios coloniales europeos del siglo XIX: “si alguien quiere desprender de esto la conclusión de que la etnología es hija del imperialismo y producto de la relación colonial, no andará muy lejos de la verdad. Tan cerca de ella, de hecho, como los que dicen que la física contemporánea debe su extraordinario desarrollo a la guerra más que a cualquier otro factor extremo” (Palerm, 1982).

En varios capítulos del libro exploraremos cómo los vínculos con el colonialismo han afectado a qué estudia y cómo la antropología. Pero, antes no estaría de más que nos aproximásemos a cómo tres de nuestros predecesores nos presentaban las observaciones que habían realizado sobre “los otros”.

TRES PRECURSORES DE LA ANTROPOLOGÍA: HERÓDOTO, IBN BATTUTA Y ACOSTA

Como es evidente, nuestros tres autores pertenecen a culturas y épocas muy alejadas entre sí, como también lo fueron los propósitos que les llevaron a escribir y hacer públicos sus relatos. Pero, los tres mantienen como rasgo común haber

¹⁰ La Historia consta de sus interesantísimos comentarios a una colección de textos de los precursores y de los primeros antropólogos. Sobre el significado del término “etnología”, véase en el capítulo 2, el epígrafe *La tradición francesa*.

entrado en contacto con los “otros” en momentos expansivos de sus sociedades: Heródoto, un nativo de Halicarnaso, parece que había sido contratado por Atenas¹¹ para que leyese al pueblo sus crónicas sobre los persas; el tangerino Battuta describe un mundo islámico, unido por la religión y el comercio, que iba desde las costas atlánticas hasta las de Asia y África. Por último, el jesuita Acosta escribe tras consolidarse la conquista y colonización de América. Los tres fueron en cierto sentido periféricos con respecto a los focos o centros de poder: Heródoto, natural de Anatolia, tal vez de origen cario, acabó sus días en una colonia del sur de Italia; Ibn Battuta provenía de Tánger, una ciudad situada en los márgenes atlánticos del mundo musulmán y Acosta, de origen converso, no hubiese podido seguir sus estudios, viajar a Perú o ingresar en la Compañía a partir de 1593, cuando se aprobaron los Estatutos de Limpieza de Sangre¹² que impedían ser jesuita a quien no probase al menos cinco generaciones sin “mezcla” de sangre conversa –judía o musulmana–. Sin embargo, los tres, tras sus viajes, estudios y residencia en los lugares de los que escriben, alcanzaron prestigio y acceso a los poderosos, ya fuesen los atenienses, las autoridades islámicas o Felipe II. Sus escritos les labraron una bien fundada reputación que ha persistido, porque, por extraño que parezca, sus libros mantienen tal proximidad y frescura que su lectura sigue proporcionando, antes que nada, un gran placer. Por último, los tres se estudian en las universidades actuales en distintas especialidades, aunque, inexplicablemente, no en la mayoría de los departamentos de antropología¹³, tal vez, porque muchas convenciones universitarias sean fruto de cierto colonialismo –o papanatismo– universitario que aleja a griegos, árabes o hispánicos de la *excelencia* antropológica.

Heródoto

Había nacido hacia el año 490 A. E. en Halicarnaso, es decir en la Anatolia, posiblemente de orígenes carios; según su propia confesión había viajado por muchos de los lugares que describe en su Historia, vivió un tiempo en Jonia, aunque no se sabe qué relaciones mantuvo con la Atenas de Pericles: cuentan que le habían pagado diez talentos (una suma considerable) por leer en público sus libros para ensalzar el papel de la Polis y su victoria en las guerras entre griegos y persas. Pero, resulta dudoso, porque su Historia contiene un mensaje contrario al creciente imperialismo ateniense, que, a su juicio, se parecía como dos gotas de agua

¹¹ Es el momento hegemónico de Atenas con el inicio de la liga de Delos y la expansión e imposición de su dominio.

¹² Sobre los Estatutos de Limpieza de sangre, véase el capítulo 13.

¹³ Resulta curioso que en casi todos los grados de antropología se pasen por alto los riquísimos relatos etnográficos de los Cronistas de Indias, que fueron de capital importancia para antropólogos como Palerm, Murra o Alcina y para cualquier estudiosa de las sociedades amerindias.

a la agresividad y soberbia que hizo a los persas perder las guerras. Por último, fijó su domicilio en la colonia panhelénica de Turios, en el Sur de Italia donde se cree que falleció.

El tema central de su obra es explicar qué ha llevado a dos pueblos –griegos y persas– a la guerra. Su planteamiento del problema procede del interés vital que suscita en alguien crecido y criado en medio del conflicto; por ejemplo, el historiador Anthony Pagden (2008) señala que, posiblemente, cuando nació Heródoto en Halicarnaso, la ciudad estuviese en manos de los persas. De ahí procede la focalización de su obra en una serie de problemas –ya identificados hace tiempo por el investigador Henry Immerwahr– entre los que destacan averiguar el curso de las vidas de los dirigentes –sus inicios, su momento de esplendor y su caída–; la ambición expansionista de los imperios y sus peligros; la importancia de la venganza, tanto divina como humana, en los conflictos y cómo ese afán vengativo se reproduce a lo largo de varias generaciones. Junto a estos temas Heródoto compara los sistemas políticos de los contendientes y de otros pueblos conocidos –monarquía, oligarquía o democracia– sin dejar de señalar fallos en todos ellos: la democracia es un buen sistema, pero tiene riesgos de que se abuse de su propia bondad; la tiranía no lo es, pero a veces busca fines buenos. En realidad, según Green (2014) el mensaje de Heródoto, tras la comparación entre los gobiernos y el papel de los dirigentes, es alertar a los ciudadanos del peligro que entrañan dos rasgos que han desarrollado los griegos tras la victoria sobre los persas: el imperialismo ateniense y el militarismo espartano.

Si este es el tipo de problemas de que se ocupa, conviene saber cómo los estudia, es decir, cuál es el **método** de investigación –diríamos ahora– que utiliza. En primer lugar, su tratamiento de estas cuestiones procede de una indagación directa durante sus viajes y de utilizar las fuentes locales de los distintos países. En aquella época eso suponía recoger las diversas y ricas tradiciones de un mundo todavía oral, que a lo sumo convivía con la escritura. Por otra parte, en las descripciones que hace de otros pueblos, señala si lo que contaba sobre sus instituciones y sus gentes lo había conocido de primera mano en sus viajes o había recurrido a informantes locales. Por ejemplo, al describir las costumbres egipcias manifiesta “todo cuanto he dicho hasta ahora es producto de mis observaciones, consideraciones y averiguaciones personales, pero a partir de ahora voy a atenerme a testimonios egipcios tal como los he oído, si bien añadiré algunas observaciones mías” (II: 2-99). Este método le aproxima definitivamente a la etnografía y a su forma –en gran parte oral– de obtener los datos más relevantes.

Aunque convengamos en que el tema central de la Historia es la guerra entre persas y griegos, ¿no percibimos algo más en su interés por describir detalladamente las sociedades, costumbres y culturas de los otros, de los no griegos? ¿acaso, por ejemplo, su descripción de cómo toman las decisiones los persas es solo relevante para narrar el curso de la guerra?:

“Son además, muy dados al vino, (...) suelen discutir los asuntos más importantes cuando están embriagados; y las decisiones que resultan de sus

discusiones las plantea al día siguiente, cuando están sobrios, el dueño de la casa en que estén discutiendo. Y si, cuando están sobrios, les sigue pareciendo acertado, lo ponen en práctica; y si no les parece acertado, renuncian a ello. Asimismo, lo que hayan podido decidir provisionalmente cuando están sobrios, lo vuelven a tratar en estado de embriaguez” (Libro I, 133, 2-4).

A su vez, no se conforma con describir a los persas como si fuesen un pueblo aislado, sino que junto con ellos introduce a otros pueblos, conocidos de los griegos, cuya historia se había mezclado con la de los persas, mucho antes del gran enfrentamiento. Además las costumbres y prácticas de los enemigos persas se exponen contrastándolas con las griegas:

“Por cierto, que he averiguado que los persas obedecen las siguientes costumbres: no tienen por norma erigir estatuas, templos ni altares; al contrario, tachan de locos a quienes lo hacen y ello porque, en mi opinión, no han llegado a pensar como los griegos que los dioses son de naturaleza humana. En cambio suelen subir a las cimas de las montañas para ofrecer sacrificios a Zeus¹⁴, cuyo nombre aplican a toda la bóveda celeste. También ofrecen sacrificios al sol, a la luna, a la tierra, al fuego, al agua y a los vientos. Primitivamente solo ofrecían sacrificios a estas divinidades, pero después han aprendido de los asirios y los árabes a ofrecer también sacrificios a Urania” (Libro I, 131, 2-3).

Estas referencias cruzadas entre distintos pueblos muestran que, lejos de vivir en mundos aparte, las sociedades del mundo antiguo se relacionaban entre sí mediante distintas redes interactivas. Como recoge Heródoto, el conocimiento que se tenía del arte, de la religión, del comercio, de la dieta, de las maneras de pensar, luchar y actuar en unas sociedades y otras había formado unas culturas más “híbridas” que lo que se suele reconocer:

“Los persas son los hombres que más aceptan las costumbres extranjeras. Y así llevan el traje medo por considerarlo más distinguido que el suyo propio, y, para la guerra, los petos egipcios. Además cuando tienen noticias de cualquier tipo de placer, se entregan a él; por ejemplo, mantienen relaciones con muchachos, cosa que aprendieron de los griegos” (Libro I, 135).

Cuando, en la Historia, Heródoto¹⁵ describe a los persas, a los egipcios o a los desconocidos escitas despliega una variedad de matices –según expresa su aprecio o la crítica ante ciertas costumbres– que cobran su pleno sentido si esas diferencias formasen parte de un código cultural que mostraba que si no eran comunes, sí eran conocidas. De ahí el aire de familiaridad que otorga a algunas mujeres en relación con las intrigas políticas o la descripción de los matrimonios y de la importancia que los persas daban a tener muchos hijos:

¹⁴ Herodoto adscribe los nombres de las deidades de otros pueblos al panteón griego.

¹⁵ Es cierto que otros autores greco-latinos posteriores, como Plutarco, consideraban a Heródoto un “filobárbaro”, un amigo de los bárbaros.

“Por otra parte, cada uno se casa con varias esposas legítimas y se procura además un número muy superior de concubinas. Entre ellos demuestra hombría de bien quien, además del valor en la guerra, puede mostrar muchos hijos; y al que puede mostrar más, el rey todos los años le envía regalos, pues consideran que el número hace la fuerza. (...) Hasta que un niño no tiene cinco años, no comparece en presencia de su padre, sino que hace su vida con las mujeres. Esto se hace así con el fin de que, si muere, durante su crianza, no cause a su padre pesar alguno. Apruebo, desde luego, esta costumbre”.

A continuación muestra el tipo de educación que reciben los jóvenes persas y cuáles son las virtudes cívicas y morales que les inculcan:

“Desde los cinco hasta los veinte años solo enseñan a sus hijos tres cosas: a montar a caballo, a disparar el arco y a decir la verdad. (...) Asimismo consideran que mentir constituye la mayor deshonra y en segundo lugar contraer deudas; y ello por varias razones, pero principalmente porque dicen que es inevitable que el que tenga deudas diga también mentiras” (Libro I, 136-138).

Ibn Battuta

Los árabes, además de por las guerras y el comercio, viajaban como peregrinos a la Meca por motivos religiosos. Por ello, el centro del mundo que el Mediterráneo había sido para griegos y romanos, sería Arabia y partes de Iraq para los musulmanes.

La época del viaje de Ibn Battuta, casi coincidente con la de Marco Polo —el veneciano había muerto un año antes de que Battuta se pusiese en marcha— era de caminos relativamente abiertos, desde el punto de vista de un viajero musulmán: se había acabado el período de las Cruzadas, los tártaros se habían islamizado, y distintas ramas de los descendientes de Gengis Kan dominaban China y la vía Irak-Persia. Al término de su viaje, que duró unos treinta años, los efectos en Europa de la peste negra —había descrito en Egipto los síntomas de las primeras víctimas de la epidemia— la expansión de los Otomanos que había descrito en Anatolia, el triunfo de la dinastía Ming en China y las conquistas de Tamerlán y los tártaros en Asia cambiarían por completo el mundo que describe Ibn Battuta, quien había salido de Tánger en 1325.

Así como Heródoto focaliza su narración en la guerra greco-persa, Battuta se centra en el comercio —describe qué se produce en cada lugar, los principales lugares de mercado y ofrece listados detallados de los precios de las mercancías— y la religión islámica —peregrinaciones, encuentros con infieles y sus religiones, los templos más notables, la corrección de las prácticas islámicas y su enfrentamiento con quienes considera herejes, sobre todo los chiitas—.

Pero, comencemos por exponer qué **método** utiliza en sus descripciones. A diferencia de Heródoto, Battuta comienza su escrito invocando a Dios:

“Pongo a Dios por testigo, a sus ángeles y profetas de que todo lo que voy a referir sobre su liberalidad inmensa es la pura verdad. Baste Dios como testigo. Sé que algunas de estas cosas no caben en el raciocinio humano y que se tendrán por imposibles conforme a lo acostumbrado, pero tratándose de acontecimientos que yo mismo he presenciado, cuya veracidad conozco y en la que he participado grandemente, no puedo sino decir la verdad. Por otro lado, la mayor parte de ello está comprobado en la tradición oral auténtica de los países de Oriente” (Battuta, 1989: 531).

El tangerino, sunita, manifiesta preocupación y rechazo por las doctrinas chiitas y sus componentes mágicos –casi idólatras a sus ojos–, aunque no por ello deja de describir sus templos y prácticas. Por ejemplo, cuando llega a Nayaf, describe las riquezas fabulosas que rodean la tumba de Alí, yerno del profeta y para los chiitas el primer imán:

“Pueden verse tres tumbas de las que pretenden son: una de Adán, otra de Noé y la tercera de Alí. Entre los sepulcros hay pilas de oro y plata con agua de rosas, almizcle y variadas clases de perfumes en las cuales el visitante moja la mano y se unge la cara para lograr la *baraca*. (...) El templo dispone de cuatro puertas cuyas hojas son de plata y están cubiertas por lienzos de seda. Los vecinos de este lugar son todos chiíes. El mausoleo parece haber obrado portentos y esto reafirma entre ellos la creencia de que allí está enterrado Alí” (:268).

Para Battuta el rechazo del poder establecido y la proclamación de igualdad entre los cofrades religiosos que predica el chiismo, conduce a un tipo de teocracia, rodeada de elementos anárquicos, como la ausencia de impuestos o de autoridades civiles: “en esta ciudad no existen garramas ni tributos ni gobernador. La autoridad la tiene el jerife más importante”. Como musulmanes que son, sus comerciantes pueden tener buenas cualidades: “Sus habitantes son mercaderes, viajeros por distintos países, valientes y generosos. Quien se acoge a ellos no lamenta tenerlos por compañeros en los viajes y es de agradecer al cielo tal compañía”. Sin embargo, las prácticas chiitas les apartan del buen camino, porque sus cultos son idólatras y sus prácticas confunden el monoteísmo radical del Islam que defiende Battuta: “No obstante, rebasan todo lo permisible en cuanto concierne a Alí. Así sucede en Iraq y otras regiones, que alguien al sufrir una enfermedad hace el voto de visitar el mausoleo cuando esté curado. O también quien sufre un mal en la cabeza, fabrica otra de oro o plata y la lleva al santuario y el jefe del lugar la pone en el tesoro. Y lo mismo para la mano, el pie u otro miembro” (Battuta, 1989: 269).

En otros momentos, manifiesta una total ojeriza contra los *rafidies*, una de las sectas chiitas más radicales. Así, al salir de la ciudad iraquí de Kufa se detienen en Bir Mallaha (Pozo de la Salina) “bella población entre huertos de palmeras, pero tuve asco de entrar y paré en las afueras, pues allí todos son *rafidies*” (Battuta, 1989: 309).

Por el contrario, no tiene ninguna dificultad en maravillarse ante los derviches sufistas, cuando en Wasit se encuentra con unos peregrinos de Anatolia: “Se pusieron después a tocar y cantar; habían dispuesto brazadas de leña que prendieron y entraron en medio de las llamas bailando. Algunos de ellos se revuelcan en las brasas y otros se las meten en la boca y así hasta que se consume la hoguera; esta es su costumbre y por ella se distingue esta secta *ahmadi* (derviches aullantes). Hay otros que cogen una gran serpiente y le arrancan la cabeza a dentelladas” (Battuta, 1989: 275).

Dada la amplitud de su viaje, resulta difícil encontrar la focalización de Heródoto en la guerra, pero sí conviene destacar con qué detalle etnográfico se detiene en las costumbres que le producen mayor extrañeza. Por ejemplo, en Crimea se asombra de la visibilidad que tienen las mujeres:

“En este país observé algo asombroso: la consideración en la que se tiene a las mujeres, cuya posición es más alta que la de los hombres. (...) unas van en carros tirados por caballos, con tres o cuatro muchachas que les alzan las puntas del vestido; en la cabeza llevan una *bugtaq*, es decir un *aqruf* (especie de capirote) con perlas incrustadas y rematado por plumas de pavo real. Tienen abiertos los ventanucos de la carreta y van mostrando el rostro, pues las mujeres de los turcos no llevan velo. Otras, que también van así, y acompañadas de esclavos, llevan leche y corderos al zoco, vendiéndolos allí a cambio de géneros de droguería. Muchas veces, la mujer va acompañada del marido, que parece, a simple vista, uno de sus criados, pues por toda vestimenta lleva una pelliza de piel de cordero y, en la cabeza, un bonete de lo mismo, que llaman *külah*” (Battuta, 1989: 421).

También resulta interesante su descripción de la India y de las relaciones entre las distintas religiones. Aunque su viaje transcurre a través de las redes islámicas, no oculta que son minoría en este país, lleno de luchas y conflictos, entre infieles—hindúes y chinos budistas— con la minoría de musulmanes. Así de los primeros dice que “sus médicos, astrólogos y nobles se llaman brahmanes y también chattrías. Se alimentan de arroz, legumbres y aceite de sésamo, pues no quieren degollar ni hacer sufrir a los animales y se lavan para ir a comer como si se purificaran de una polución; no se casan nunca con sus parientes, a menos que lo sean de séptimo grado en adelante. No beben vino pues lo consideran uno de los mayores vicios” (:639). Da cuenta de que: “quemar a la esposa tras la muerte del marido es, entre los hindúes, bien visto, pero no forzoso. Si una viuda se incinera, su familia gana fama y se les honra por su lealtad. Aquella que no se somete a las llamas se viste con ropas burdas y reside en casa de sus padres como signo de indignidad y bajeza por su incumplimiento, pero en ningún caso es obligada a quemarse”.

También se ha encontrado con figuras que Battuta encuentra ambiguas, casi monstruosas, como los que llama *brujos yoguis* con “su hábito de realizar ejercicios ascéticos y no necesitar del mundo y de sus pompas. (...) Hay yoguis que pueden matar a un hombre con solo mirarle; el vulgo dice que, en estos casos, si se abre el pecho del muerto no se le encuentra el corazón, pues “ha sido devora-

do”, según refieren. Esto ocurre sobre todo con las mujeres yoguis y a las que hacen esto se les llama *kaftar*”. (Battuta, 1989: 633).

Es importante notar que su viaje transcurre por lugares con gobiernos islámicos o en su defecto con redes bien establecidas de mercaderes en medio de reinos infieles e islámicos. La única excepción es China, donde no se encuentra cómodo, tal vez por la ausencia de las familiares redes musulmanas:

“Los chinos son paganos, adoran ídolos y queman sus muertos al modo de los hindúes. El rey de China es un tártaro descendiente de Tankiz Jan (Gengis Kan). (...) Los chinos infieles comen las carnes de cerdos y perros vendiéndolas en sus mercados. Son gentes acomodadas y de buena vida, pero no se esmeran en la comida ni en el vestido. Así puedes ver a un gran comerciante cuyas riquezas son incontables, con una aljuba basta de algodón. Sin embargo, los chinos se interesan por los jarrones de oro y plata” (Battuta, 1989: 721-722).

Igual que hiciese Polo, menciona la pólvora, sus artes, el sistema de vigilar los caminos, enumera las riquezas chinas, por ejemplo el uso del tejido de seda y cómo los ricos atesoran la riqueza en lingotes de oro y plata, mientras que lo que circula es el papel moneda: “entre los chinos no hay cursos de monedas de oro y plata. Todas las que llegan al país se funden en lingotes, como decíamos. Compran y venden con trozos de papel, grandes como una mano y marcados con el sello del rey” (Battuta, 1989: 722).

Sin embargo, en ausencia de las familiares redes musulmanas¹⁶, la China le parece un lugar inhóspito y que desea abandonar:

“Pero la China, pese a todas sus bellezas, no me gustaba, solo de pensar con gran tribulación que allí dominaban paganos. Cuando salía de mi casa presenciaba una porción de impiedades, lo que me tenía consternado y terminé por quedar en el alojamiento saliendo solo por verdaderas necesidades. Siempre que encontraba musulmanes allá, se me figuraba encontrar a mi familia y parientes”.

Joseph de Acosta

Hacia 1550 Sepúlveda y Las Casas tenían bastante datos sobre la marcha de los asuntos en las Américas, como para mantener discusiones en Salamanca sobre la humanidad de los indios, sobre la crueldad de los conquistadores, sobre si poseían los rasgos que Aristóteles había atribuido a los esclavos y muchos otros temas cuyo interés radicaba en guiar las políticas que adoptaría la administración

¹⁶ Muchos antropólogos han dedicado bastantes páginas de sus diarios de campo a describir su soledad y su sensación de aislamiento durante la investigación: aquí Battuta se anticipa también a los sentimientos contradictorios que se experimentan durante el trabajo de campo.

imperial. Cuando aún no se habían apagado los ecos de la controversia, los jesuitas enviarían a Perú a uno de sus jóvenes mejor formados y capacitados: Joseph de Acosta (1540-1600), de origen converso y un estudioso que, sin género de dudas, se puede considerar naturalista y antropólogo. Buen conocedor del quechua y de Perú, también residiría durante un año en México. ¿Qué **método** utilizaría para obtener sus datos y explicarlos a partir de las hipótesis que pueblan sus libros? Además del contacto directo en las comunidades, usaría los registros locales disponibles:

“Por mandado de la Majestad Católica del rey D. Felipe, nuestro señor, se hizo averiguación con la diligencia que fue posible, del origen y ritos, y fueros de los ingas, y por no tener aquellos indios escrituras, no se pudo apurar tanto como se deseaba. Mas por sus quipos y registros, que como está dicho les sirven de libros, se averiguó lo que aquí diré” (Acosta, 2002).

Su libro, *Historia Natural y Moral de las Indias*, trata de dos ciencias diferenciadas: por una parte, en el terreno de la filosofía natural, fue uno de los primeros europeos en describir el mal de altura que sufrían los viajeros —él mismo— en las cumbres andinas. También dejó una completa relación del medio ambiente, de los volcanes y terremotos, así como de los cultivos y productos existentes:

“Hay algunos géneros de estos arbustos o verduras en Indias, que son de muy buen gusto; a muchas de estas cosas de Indias, los primeros españoles les pusieron nombres de España, tomados de otras cosas a que tienen alguna semejanza, como piñas, y pepinos y ciruelas, siendo en la verdad frutas diversísimas, y que es mucho más sin comparación en lo que difieren de las que en Castilla se llaman por esos nombres. Las piñas son del tamaño y figura exterior de las piñas de Castilla; en lo de dentro, totalmente difieren, porque ni tienen piñones ni apartamientos de cáscaras, sino todo es carne de comer quitada la corteza de fuera; y es fruta de excelente olor y de mucho apetito para comer; el sabor tiene un agrillo dulce y jugoso; cómenlas haciendo tajadas de ellas y echándolas un rato en agua de sal” (Acosta, 2002: 250).

Acosta, como naturalista, realiza una comparación de cultivos del Viejo y del Nuevo Mundo, y registra las primeras noticias de cómo diversos vegetales se adaptan en las distintas orillas del Atlántico:

“Y por volver a las verduras y hortalizas, aunque las hay diversas y otras muchas demás de las dichas, pero yo no he hallado que los indios tuviesen huertos diversos de hortaliza, sino que cultivaban la tierra a pedazos para legumbres que ellos usan, como los que llaman frisoles y pallares, que les sirven como acá, garbanzos y habas y lentejas; y no he alcanzado que éstos ni otros géneros de legumbres de Europa, los hubiese antes de entrar los españoles, los cuales han llevado hortalizas y legumbres de España, y se dan allá extremadamente y aún en partes hay que excede mucho la fertilidad a la de acá, como si dijésemos de los melones, que se dan en el valle de Yca en el Píru, de suerte que se hace cepa la raíz y dura años, y da cada uno melones, y la podan como si fuese árbol, cosa que no sé que en parte ninguna de España acaezca” (Acosta, 2002: 252).

Pero donde excede Acosta es en su faceta antropológica, que inicia en un capítulo titulado “*Que es falsa la opinión de los que tienen a los indios por hombres faltos de entendimiento*”, cuya pretensión es doble: “pretendo en este libro escribir de sus costumbres y pulicia y gobierno, para dos fines. El uno, deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos, como de gente bruta, y bestial y sin entendimiento, o tan corto que apenas merece ese nombre. Del cual engaño se sigue hacerles muchos y muy notables agravios, sirviéndose de ellos poco menos que de animales y despreciando cualquier género de respeto que se les tenga”. Para deshacer la ignorancia y los prejuicios, nada mejor se le ocurre a Acosta que relatar cómo vivían cuando se gobernaban a sí mismos: “Esta tan perjudicial opinión no veo medio con que pueda mejor deshacerse, que con dar a entender el orden y modo de proceder que éstos tenían cuando vivían en su ley; en la cual, aunque tenían muchas cosas de bárbaros y sin fundamento, pero había también otras muchas dignas de admiración, por las cuales se deja bien comprender que tienen natural capacidad para ser bien enseñados, y aún en gran parte hacen ventaja a muchas de nuestras repúblicas”. Si alguien considera ridículas algunas de las costumbres que tuviesen, se podría deber a la incompreensión que resulta de no escucharles, pero lo mismo se podría achacar a los antiguos: “Y no es de maravillar que se mezclasen yerros graves, pues en los más estirados de los legisladores y filósofos, se hallan, aunque entren Licurgo y Platón en ellos. Y en las más sabias repúblicas, como fueron la romana y la ateniense, vemos ignorancias dignas de risa, que cierto si las repúblicas de los mexicanos y de los ingas se refirieran en tiempo romanos o griegos, fueran sus leyes y gobierno, estimado”.

El segundo objetivo que busca Acosta resulta más sorprendente. Tras investigar cuáles eran sus leyes y costumbres, pretendía que les permitiesen regirse por ellas:

“El otro fin que puede conseguirse con la noticia de las leyes y costumbres, y pulicia de los indios, es ayudarlos y regirlos por ellas mismas, pues en lo que no contradicen la ley de Cristo y de su Santa Iglesia, deben ser gobernados conforme a sus fueros, que son como sus leyes municipales, por cuya ignorancia se han cometido yerros de no poca importancia, no sabiendo los que juzgan ni los que rigen, por dónde han de juzgar y regir sus súbditos; que además de ser agravio y sinrazón que se les hace, es un gran daño, por tenemos aborrecidos como a hombres que en todo, así en lo bueno como en lo malo, les somos y hemos siempre sido contrarios”.

En Acosta, no solo destaca un modelo de investigación, una crítica a cómo estaban gobernando los españoles y una defensa de los Indios frente a los abusos, sino la formulación de hipótesis explicativas —ya verdaderamente antropológicas— sobre América y sus gentes. Por ejemplo, sería uno de los primeros europeos en formular una hipótesis racional de cómo se poblaron las Américas, tras descartar las pseudo-explicaciones que circulaban por las colonias: Acosta presupone que ciertas épocas cálidas habrían permitido a pueblos asiáticos cruzar en el Ártico un paso de tierra estrecho (lo que ahora conocemos como Estrecho de Bering) y establecerse en el continente.

De interés permanente en la antropología es su clasificación –muy similar a la de los evolucionistas del siglo XIX– de los distintos tipos de sistemas políticos existentes en las Américas. Acosta los distingue en función de la existencia de gobiernos formales, de Estados –como los Incas o los Aztecas–, de lo que más tarde los antropólogos clasificarían como “tribus” y por último, los pueblos más igualitarios, carentes de estructuras específicas de gobierno. Las tres formas se corresponderían con lo que Morgan –en quien se inspirarían Marx y Engels– llamarían “salvajismo” (sin gobierno); barbarie (jefaturas) o civilización (Estado):

“(…) para lo cual es de saber que se han hallado tres géneros de gobierno y vida en los indios. El primero y principal, y mejor, ha sido de reino o monarquía, como fue el de los Incas, y el de Motezuma, aunque éstos eran en mucha parte, tiránicos. El segundo es de behetrías o comunidades, donde se gobiernan por consejo de muchos, y son como consejos. Éstos, en tiempo de guerra, eligen un capitán, a quien toda una nación o provincia obedece. En tiempo de paz, cada pueblo o congregación se rige por sí, y tiene algunos principalejos a quienes respeta el vulgo; y cuando mucho, júntanse algunos de éstos en negocios que les parecen de importancia, a ver lo que les conviene. El tercer género de gobierno es totalmente bárbaro, y son indios sin ley, ni rey, ni asiento, sino que andan a manadas como fieras y salvajes. Cuanto yo he podido comprender, los primeros moradores de estas Indias, fueron de este género, como lo son hoy día gran parte de los brasiles, y los chiriguanas y chunchos, e yscaycingas y pilcozones, y la mayor parte de los floridos, y en la Nueva España todos los chichimecos” (Acosta, 2002: 401).

NARRATIVAS DE LA DIVERSIDAD

Los códigos culturales utilizados por los precursores, sus elecciones personales y sus relatos nos permiten distinguir en sus crónicas tres formas distintas de narrar sus encuentros con la diversidad, que, a veces, aparecen mezcladas:

1. Existen relatos claramente etnocéntricos –no más que muchos de los clasificados como “antropológicos” en el siglo XIX–, cuyo propósito parece ser, establece la **superioridad** de la cultura del viajero frente a la de los pueblos bárbaros. Así hemos de entender, por ejemplo, muchas páginas de Ibn Battuta cuando contrasta su religión con la de los pueblos infieles o incluso con los heréticos chiitas.
2. Otros autores, pensemos en el carácter general de obras como la de Heródoto, a quien Plutarco había tachado de ser un “filobárbaro”, buscan **entender** a los pueblos que visitan, incluso si son enemigos, para saber qué cualidades y costumbres tienen aquellos con quien están peleando y cómo se comparan sus costumbres con las propias de los grie-

gos. A veces, se atribuyen virtudes a los *bárbaros*, como, por ejemplo, llevar una vida sencilla sin necesidad de ropas, artefactos o lujos que los vicios de la civilización han hecho desaparecer. Por último, Acosta busca explicar las instituciones políticas de los indios a partir de distinguir entre sociedades con órganos de gobierno formales –como en el caso de Aztecas e Incas– de las que carecen de ellos. Entre ambos tipos, señala otros pueblos con organizaciones comunitarias que se asemejan a los –mal llamados– pueblos tribales.

3. Por último, hay una marcada diferencia entre la descripción de culturas que el viajero ha visitado y estudiado y otras lejanas y distantes, de las que solo conoce por referencias o por las leyendas que le cuentan sus informantes.

La descripción de estos pueblos desconocidos puede seguir dos modelos: el primero, presente a veces en Heródoto, en otros griegos y en algunas de las primeras descripciones de América (Abulafia, 2009: 45-46), recurre a la imagen de un salvaje bondadoso, cuya imagen se correspondería con la de una mítica y armoniosa *edad de oro*. El segundo, presente en todas las tradiciones que hemos visto, aunque no en Acosta, proviene de atribuir a los *salvajes* desconocidos, la imagen de seres monstruosos, ya fuese porque se les achacase una ambigüedad fisiológica, como, por ejemplo, que fuesen pigmeos, gigantes, hombres sin cabeza o mujeres guerreras carentes de un pecho. Otras veces, los monstruos surgen de la mezcla del físico de animales y personas; así, cuando Ibn Battuta se dirige a Borneo, en un lugar que no queda claro, habla del país de los Barahnakar, cuyos hombres tienen cara de perro: “son salvajes que no profesan la religión de los hindúes ni ninguna otra y viven en casas de bambú con techo de paja. Hay en esas tierras muchos plataneros, arecas y beteles. Los hombres se parecen a nosotros excepto en lo de la cara de perro, pero las mujeres no son así, sino que gozan de una aventajada belleza. Los hombres van desnudos sin nada por encima, aunque algunos se meten la verga y los testículos en una aljaba de bambú pintado que llevan colgada de la cintura. Las mujeres se tapan con hojas de árbol” (Battuta, 1989: 708).

Marco Polo cuenta algo muy parecido de otros hombres con cara de perro: “Angamán¹⁷ (...) es una isla muy grande sin rey ni ley. Son idólatras viven como los animales salvajes (...) los hombres tienen cabeza y dientes de perro y en su fisonomía parecen enormes mastines. (...) Son muy crueles y antropófagos y se comen cuantos hombres prenden que no sean de sus gentes ” (Polo, 1979: 163).

¹⁷ No queda claro si se trata de la Isla de Andamán, en el Índico o de Ankarán cerca de Birmania.

Por último, los monstruos pueden presentar una ambigüedad moral, que se manifiesta de varias formas: unas, como promiscuidad sexual; en otras, las mujeres se alejan de las ideas aceptadas sobre lo que es apropiado para cada género, como sería el caso de las Amazonas y demás mujeres guerreras. Por ejemplo, Battuta narra así su existencia en un lugar de difícil localización, Tawalisi¹⁸, en cuya capital Kaylukari, gobierna una princesa guerrera, que habla una lengua turca y que “contaba mujeres entre sus tropas, libres, siervas y prisioneras que combaten como los varones. Ella sale a la cabeza del ejército –tanto de hombres como de mujeres– hace algaras contra el enemigo, contempla las batallas y justa con los campeones”. En un combate muy igualado “se arrojó al ataque, hendió los escuadrones hasta alcanzar al rey su enemigo al que degolló de una cuchillada, lo cual fue su fin: murió y sus hombres se dieron a la fuga. La princesa clavó la cabeza del muerto en una pica y regresó, teniendo los deudos que entregar grandes rescates por ella” (1989: 718-719).

No menos frecuente e importante es la ambigüedad moral de los numerosos pueblos acusados de ser antropófagos, como por ejemplo, las lejanas tribus a las que se lo achacan tanto Heródoto como Battuta. Pronto, en América se atribuiría esta práctica a los caribes –de donde proviene, deformada, la palabra caníbal– que es la que veremos que utiliza Montaigne en su rompedor ensayo.

ANTROPOLOGÍA, ETNOHISTORIA E INVESTIGACIONES ACTUALES

Los precursores del mundo clásico, los viajeros, los autores de descripciones sobre los habitantes de las Indias, los Ilustrados conjeturando nuevas ideas sobre los orígenes de las sociedades humanas y los científicos que buscaban integrar a los humanos en la Historia Natural contribuyeron a explicar y a transmitir a sus conciudadanos las diferencias y curiosidades que encontraban –o imaginaban– entre distintos pueblos. A partir del siglo XIX, una centuria en la que la consolidación del capitalismo traería grandes cambios planetarios y un incremento en la expansión colonial, el interés por los estudios sociales y las humanidades acabaría por encontrarles acomodo en museos, en las universidades y en otras instituciones culturales.

La antropología, tras muchas oscilaciones que se reflejan en sus múltiples nombres –antropología, etnología, etnografía–, acabaría por consolidarse académicamente como “la ciencia de los primitivos”. Durante su largo y complejo pro-

¹⁸ En el relato no queda claro si se refiere a Tonkin, a Filipinas o a las Islas Célebes.

ceso formativo se elaboraron diversas interpretaciones teóricas o se discutiría en las primeras asociaciones antropológicas qué estudiar y cómo recabar información sobre esas gentes lejanas y exóticas.

En los próximos capítulos nos ocuparemos de exponer los vaivenes que ha sufrido nuestro campo de estudio, cómo se detectaron los problemas y cómo la búsqueda de otros planteamientos ha llevado a los antropólogos a proponer cambios en la investigación y en los paradigmas teóricos. En un epígrafe anterior, cuando realizábamos una visita imaginaria a los estantes de una biblioteca, habíamos señalado diferencias entre los títulos más antiguos –los que pudiéramos considerar “clásicos”– y los más recientes, en los que los antropólogos han abierto su campo de estudio hasta interesarse también por las sociedades contemporáneas, incluidas las suyas propias.

Podría parecer, a primera vista, que tal cambio se debe a que las “sociedades primitivas” prácticamente han desaparecido, asimiladas por los Estados post-coloniales, la avidez capitalista por materias primas y mano de obra o la supuesta homogeneidad cultural que resulta de una interpretación ideológica de varios fenómenos dispares que para resumir etiquetamos como “globalización”. Suponiendo que esto fuese así, es decir, que nuestro campo de estudio y sus sujetos ya no existan, no tendría porqué significar el final de la antropología: la arqueología o la historia investigan a partir de los registros sobre gentes del pasado; otro tanto ocurre en las disciplinas que se ocupan de las llamadas culturas clásicas –Grecia y Roma, pero también las antiguas China, India y otras– que han tenido y tienen una gran producción intelectual sin que se hablen las lenguas ni existan los pueblos que estudian.

Las crónicas sobre las sociedades que los pueblos ibéricos se encontraron en el Nuevo Mundo, como las de Sahagún o Acosta que acabamos de considerar precedentes de la antropología, tratan todas de culturas que habían desaparecido como tales con la conquista y la colonización posterior. Algo parecido a lo que ocurrió en el siglo XIX tras la nueva oleada expansiva del colonialismo en otros puntos del planeta: las sociedades “tradicionales” dejaban de serlo, desde el mismo momento en que la administración colonial les imponía su modo de gobierno, el pago de tributos en dinero, el trabajo asalariado y la formación “occidental” de los niños a cargo de los misioneros. A menudo se olvida que Franz Boas¹⁹ recogió datos sobre una de las instituciones más analizadas en la antropología americana, el *potlatch* de los indios del Noroeste americano, cuando las autoridades nacionales –no coloniales en este caso– lo habían prohibido en 1885 para frenar el progresivo –y para ellas irracional– despilfarro de bienes.

¹⁹ En el capítulo siguiente se tratarán las aportaciones de Boas y sus discípulos a la antropología estadounidense.

El *potlatch* que practicaban pueblos como los Kwakiutl, Tlingit, Nootka o Haïda consistía en una serie de celebraciones, durante el invierno, en la que distintos grupos se invitaban recíprocamente a grandes banquetes y festines. Dado que el sistema social de estos pueblos riquísimos –por sus recursos y por sus transacciones comerciales con varias empresas como la Hudson’s Bay Company– se caracterizaba por una estratificación social de rangos ordenados jerárquicamente, los distintos jefes competían en la ostentación de la riqueza, porque cuando uno de ellos exhibía, regalaba y destruía sus enormes riquezas ante los invitados, los otros jefes estaban obligados a devolver la invitación, superándola, si querían conservar su rango. Además del interés que suscitó el *potlatch* en científicos sociales como Veblen que veía en las rivalidades generadas un precedente de varios mecanismos que operan en la sociedad de consumo, en antropología ocuparía un lugar central en las teorías sobre intercambios de regalos y la reciprocidad, tras el análisis que hiciese Marcel Mauss en el Ensayo sobre el don, donde lo trataría como una prestación social total de tipo agnóstico²⁰. Hay distintos estudios sobre el *potlatch* con todo tipo de interpretaciones: ecológicas, históricas, políticas, económicas, psicológicas... pero todas ellas descansan en datos recopilados tras la abolición del *potlatch*.

En un famoso libro de entrevistas, Didier Eribon al formularle el problema de la desaparición de las sociedades “primitivas” a Lévi-Strauss obtiene una respuesta irónica: “¡Ya sabe que eso se decía ya en el siglo XVIII! Las primeras sociedades cultas fundadas para el estudio del hombre justificaban su misión clamando: hay que darse prisa, ya no queda tiempo. Cuando, en el año en que yo nací, Frazer dio su primer curso en la universidad de Liverpool declaró lo mismo. Es un *leitmotiv* de la investigación etnológica” (Lévi Strauss-Eribon, 1990: 199).

El interés que siguen despertando todas las *culturas desaparecidas* en muchos investigadores explica el auge de la **etnohistoria**, una de cuyas tareas es la reinterpretación de las monografías que habían escrito sobre esos pueblos tanto los precursores como los considerados oficialmente antropólogos. Hemos escrito *culturas desaparecidas* en bastardilla porque, a no ser que asumamos que hay una categoría especial de culturas en las que no existen cambios sociales ni como consecuencia de su interacción con otros pueblos ni debido a los distintos procesos históricos en los que están inmersas, tendremos que convenir que *todas* las culturas desaparecen, porque a lo largo del tiempo cambian o se transforman²¹.

²⁰ Del griego *agon*, lucha. También en el próximo capítulo nos ocuparemos de Mauss.

²¹ Hay situaciones históricas en los que a lo largo de una vida se pueden apreciar transformaciones que cambian las formas de producción, el acceso a los recursos, las formas de comunicarse o las expectativas de las personas sobre qué lugar ocupan en su sociedad: pensemos por un momento en cómo afectan a nuestra vida cotidiana cambios tecnológicos como internet o la telefonía móvil –también en el control sobre la vida privada–; o las consecuencias políticas y sociales del modelo financiero de casino, como puedan ser el aumento de la desigualdad, la destrucción y precarización del trabajo y la ruptura del contrato social que suponen la eliminación de prestaciones sociales como el seguro de paro, la educación o una sanidad universal. Todos estos ejemplos suponen una ruptura radical que afecta también a la reproducción social.

Las culturas y sociedades humanas no permanecen estáticas, como si las hubiesen congelado o fotografiado para toda la eternidad en un momento determinado, sino que en cualquiera de ellas se crean nuevas combinaciones a partir de elementos insospechados que, muchas veces, hace difícil trazar continuidades culturales entre el pasado que cuentan los registros de otras épocas y su presente; mientras que otras veces, encontramos ciertos rasgos familiares, ciertas tradiciones en algunas de sus instituciones que nos permiten establecer relaciones y nexos con su pasado. Es evidente que muchos pueblos africanos, por ejemplo, han cambiado tanto que poco se parecen a las descripciones que hiciesen de ellos los misioneros y comerciantes británicos en los primeros años de su colonización; pero también lo es que ni los misioneros ni los comerciantes británicos actuales se comportan o viven como sus homólogos del XIX.

En la actualidad, una antropóloga que fuese a estudiar un pueblo de los antiguamente considerados “primitivos”, comenzaría por realizar una contextualización etnohistórica a partir de los datos que distintos viajeros, colonizadores y antropólogos hubiesen recogido sobre esa sociedad. Pero los datos etnohistóricos le servirán para que los nuevos, recopilados en su trabajo de campo, le permitan explorar otras perspectivas. Si es una buena antropóloga asumirá que en la sociedad que está estudiando existen distintas dinámicas de cambio. Sin preocuparse de las viejas ideologías obsesionadas con la “pérdida de la pureza original” o “la desaparición de las instituciones auténticas”, se dedicará a investigar lo que ocurre en esa sociedad, asistiendo a cómo la gente real no solo vive su día a día pasivamente, sino que son sujetos activos que intervienen en las historias locales que fraguan los grandes procesos históricos.

Al no ser ajena a esta dinámica histórica, la antropología, como disciplina, ha vivido también grandes variaciones con respecto a lo que estudia y cómo lo estudia. De esos cambios, tratados como en una sociología de nuestra materia, nos ocuparemos en los siguientes capítulos.

Aunque la antropología sigue interesándose por los “primitivos”, ha incorporado a sus investigaciones actuales las transformaciones sufridas en esas sociedades, las interconexiones que compartimos con ellas y también lo que ocurre en las nuestras propias; sin que esta diversificación del campo de estudio constituya, en palabras del mismo Lévi-Strauss, una solución de repliegue: “[esas investigaciones] tienen su importancia intrínseca. Si se han desarrollado tarde es porque teníamos la impresión de saber más sobre nuestras sociedades que sobre las sociedades exóticas: la urgencia se inclinaba por estas últimas” (Lévi Strauss-Eribon, 1990: 201).

En poco más de un siglo la antropología ha sufrido grandes transformaciones, sin que haya perdido ese carácter distintivo, forjado en las aportaciones de quienes nos han precedido, que busca explicar que la humanidad, aunque sea una, siempre ha tenido y tiene caras muy diversas.