

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, David Kaplan y Robert 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.

LA CULTURA, LA COMIDA Y LA PERCEPCIÓN DE LAS DIFERENCIAS CULTURALES

Cultura, como muestra la lectura de R. Williams en el apartado *Los trabajos y los días 1*, es un término que usamos con tantos significados que resulta difícil establecer con precisión qué entendemos por tal o a qué nos estamos refiriendo en dis-

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.

tintos momentos. En el caso de nuestra disciplina, la primera definición académica procede del antropólogo evolucionista británico Edward Tylor, quien en 1871 estableció en su libro *Primitive Culture* que: “Cultura es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualquiera de otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre” (Tylor, 1975: 29).

Se trata de una definición en la que caben destacar dos supuestos fundamentales: por una parte, la cultura se define como un “todo complejo”, compuesto por distintos elementos que se pueden aislar para su análisis, pero, cuyo sentido no se percibe a partir de esos elementos particulares, sino que proviene de formar parte de esa cultura como un todo, porque como dirían los psicólogos de la Gestalt: “El todo es más que la suma de las partes”. Por otra parte, a pesar de la amplitud de referentes, Tylor restringe su aplicación al tipo de hábitos adquiridos socialmente, es decir, no procedentes de una transmisión biológica.

En la definición de Tylor además de la contraposición cultura/biología, parece existir otra entre cultura y sociedad, en el sentido de que no aparecen reseñadas como parte de la cultura relaciones sociales como las que giran en torno a la autoridad y las formas de dominio, la guerra, las alianzas, los intercambios, las técnicas de subsistencia y muchas otras. Esto ha llevado a que algunas tradiciones antropológicas, que estudiaremos en el siguiente capítulo, se definan a sí mismas como Antropología Social y otras como Antropología Cultural.

Es decir, en la Antropología hay un grado variable en la importancia asignada al concepto de cultura, aunque la mayoría de antropólogos reconocen su papel a la hora de aglutinar cómo se perciben las diferencias entre culturas. En general, puede decirse que gran parte de la antropología norteamericana, debido a la influencia de Franz Boas, utiliza cultura como el concepto característico de la disciplina, mientras que para muchos otros antropólogos de otras tradiciones el abuso del término puede impedir la comprensión de los cambios en las sociedades o las variaciones entre distintos sectores de la misma sociedad. Otros antropólogos, como por ejemplo el estructuralista francés L. Dumont o el norteamericano Eric Wolf, consideran que la cultura es algo similar a la ideología, entendida como una percepción social, mediante la cual las distintas sociedades se refieren a su manera de “representarse el mundo”.

Más que seguir las divergencias teóricas entre distintas escuelas antropológicas, un ejemplo ayudará a entender mejor en qué consiste ese “todo complejo” al que llamamos cultura. Cuenta el antropólogo norteamericano M. Engelke (2018: 25-27) que a finales de los años 90, realizó, todavía como estudiante, sus primeras prácticas de trabajo de campo en una aldea rural de Zimbabue. El futuro antropólogo, que todavía no hablaba la lengua Shona, residió durante su estancia con una familia y pasaba el tiempo entendiéndose como podía con el hijo de la familia que hablaba algo de inglés. En una de sus complicadas conversaciones, el joven le preguntó a Engelke algo parecido a “do you like cricket?”. Engelke,

muy interesado en los procesos de colonización que había estudiado en la universidad de Chicago, en los nuevos hábitos culturales adquiridos por las poblaciones nativas, como las danzas o los deportes, y en los cambios ocurridos posteriormente con la descolonización, le contestó que sí, que le encantaba, aunque de este deporte británico solo sabía que tenía unas reglas complicadas, que cada partido duraba varios días y que se interrumpía si llovía. Su amigo entró entusiasmado en la cabaña donde cocinaban su madre y su abuela y regresó, en lugar de con un bate y una gorra como esperaba Engelke, con un grillo (cricket) frito que le ofreció entusiasmado como una auténtica exquisitez gastronómica, Engelke pensó en las lecciones de antropología sobre la alimentación como parte de un código cultural, recordó que había gentes que comían perros, que unas culturas clasifican como manjares exquisitos lo que para otras es incomedible y se metió el grillo en la boca. Al masticarlo —era demasiado grande para tragarlo— su cuerpo sintió tal sensación de asco que estuvo un buen rato, entre arcadas, intentando, sin conseguirlo, no vomitar el grillo.

Para Engelke la historia del grillo no equivale a una definición de cultura, pero muestra qué tienen que entender los y las estudiantes de antropología: “La cultura es una forma de percibir las cosas, una forma de pensar que les da sentido. La cultura es lo que impide que unos pueblos piensen en los grillos como “comida” (...). Yo no vomité el grillo porque tuviera un virus estomacal. No fue una reacción “natural” o “biológica”, sino que vomité porque mi cuerpo es cultural, está encarnado en una cultura o ha sido aculturado y en mi cultura no se comen grillos” (2018: 27-28).

En muchas culturas hay tabús contra el consumo de ciertos alimentos considerados impuros, como ocurre con el cerdo entre judíos y musulmanes; mientras que en otras, el animal es tan puro que tampoco se consume, como ocurre con la vaca sagrada en la India (para la distinción puro-impuro, véase el capítulo 14).

En occidente sin que exista ningún tabú religioso es impensable comer carne de perro por ser un animal demasiado próximo a la vida doméstica, mientras que tampoco consumimos gusanos e insectos por la razón contraria.

Otras reglas culturales sobre el consumo de alimentos siguen el denominado triángulo culinario (Lévi-Strauss, 2013), cuyos vértices se corresponden con lo crudo, lo cocido y lo podrido. Los alimentos crudos muestran su estado original procedente de la naturaleza; los cocidos, la transformación cultural, a menudo mediante el fuego, de los alimentos. Lo podrido afectaría tanto a lo crudo como a lo cocinado, porque sería una transformación natural que afecta tanto a lo crudo como a lo cocido. Como vemos la oposición subyacente a la clasificación de Lévi-Strauss se basa en la oposición estructural entre cultura y naturaleza y cómo las variaciones siguen las reglas de transformación: cultural, la que lleva de lo crudo a lo cocido; natural la que transforma lo cocido en podrido.

Cada cultura clasifica los alimentos de manera diferente: hay quesos, yogures y otros productos fermentados que en unas culturas se considerarían podridos y en otras, no; el consumo de carne cruda, es decir no cocinada, se rechaza en

muchos lugares, por no haber sufrido la transformación cultural; en otros, la carne se consume casi podrida y con especias potentes: esto ocurre con el curry o con la preparación de aves de caza en el estado que los franceses llaman “faisandé”, palabra procedente de faisán que se corresponde con el refrán castellano de “la perdiz, con el dedo en la nariz”.

Todos estos ejemplos muestran que los contenidos concretos del triángulo culinario y sus transformaciones son diferentes en cada cultura que, como en el caso del grillo, dota de sentido las reglas de lo que se puede comer, lo que no y cómo prepararlo para servirlo en la mesa.

Sin embargo, el concepto de cultura tiene límites explicativos. Además de los enfoques que acabamos de ver sobre la alimentación, el antropólogo J. Goody (1995) sostiene que el triángulo culinario de Lévi-Strauss simplifica las prácticas sociales existentes en torno a los alimentos y defiende un modelo alternativo que analiza las relaciones sociales que surgen en torno a la producción, la distribución, la preparación, el consumo y la eliminación de los alimentos.

En el modelo de Goody bajo la etiqueta **producción** se estudian las relaciones de trabajo, la tecnología y el medio ambiente en que se cultiva; la **distribución** aportaría datos socio-políticos sobre las jerarquías existentes y la interacción entre las distintas personas a la hora de distribuir los alimentos producidos, ya sea mediante el pago de rentas y tributos a señores, sacerdotes y autoridades que acumulan y centralizan los alimentos producidos, ya sea mediante ventas en los mercados locales existentes. En la **elaboración** de alimentos entraría un estudio de las relaciones domésticas y de género, el conocimiento y transmisión de técnicas culinarias y recetas por parte de las mujeres que cocinan habitualmente en las casas y el surgimiento, en ciertas sociedades estratificadas, de una *haute cuisine* que acaba poniendo todos esos conocimientos prácticos y cotidianos de las mujeres en manos de hombres que alcanzar mayor prestigio y poder al rodearse de una clase de conocedores que actúan como divulgadores del buen gusto y placer de esa cocina, como ha ocurrido, a pesar de las diferencias, en la antigua cocina griega y romana, en la cocina francesa o en la china.

En el **consumo** nos aproximaríamos a los modales y cómo se sirve la comida en la mesa: entrarían aquí no solo las distinciones entre cocido y crudo, sino también las relaciones entre comensales (las domésticas, las de género, las de cortesía con invitados, si se trata de un banquete, etc.). Por último, tras haber producido, adquirido, cocinado y consumido en la mesa, hay que **eliminar** los restos, fregar, arreglar las dependencias, limpiar y colocar vajillas, ollas y utensilios, tareas que, a menudo, realizan las personas con un status más bajo en la jerarquía social. Tras aplicar el modelo comparativamente a distintas sociedades (a los Lodagaa y Gonja de Ghana, pueblos que él mismo había estudiado; a la china y a la europea o a la cocina industrial capitalista actual) Goody presenta un panorama muy complejo de las relaciones sociales en torno a la comida que trasciende los límites de los estudios centrados exclusivamente en las variables culturales: lo cual no excluye las razones de Engelke en su rechazo a comer grillos.

Como veremos en el capítulo siguiente, hay grandes diferencias en lo que distintas tradiciones y orientaciones teóricas entienden por cultura. Según el antropólogo Eric Wolf (2004), en una crítica similar a la de Goody, la cultura dista mucho de ser una panacea, porque, desde un punto de vista teórico, tiene muchos aspectos problemáticos a la hora de entender las sociedades o la historia, como iremos viendo paulatinamente a lo largo del libro.

ETNOCENTRISMO Y DIVERSIDAD

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 recalcan 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

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

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 manifestaciones 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: la complejidad de la oposición nosotros-los otros

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.

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 una invisibilidad o una hostilidad manifiesta y duradera entre las dos partes que les lleven 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”.

Todas las sociedades humanas, como hemos visto, poseen un cierto grado de etnocentrismo que, en parte, manifiesta la pertenencia a un grupo y como tal se relaciona con la identidad personal, social y cultural de sus miembros.

No estaría de más que, llegadas 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 eurocéntricos 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 progreso⁷, 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 y culturales 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.

En su último libro, traducido póstumamente al castellano, el antropólogo británico Jack Goody (Goody, 2021) sostiene que la apropiación del pasado greco-latino –que él considera un robo de la historia– forma parte de la invención de un modelo europeo que atribuye a sus instituciones un origen casi sagrado. Según el modelo se elimina de la historia todo el período arcaico o los sacrificios religiosos que se acoplarían mal a nuestro presente. Sin embargo, la democracia ateniense se considera un pilar de la organización política actual minimizando las diferencias: los regímenes políticos de la antigüedad y sus instituciones poco tienen en común con los nuestros, además del nombre⁸. Algo similar ocurre con las instituciones económicas, porque en la antigüedad el término “economía” se refería a la organización y administración de la casa y el eje comercio-mercado no tenía nada que ver con el capitalismo. Como señala Goody (2021: 43 y ss.) no existía una economía como esfera aislada de la política, la religión o las alianzas de parentesco, sino que el comercio formaba parte de una red de intercambios entre distintos pueblos mediterráneos que seguía principios ajenos a la formulación de la oferta y la demanda. Todo el sistema provenía de una conjunción dispar de elementos entre los que incluiríamos la esclavitud, la redistribución de

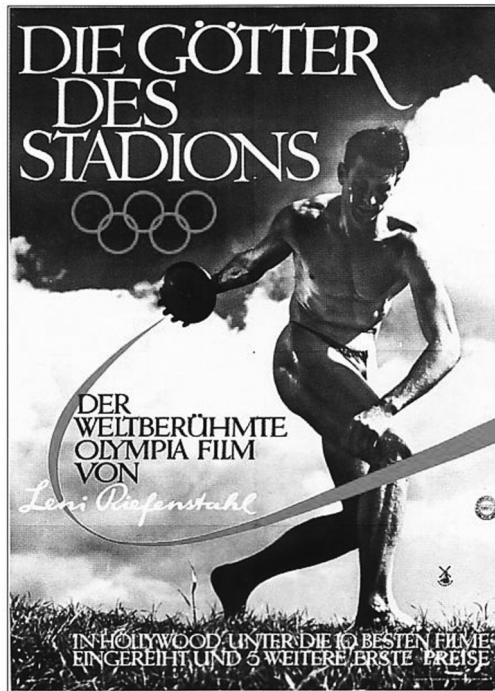
⁷ Véase el artículo de Lévi-Strauss en la sección Textos de este mismo libro.

⁸ 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.

bienes, el comercio administrado o el intercambio de regalos que convertían los mercados en algo totalmente alejado del sistema de mercado que conocemos.

En realidad, esa imposible 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 –hebraica, islámica y cristiana–, la recreación renacentista de 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, un pueblo pagano, 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.

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 amerindios, 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*, *al igual que había ocurrido en la antigüedad*.



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, que buscan su legitimidad en ese pasado: 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).

Diversidad, conquista y modelos de asimilación cultural

Hay ejemplos históricos y etnográficos de pueblos que al encontrarse con los “otros”, han dispuesto o han utilizado mecanismos como pudiera ser, por ejemplo, a partir del sistema de parentesco, la creación de un sistema de alianzas con otros pueblos circundantes y así modificar las categorías socio-culturales previas. Eric Wolf (2004) defendía que en lugar de considerar los pueblos estudiados por los antropólogos como entidades fijas, delimitadas y aisladas debiéramos fijarnos en los procesos mediante los cuales se transforman, se desmantelan y surgen nuevas formas de interacción social.

Muchos de los pueblos estudiados por los antropólogos en las Américas, África o Polinesia son el resultado de profundas transformaciones ecológicas, políticas o comerciales originadas como consecuencia de la conquista, de la explotación colonial de recursos y del trabajo, del tráfico de esclavos o de la alteración demográfica traída por epidemias y contagios.

En el surgimiento de las nuevas relaciones sociales que son producto del encuentro —o encontronazo— entre los pueblos originarios y los recién llegados hay que tener en cuenta no solo los conocimientos y actividades prácticas, sino también su reflejo en la construcción de ideologías: “las relaciones ideológicas, al igual que las ecológicas, económicas, y políticas, trascienden las fronteras” (Wolf, 2004: 25). Pero, el surgimiento de todas estas nuevas relaciones que, a veces se simplifican, mediante la mera oposición de nosotros-los otros, son consecuencia de grandes procesos históricos que se originan lejos de los pueblos que ven sus instituciones transformadas o destruidas y que resisten o se reconstruyen en el nuevo marco existente.

A su vez los europeos, que formaban parte de un proceso expansivo, también reconstruyeron sus vínculos originales entre la “práctica” y “legitimación” del dominio y su “racionalización”. Uno de los mecanismos presente en la conquista de los pueblos ibéricos –y posteriormente entre otras potencias coloniales europeas– consistió en establecer una **asimilación** entre los pueblos vencidos y otras sociedades, lejanas en el tiempo o en el espacio, a las que se les atribuían rasgos culturales similares.

A diferencia del caso que acabamos de analizar en el que “occidente” se atribuye a sí mismo una herencia directa del pasado grecolatino, ahora vamos a fijarnos, a partir de narrativas de la conquista de América, en cómo los pueblos colonizadores comparan a sus víctimas con otros pueblos.

En los relatos de los cronistas de Indias encontramos dos modelos de asimilación: el primero, que parte de un rechazo total al otro, contribuye a crear un **modelo del salvaje**, que expulsa a los conquistados de la humanidad conocida, considerándolos una especie de bestias de los que se discute si tienen “alma” o si son capaces de gobernarse por sí mismos.

Más que basarse en realidades empíricas, el relato reproduce leyendas mitológicas sobre criaturas “salvajes” que, como ha analizado el antropólogo Roger Bartra (2014) se presentan como un contrapunto a la civilización. Desde un punto de vista etno-histórico la propia conquista dotó al modelo del salvaje de nuevas descripciones –y propósitos–, como la que el dominico Tomás Ortiz enviase al Consejo de Indias, sin nombrar pueblos concretos que mantuviesen tales prácticas: “Comen carne humana en la tierra firme, son sodométicos más que en generación alguna, ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza: son estóridos, alocados, no guardan verdad si no es a su provecho, son inconstantes, no saben qué cosa sea consejo, son ingratisimos y amigos de novedades (...). Son bestiales y précianse de ser abominables en vicios: ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos ni hijos a padres (...). Comen piojos y arañas y gusanos crudos, doquiera que los hayan: no tienen artes ni mañas de hombres. En fin digo que nunca crió Dios tan cozida gente en vicios y bestialidades, sin mistura alguna de bondad o policía” (en Todorov, 2010: 162).

Efectivamente, el modelo se presenta como un contrapunto al mundo civilizado en todos los aspectos, desde las obligaciones del parentesco, las relaciones sexuales, el respeto mutuo o comer crudos los insectos más repugnantes.

El modelo del salvaje tenía consecuencias evidentes para la conquista: unos seres humanos tan imperfectos serían incapaces de gobernarse a sí mismos, por lo que el propio modelo justificaría religiosa, política y jurídicamente la conquista y el dominio posterior.

Las olas posteriores de expansión colonial de otros pueblos europeos irían paulatinamente abandonando los orígenes literarios, religiosos e iconográficos del “salvaje” para, manteniendo el término, darle un carácter de “naturaleza científica”, de tal forma que, aunque haya algún precedente renacentista, desde la

Ilustración en adelante, los llamados “pueblos salvajes” ocuparían los estadios evolutivos inferiores que había seguido el género humano desde esos orígenes primitivos hasta alcanzar la superioridad de la civilización europea.

El segundo modelo de asimilación, **el modelo de las civilizaciones**, busca en sociedades lejanas, temporal o espacialmente, los rasgos que se encuentran en el pueblo conquistado, de tal forma que la comparación incrementa ideológicamente el valor e importancia de la conquista. Por ejemplo, muchos cronistas de Indias comparaban los grandes monumentos de Aztecas e Incas con los de la antigua Roma e incluso con los de sociedades islámicas: “Para describir a los indios, los conquistadores buscan comparaciones que encuentran de inmediato, ya sea en su propio pasado pagano (grecorromano), ya sea con pueblos otros, geográficamente más cercanos y ya familiares, como los musulmanes. Los españoles llaman “mezquitas” a todos los primeros templos que descubren y la primera ciudad que ven durante la expedición de Hernández de Córdoba será llamada, según nos dice Bernal, “el gran Cairo” (Todorov, 2010: 117).

Habitualmente se trata de una asimilación realizada por los vencedores sobre los vencidos para ensalzar sus propias glorias. Pero también, como señala Todorov, les permitía una flexibilidad mental imprescindible para llevar a cabo la conquista en un momento en el que los europeos mismos, como hemos visto, se asimilan simultáneamente a un lejano pasado greco-latino y a un centro religioso cristiano, cuya capital, Jerusalén, no solo no está en Europa, sino que forma parte de un imperio rival, desde el punto de vista político, mercantil y religioso: “En el Renacimiento a este “des-centramiento” espacial de Jerusalén, se añade otro temporal: la era ideal no es el presente ni el porvenir, sino el pasado y un pasado que ni siquiera es cristiano: el de los griegos y los romanos. El centro está en otra parte, lo cual abre la posibilidad de que el otro, algún día, se vuelva central” (Todorov, 2010: 118).

Esta flexibilidad y la complejidad de los dos modelos explican la variabilidad de posturas que encontramos en la misma época sobre los pueblos amerindios: poco tiene en común la perspectiva y las denuncias de Las Casas o de Sahagún con la del padre Ortiz y con la explotación a la que los conquistadores sometían a los indios, por usar el lenguaje de la época, bajo el régimen de las encomiendas.

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

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 de la Ilustración, como Rousseau y Hobbes. En la mayoría de manuales anglosajones la fecha inicial se sitúa en el siglo XIX coinci-

diendo con el momento expansivo del colonialismo británico y del interno de los Estados Unidos. Pero, la curiosidad antropológica tiene precedentes en otros momentos, como acabamos de comprobar en la breve incursión que hemos hecho en las Crónicas de Indias.

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*⁹, 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 consonancia con las etapas expansivas, que señala Palerm, vamos a considerar precedentes de la Antropología a tres autores: Heródoto, como parte de la tradición greco-latina y el Padre Acosta de los pueblos ibéricos en Sudamérica. A ellos hemos añadido un viajero islámico –Ibn Battuta– para mostrar cómo el interés por otros pueblos no es una exclusiva europea. No consideramos a los diversos autores del siglo XIX precedentes de la disciplina, sino pioneros en su desarrollo académico por lo que los trataremos en el siguiente capítulo.

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 entrado en contacto con los “otros” en momentos expansivos de sus sociedades: Heródoto, un nativo de Halicarnaso, parece que había sido contratado por Atenas¹⁰ 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 se extendía 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

⁹ 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*.

¹⁰ Es el momento hegemónico de Atenas con el inicio de la liga de Delos y la expansión e imposición de su dominio.

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 Sangre¹¹ 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 antropología¹², 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 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

¹¹ Sobre los Estatutos de Limpieza de sangre, véase el capítulo 13.

¹² 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.

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 Zeus¹³, 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, Heródoto¹⁴ 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 sí 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:

“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).

¹³ Herodoto adscribe los nombres de las deidades de otros pueblos al panteón griego.

¹⁴ Es cierto que otros autores greco-latinos posteriores, como Plutarco, consideraban a Heródoto un “filobárbaro”, un amigo de los bárbaros.

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 cua-

tro 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 sufitas, 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 *kūlah*” (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 chatrías. 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 devorado”, 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 musulmanas¹⁵, 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 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 deseara. 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—

¹⁵ 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.

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 Perú, 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 incomprensión 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 Ingas, 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 principales 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 griegos. 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