

Capítulo 1

SOCIALIDAD Y RELACIONALIDAD HUMANAS

“He de regresar entre los hombres, reencontrar el sol y el calor, la alegría, la multitud, el tumulto; sean cuales sean los tormentos que tenga que soportar, son el aliento vital de la humanidad”.

Gao Xingjian. *La Montaña del Alma*.

1. SOCIALIDAD EN PRIMATES Y OTROS ANIMALES-NO-HUMANOS

A algunos les extrañará este título. Responde a revocar un supremacismo especista que siempre pone en el cenit de la evolución al *Homo sapiens* comparando al resto de organismos con nuestra privilegiada ubicación como seres superiores por nuestros supuestos logros sociometales, económicos, políticos y tecnológicos. Este antropocentrismo desde el que miramos y juzgamos el mundo del resto de seres nos limita para valorar la complejidad de relaciones entre la biota de la tierra, en donde encontramos toda una red ecosistémica de nichos, agentes y procesos de intercambio mutuo por la que se crea la vida en nuestro planeta.

Por eso nos fijamos en otros animales-no-humanos, no como vestigios de nuestro pasado, que no lo son, sino para comprender la diversidad de formas ecosistémicas como entornos y sistemas de vida.

Y como este libro estudia las relaciones sociales humanas, nos ha parecido oportuno salir de nuestra autosuficiencia orgullosa y fijarnos en cuánto nos parecemos a primates y otros mamíferos a la hora de construir nuestro lugar entre iguales y no tanto, y, al hacerlo, configurar desde la humildad, nuestro propio lugar como singularidad biológica.

Entre los primates no humanos el acicalamiento o expulgamiento ('grooming') son alguna de las principales prácticas que expresan la socialidad cooperativa. La alimentación, el cuidado, defensa y protección de las crías, la búsqueda de compañía, el juego, la sexualidad, son otros tantos hábitos de producción y expresión de socialidad.

Los primates pueden mostrar cierto grado de empatía, como parte de esta inteligencia social. Siendo esta un elemento inequívoco de la cognición social (Hoffman, 1981), se han reportado casos de consuelo, mediante proximidad física, caricias, toma de manos, a aquel que hubiera sufrido acoso o violencia o como forma de hacer las paces, tocándose las manos, la cara o la cabeza, después de una pelea; también hay algunos casos de adopción. La depresión, como síndrome de síntomas como el desinterés, inactividad, falta de movimiento, motivación, estímulo, apatía y falta de apetito, incluso con desenlace de muerte prematura, por carencia afectiva, separación súbita o prolongada de la madre, ha sido demostrada para diferentes tipos de monos (Harlow, 1961; Reite, Short et al., 1981; Preston y De Waal, 2002). También su preferencia por

una madre sustitutoria forrada de pelo, con la que pasan más tiempo, que con una máquina que les proporciona leche.

Los mamíferos protegen sus crías aún a costa de sus vidas. Los lobeznos quedan al cuidado de tíos o tías, mientras sus padres cazan; también ocurre entre leonas y hienas... También hermanas, tías y primas se suceden en el cuidado de los pequeños. Algunos primates insisten en transportar a sus crías muertas, llevándolas de aquí para allá, estimulándolas, hasta que por fin desisten. Los depredadores que viven en soledad no tienen *conciliación familiar*: las madres guepardo no tienen dichos recursos asistenciales, teniendo que ocultar sus crías en la maleza mientras cazan.

Parece que entre algunos primates se reconocen relaciones de parentesco (Smuts, 1986; Lee, 1996), formando *racimos* ('clusters') de relaciones privilegiadas hasta bien avanzada la ontogenia. Estudios etnográficos sobre chimpancés muestran que tienen patrones recurrentes de relación social, no sólo entre parientes (King, 1994; 2004). Prácticas de evitación, ignorancia o comportamiento de sumisión, compartición de comida, proximidad física, intercambio sexual, son todos ellos muestras de un conocimiento social muy elevado.

El reconocimiento de jerarquías es habitual entre los mamíferos. A las crías de elementos dominantes se les identifica con dicho status. El acalamiento social en monos y primates ('grooming'), el ofrecimiento de ayuda o la violencia contra el castigado, pueden ser manipulados en orden a congraciarse con aquellos individuos de más prestigio y obtener así ciertos beneficios. El reconocimiento y manipulación de jerarquías y status en monos y primates va más allá de la experiencia interactiva directa (Cheney y Seyfarth, 1990). Como en delfines y elefantes (Harcourt, 1988), monos y primates reconocen el tipo de relación que otros compañeros tienen respecto de terceros. Para acercarse y obtener ventajas de estos últimos, saben utilizar a los segundos, favoreciéndolos, de modo que les sirvan de trampolín y buena imagen ante los terceros, sobre todo si son de alto rango y no pueden acercarse directamente a ellos. Tratar bien al hijo de una hembra dominante sirve para hacer méritos ante sus ojos.

La capacidad de monos y primates para manipular a otros –utilizarlos como instrumentos– y engañar, para hacer creer lo contrario de lo que es, ha sido denominado como inteligencia maquiavélica (Whiten y Byrne, 1988) (Cf. *Infra*).

Fue Peter Marler de los primeros que pusieron en cuestión la comunicación honesta entre primates, a pesar de que la cooperación se base en confianza mutua (Bateson, P., 1988). Algunos esconden comida para no compartirla y vuelven allí cuando nadie les ve: mientras tanto disimulan mirando hacia otro lado o incluso alejándose del lugar. Los chimpancés, por ejemplo, son conscientes de lo que otros saben o no saben por lo que hayan podido ver o no (Tomasello y Call, 2003).

Los primates no humanos también exhiben *Planificación Interactiva Anticipatoria* –AIP– (Goody, 1995) como una de las capacidades que permiten anticipar y sintonizar nuestro comportamiento con el de otros en un contexto interactivo, estar receptivos a sus señales y anticipar el posible curso de los acontecimientos, lo que les permite prever hasta cierto punto las consecuencias de sus acciones y las reacciones de los demás (Sommer, 1990), todo ello imprescindible para una vida social compleja. Evidencias neurofisiológicas de esta capacidad y sus reacciones han sido encontradas en el cerebro de macacos (Pribram et al., 1967).

Para todo esto es necesario tener cierta teoría sobre el estado mental de los otros (Premack y Premack, 1983), para comprender y manejar la complejidad de las emociones, intenciones y esquemas de sus congéneres (Jolly, 1966), lo que exigiría un tipo de conciencia más compleja (Jolly, 1972) (Cf. *Infra*). La capacidad de asumir el rol social de otros congéneres ha sido reportado para los chimpancés, por ejemplo (Povinelli, Nelson et al., 1992). Algunos autores, más que una teoría de la mente o de estados psicológicos en primates han preferido hablar de *reconocimiento* de los congéneres (*conespecifics*) como seres capaces de *acción dirigida a metas* (Tomasello y Call, 1997:311 y ss.). Estos mismos autores, haciendo una revisión del debate han llegado a la conclusión de que, a día de hoy, se confirma que hay suficiente evidencia para decir que los chimpancés reconocen las intenciones y los objetivos de otros, pero no que comprendan creencias falsas, es decir, que otro pueda tener una creencia diferente de uno mismo sobre el mundo –otra perspectiva– o incluso estar equivocado (Call y Tomasello, 2008).

De Waal (1982) investigó la política de los chimpancés, así como el sexo entre los bonobos (De Waal, 1989), esto último como mecanismo de evitación y resolución de conflictos, tanto entre machos como entre hembras y entre ambos. Hace poco se ha informado de cómo algunos gorilas machos dominantes pueden compartir algunas hembras con un subordinado inmediatamente inferior, quien colabora con él en el control del grupo.

Ballenas, delfines, leonas, lobos, hienas, cazan cooperativamente. La cooperación para cazar es algo común en mamíferos, pero también en algunas clases de calamares (*Humble squids*), como aquellos que se organizan en grupo para controlar los bancos de krill. Relaciones simbióticas con otras especies son comunes en fauna y flora. La relación de algunos pájaros africanos (*Indicator indicator*, África) con babuinos e incluso humanos, es particularmente notable: los primeros guían a los segundos para localizar colmenas; los segundos las abren para recoger la miel y los pájaros se benefician de ello (Griffin, 1992:164 y ss.).

La mayoría de las más importantes contribuciones sobre primates muestran cómo la socialidad entre estos animales no puede entenderse sin algún tipo de conciencia de la existencia de varias clases de iguales y de *Otros*, sobre todo entre aquellos que viven en grupos o muestran una complejidad organizativa que es decisiva para su ontogenia y supervivencia. G. Edelman y G. Tononi (1992) mencionan una conciencia perceptual para los mamíferos en términos de conciencia corporal y cierta sensación de estar en el mundo. Chimpancés que saben operar objetos con sus brazos y manos, viendo sus miembros por una cámara de televisión y guiándolos en consonancia. Chimpancés a los que se les ha pintado un punto rojo en la frente mientras dormían, intentan quitárselo cuando se contemplan en un espejo –objeto con el que han sido previamente familiarizados–, identificando la imagen consigo mismo, mostrando algún tipo de autoconciencia o self (Gallup, 1986; Parker, 1994; Premack, 1983). Esto no ha podido ser definitivamente probado para los gorilas, pero sí para una elefanta india, quien reconoció a través de un espejo que la cruz blanca que aparecía encima de su ojo estaba en su cabeza, e intentó quitárselo repetidas veces (Plotnik, de Waal y Reiss, 2006).

2. SOCIALIDAD EN CIENCIAS SOCIALES. DEFINICIONES

Nuestras teorías y conceptos sobre lo social suelen basarse en antinomias –conceptos opuestos irreconciliables– en epistemologías dualistas, monistas e individualistas. Para un científico o académico de las ciencias sociales es muy difícil hacer entender que las categorías que usamos en la vida cotidiana no sirven para comprender lo social como objeto de análisis y reflexión científica. El común pensar y el hablar cotidiano están imbuidos de las categorías excluyentes, simplistas y reduccionistas recibidas de una tradición intelectual dualista, individualista, y acrítica, que ignora sistemáticamente los fundamentos históricos, económico-políticos y culturales de la producción social de estas categorías. Por eso, desde una Antropología Social crítica es imprescindible deconstruir estos *lugares comunes* si pretendemos abordar la comprensión analítica de nuestra *vida-en-relación*.

Todo *corpus* clasificatorio y de acción es heredero de una tradición localizada de hábitos y costumbres *de andar por casa* (en el contexto etnográfico local de que se trate) para operar con más o menos maña y acierto en el mundo y las gentes que nos rodean y juzgan nuestras competencias y acciones, no sin una historia económico-política e ideológica a la que remiten en última instancia.

Estas categorías se convierten y objetivan, a través de la práctica cotidiana, su institucionalización y su valor semántico para una comunidad de practicantes, en *evidentes, naturales, de sentido común*. Como si las cosas siempre hubieran sido así o como si no pudieran ser (y son) de otra manera. No hay indagación crítica de sus orígenes e historicidad, no se cuestionan. Y eso es lo que precisamente pretenden las Ciencias Sociales.

Pocos podemos encontrarnos con la vecina en la escalera y comentar los procesos neuroemocionales que pueden afectarnos por el efecto del cambio electromagnético del ambiente en la amígdala debido a la proximidad de una borrasca, o la responsividad epigenética a los disruptores químicos de nuestro ecosistema, o la falsación de una teoría matemática, todo el mundo puede pontificar e intercambiar opiniones sobre lo mal que va la educación, la sociedad, la cultura, la juventud, la política, la llegada de inmigrantes extracomunitarios, la subida de los precios, o que los futbolistas más destacados tienen el balón *en los genes*, o los humanos evolucionamos directamente del chimpancé. Sin menospreciar el gran valor del conocimiento popular¹, cuyos mecanismos de producción lógica son compartidos en alguna manera con la producción del saber experto, y que aglutinan una convivencia posible en la comunidad que comparte sus significaciones, pretendemos que todos tengamos que desentrañar los intrínquilos de la génesis y desarrollo y expresión de los procesos que estudian académicos y científicos –con o sin bata blanca–.

¹ Estamos hablando, por ejemplo, del inmenso saber depositado y transmitido entre generaciones recogido en la tradición oral y que la investigación etnográfica y geológica han confirmado. Sobre ello volveremos al revisar los procesos de conocimiento y las etnoclasificaciones de gentes y sistemas socioculturales no euro-occidentales, no sin un elevado grado de racionalidad, experimentación y teorías explicativas (Hutchins, 1995), recogidas en su memoria colectiva.

En el lenguaje cotidiano y mediático del general conocimiento y discurso *popular* en nuestro ámbito euro-occidental, parece que todo el mundo tiene algo que opinar sobre conceptos *cajones de sastre* como “sociedad”, “educación”, “cultura”, “genes”, “evolución”, etc., con poco conocimiento formado y menos voluntad analítica. Nadie se atreve a discutir una teoría astronómica, ni un proceso bioquímico, ni una fórmula matemática ni un argumento lógico. Esos dominios están reservados para los *expertos*, los profesionales de laboratorio y bata blanca con quien ningún lego en la materia se atreve a pronunciarse.

Para comenzar a comprender los procesos sociales desde una teoría experta, académica y científica, exploratoria, basada en una indagación y comparación etnográfica, de *lo social*, sus prácticas, objetivaciones, dinámicas y estructuraciones, *tenemos que deconstruir nuestras ideas preconcebidas sobre la relacionalidad humana y sus formas.*

Por eso, aquí empezaremos a aclarar algunos conceptos y categorías en el sentido riguroso y exacto para unas Ciencias Sociales analíticas críticas e interdisciplinares, uno de cuyos objetos principales son las relaciones sociales, y que no se conforma con las apariencias interpretadas desde los típicos tópicos, estereotipos y *clichés* del conocimiento profano. Que una disciplina pueda denominarse ‘ciencia’ no depende de la fidelidad de una representación exacta de una realidad *ahí fuera*, esencializada y reificada, independiente del observador, de una perspectiva y de la acción humana, sino por una serie de protocolos y métodos de construcción de datos y teorías que una comunidad epistémica de iguales define como legítimos a partir de ciertos mecanismos de validación y refutación².

Por *relacionalidad* podríamos entender como el lazo, la conexión y el intercambio recíproco con/entre personas y colectivos humanos, animales no-humanos y entes reconocidos como seres *animados* atribuidos de agencialidad (Cf. *Infra*), que comparten de algún modo significaciones y comprensiones que orientan y guían precisamente la acción de los interactuantes, o sobre los que impregnamos cualidades *humanizadas*³ a partir de *ontologías fluidas*, no dualizadas.

No hay relación humana sin su cualidad referencial *inter-social*, tanto en el sentido genealógico (devenir humano implica necesariamente ser social) como en cuanto al grado necesario de compartición del significado de la relación –como acción y como representación–, dos caras de la misma moneda⁴.

La socialidad no es el contenido de la relacionalidad, ni esta la expresión de aquella. Ambas se constituyen mutuamente en la práctica, por lo que a veces se habla indistintamente de una o de la otra.

Los humanos se construyen como tales *en-relación* con sus semejantes/parecidos/iguales/diversos/diferentes/ *Otros*, desde distintos grados y lazos de proximidad

² Esta definición también compete también a aquellas que ponemos en el podio de *la verdad*: la Física, la Química, la Biología, la Geología, la Astronomía, etc., siendo que estas dos últimas, no podrían considerarse *experimentales*, como se exige al método científico y no por ello se les niega su status como ciencias.

³ Como en el caso de ontologías fluidas y formas de antropomorfismo.

⁴ Marilyn Strathern indica que el término *relation* “se refiere tanto a la *conexión* entre ideas, acontecimientos y otras entidades como a la *narración* de una historia” (2016: 231, cit. en Aparicio, 2021:39).

y lejanía, según contextos, situaciones, ideologías de la relacionalidad, regladas y objetivadas más o menos flexiblemente en un marco y discurso colectivo, también más o menos flexible y variable históricamente.

La relacionalidad humana emana inseparablemente de nuestras aperturas estimuladas y formateadas para la *socialidad*. Entendemos este concepto como capacidad de conectividad gracias a una apertura socialmente elicitada, sensorio-perceptual y cognitivo-emocional, incluso motriz, con nuestros congéneres, gracias a una corporalidad –incluyendo el cerebro– evolucionada y desarrollada ontogenéticamente a lo largo del curso de vida.

Podríamos decir que la socialidad es aquella disposición humana a relacionarse con los demás (que no están *de más* sino todo lo contrario) soportado por la confianza que se establece con los que nos cuidan y socializan y permiten nuestro desarrollo y devenir humano. La estimulación y orientación de estas capacidades de apertura relacional se realizan en el entorno sociocultural en que somos criados, nutridos y socializados por aquellos actores responsables de nuestro cuidado y desarrollo biopsicosociocultural, especialmente en la infancia, juventud y adolescencia, pero a lo largo de todo nuestro curso de vida ontogenética (Cf. Robertson, 1996). Este entorno ecosociocultural proporciona las claves, formatos y estructuras dinámicas apropiadas (Johnson y Morton, 1991). Tener la capacidad de sintonizar progresivamente con ese entorno permitirá canalizar aquellas nuestras condiciones preparatorias para desarrollar la socialidad.

La socialidad humana se desarrolla en torno al vínculo, el cuidado de la prole y su compartición, la sexualidad (Lorite Mena, 1982), la residencia/vecindad, la protección, la provisión de alimento y la comensalía, el trabajo y las tareas, las relaciones de parentesco, los grupos de edad, las amistades y los compañeros, los intereses y proyectos compartidos, la solidaridad y reciprocidad, la diversión grupal y el juego, las relaciones intergeneracionales, etc. Es este proceso socioculturalmente *informado* garantía de nuestra continuidad vital y del proceso de *Humanización* que nos caracteriza como personas –no individuos–, así reconocidas, más allá de nuestra condición evolutiva como especie. Sólo mediante estas relaciones podemos adquirir progresivamente algún tipo de *conciencia* personal y colectiva, como efecto interiorizado de dicha relacionalidad dialógica⁵.

La socialidad es la dinámica generativa, inherente del campo relacional humano (Ingold, 1986:222). Lo social consiste en el *despliegue* ('unfolding') de relaciones, como proceso de creación continua en el tiempo, constituyente de la propia persona (Mead, 1967; Vygotsky, 1978), su memoria, su conciencia e intersubjetividad, en una historia particular de *acoplamientos estructurales* (co-ontogenias) con otros. Estas interacciones entre organismos (aquí, personas) adquieren en el curso de su ontogenia una naturaleza recurrente, lo que repercutirá en sus derivas estructurales mutuas,

⁵ Jerome Bruner (Bruner, Greenfield y Olver, 1996), brillante psicólogo de los fundamentos sociales del conocimiento en el desarrollo humano, al que ya hemos citado varias veces, apuntaba a que las relaciones objetuales de los niños *no socialmente mediadas* eran escasísimas, quedando reducidas, en su opinión, a cogerse los pies y mirarse las manos o incluso chuparse el pulgar (esto último, así como la unión de estas, ha sido reportada y visualizada ya como práctica fetal dentro del útero materno).

dando lugar a *co-ontogenias* en donde, por medio de su *acoplamiento estructural* (*structural couplings*) recíproco están mutuamente involucrados, cada uno conservando su propia organización.

Lo que nos hace *singulares* (entre otras *singularidades*) como especie, no es lo genético, sino la actualización de estas precondiciones por medio de una historia particular *con otros* (*co-ontogenias*) *con los que* compartimos nuestro entorno social. La vida social se entendería como acoplamientos en donde se participa de relaciones y actividades como coordinaciones de comportamientos mutuamente referidos entre organismos (personas) inter-independientes, que se constituyen como tales al formar parte de una red emergente –un ecosistema– de *co-ontogenias* (Maturana y Varela, 1992, 180-1, 193)⁶.

Nuestras *relaciones sociales* se objetivan en instituciones, prácticas (Strathern, 1999), discursos y narrativas, descripciones, representaciones y metarepresentaciones, sistemas de clasificación, emblemas, artefactos, dispositivos, tecnologías del hacer, comunicar y conocer. Materializadas también en sistemas de reglas, etiqueta y códigos morales, en el marco de estructuras jerárquicas, de dominio y poder. Y siempre oscilando entre la estructuración y la disipación, en constante movimiento entre el cambio y la continuidad. Es así como adquieren su fuerza impositiva en la acción y la interpretación; también en su transmisión a las nuevas generaciones, quienes les dotarán de nuevas significaciones para nuevos contextos⁷.

La socialidad no es mera *interacción* co-presencial. Los insectos sociales *interaccionan* cooperativamente, pero interactuar no es relacionarse. Por eso podemos decir que en las relaciones sociales no se intercambia *información*⁸, datos decodificables, sino que se construye significado, valor, conocimiento, vinculación, interpretación. El paradigma cibernético de receptor y emisor queda corto para explicar la socialidad humana.

La socialidad humana se basa en reglas, convenciones e instituciones (Ingold, 1989) de cómo establecer contacto con los demás, en un proceso que tiene una extensión y continuidad en el tiempo, en el sentido de que depende de lo que haya sucedido antes y pueda suceder después. Todo nuestro hacer e interactuar, reflexionar y analizar, están inmantados de socialidad, aquello que nos convierte en humanos: “la vida social es lo que pasa entre ellos” (los actores, las personas) (Strathern, 2018:2). Ese es, precisamente, el objeto de estudio de las Ciencias Sociales, con toda su carga de complejidad y multidimensionalidad.

⁶ Los organismos que *co-derivan* dan lugar a un nuevo dominio fenomenológico, que puede ser particularmente complejo cuando hay sistemas nerviosos implicados: los acoplamientos estructurales (*structural couplings*) de *tercer orden* (tú, yo, los demás, y cualquier otra forma pronominal) son absolutamente necesarios para la continuidad del linaje en organismos con reproducción sexual, en los que, además, suele ser necesario cierto cuidado de los hijos por parte de los padres (*Ibid*).

⁷ Las propias relaciones sociales, en cuanto a vividas, expresadas, observadas o deducidas en su ejercicio contribuyen, a su vez, a la objetivación de los sistemas clasificatorios y evaluativos que las informan.

⁸ El mecanismo de acoplamiento estructural entre la mayoría de los insectos *eusociales* (aquellos se desarrollan para cumplir un objetivo comunitario específico) sucede a través del intercambio de sustancias químicas (trofalaxis). Sus oportunidades reproductivas dependen de una dieta selectiva diferencial que desencadena un proceso epigenético específico que da lugar a una morfología específica para realizar una labor concreta.

3. SOCIALIDAD COLECTIVA. GRUPALIDAD

Para G. Homans (1950), el grupo humano es la unidad más pequeña del sistema social, que estaría compuesto por una multitud de ellos en el que puede localizarse el comportamiento social elemental. Para este sociólogo todo grupo tendría unos límites claros dentro de los cuales se producirían las interacciones, sentimientos y actividades que definirían el comportamiento de sus miembros.

También en ocasiones por la Antropología/Etnología entendidas como el estudio de *grupos humanos con culturas específicas*. Esta perspectiva reificante, como si pudiéramos percibir los grupos como *cosas* delimitadas, circunscritas, ha seguido los mismos derroteros sustantivistas que decíamos para el concepto *sociedad*. Esta concepción ha querido reflejar un tipo de resultados relacionales de aquel tipo de lazo que algunos denominaron como *primordiales*: las relaciones familiares, las relaciones étnicas.

La grupalidad como ordenación y vehículo de la socialidad es un fenómeno de hondas raíces evolutivas y etológicas, pero también ontogenéticas. Desde la Psicología Social se ha subrayado la tendencia humana a la grupalidad (Tajfel, 1978). Basta con que se nos adjudique a uno u otro grupo, cuya condición de membresía puede ser aleatoria, para que muchos de nosotros movilizemos nuestras energías de identificación, lealtad y compromiso. Fratrías, mitades y submitades exogámicas, grupos totémicos, grupos de edad, agrupaciones sectarias de rituales secretos, *sodalidades transgrupales*, que trascienden vertical, horizontal y transversalmente otro tipo de alineamientos que se reconocen a distintas escalas de involucramiento social, son algunas de las formas organizadas de la socialidad en bandas y aldeas no definidas directamente por el parentesco. Pero también en la socialidad rural europea y en nuestra contemporaneidad: cuadrillas (Ramírez Goicoechea, 1984), grupos de edad, pandillas, gremios, asociaciones profesionales, lúdicas, deportivas, religiosas, solidarias, políticas y etnopolíticas, etc., son algunas de las múltiples encarnaciones de esta propensión humana a juntarnos y compartir motivación, deseo, acción, creencias, tareas, identidad social, confort emocional.

El tipo de lazo social que conforma la socialidad grupal es variada en intensidad, flexibilidad, pertinencia y significación subjetiva y colectiva.; también en su particularidad sociocultural e histórica específica⁹.

La grupalidad constituye una adscripción colectiva que puede ir desde la totalidad de la definición y dominio abarcante del sujeto y su campo social en forma de pertenencia, membresía, lealtad e identificación exclusivas del sujeto –como en las sectas–. O bien puede definir ciertas parcelas y dominios de su socialidad, mediante lazos flexibles operados contextual/situacionalmente, con límites difusos y osmóticos. La importancia de estas adscripciones grupales de lazos *débiles* en sociedades no estamentales como la sociedad *moderna* fue mencionada por M.S. Granovetter (1973) y, para la etnicidad por H. Gans (1979). No por ser más difusas son menos duraderas o más

⁹ Entre el mundo de la Antropología social y cultural anglosajona y el europeo continental existen diversos énfasis en cuanto a bajo qué términos una relación agrupa y une como una totalidad abarcante cuyos términos de agrupamiento forman parte de la misma (Strathern, 2018).

frágiles, pues su flexibilidad puede darles una continuidad a lo largo del tiempo mayor que otras más circunscritas y opresivas.

Desde una aproximación instrumental R.D. Putnam (2000) menciona diversas formas de *capital social* derivadas de la clase de vinculación grupal: un tipo más intenso y estrecho sería el intrafamiliar e intragrupal exclusivo de parientes, amigos, vecinos ('bonding'); otro más *intercultural* inclusivo ('bridging'), y, un tercero más asociativo ('linking') que crearía conexiones entre comunidades e instituciones permitiendo el flujo de información, influencias y oportunidades¹⁰.

Insistimos en que la socialidad no es el contenido de la relación, ni esta la expresión de aquella. Lo mismo puede afirmarse sobre los agrupamientos sociales. Ambas se constituyen mutuamente en el ejercicio de la actividad, sus formas y significados. Las grupalidades se crean y recrean por medio de su externalización pragmática y performativa, no son *dados* ('givens') a pesar de la historicidad de sus formas. No son compartimentos-estanco sino formas de practicar una socialidad más ampliada basada en aquella cualidad que define la relación.

Se objetivan así intersubjetiva e intercolectivamente mostrando la selección clasificatoria operada que lleva aparejada la elección de sus componentes. Se expresan pública y privadamente por medio de ocupaciones del espacio, los ritos de ingreso y mantenimiento de las lealtades y la cooperación, los protocolos y etiquetas que presiden la relación, las jerarquías internas, el grado de intimidad y camaradería, sus lenguajes, símbolos identitarios (emblemas, marcas, indumentaria). Institucionalmente mediante estatutos, permisos, agendas, programas, etc.

Podríamos denominar *sociabilidad* al vector psicosocial que impulsa y orienta este tipo socialidad que se ejercita principalmente en la relación co-presencial *vis-a-vis*, sin menoscabo de sus dimensiones ideográficas y discursivas. Estas sociabilidades destacan por producir sus propios ritos y hábitos renovados y objetivados más o menos rígidamente en sus rutinas (ocupación del espacio, horarios, normas implícitas, visibilidad y co-presencialidad on/off-line, etc.). Se corresponden más con contextos sociales e históricas con una división clara entre el tiempo de trabajo y el tiempo de ocio, como en el caso de las sociedades urbanas, industriales y postindustriales. Socialidad no es lo mismo que sociabilidad. La RAE define sociabilidad como cualidad de sociable. Y sociable como "naturalmente inclinado al trato y relación con las personas o que gusta de ello". Aunque presupone capacidades de socialidad, no puede identificarse con ella. La socialidad es una categoría de la experiencia vital humana en-relación a lo largo del curso de vida. Sin embargo, la sociabilidad apunta más en a una práctica e inclinación a relacionarse presencial o virtualmente con otros en contextos de ocio y afición por los que nos vinculamos comunicativa y participativamente con grupos humanos de límites más o menos flexibles y fluidos. El objetivo es desarrollar y compartir prácticas que nos producen bienestar psicoemocional y psicosocial, reconocimiento, participación, comunicación e identificación, al margen de las obligaciones

¹⁰ *Fuerte, débil, denso, opaco, transparente, etc.*, son metáforas para pensar algo tan evidente pero inaprensible como es el lazo y la vinculación. Usamos estos esquemas de imágenes ('image schematta'; Johnson, 1987), a partir de experiencias cognitivas y lingüísticas que trasladamos a otros dominios *crossmodalmente* (Cf. *Infra*).

y tareas diarias, donde lo importante es 'estar juntos' y verse reflejados, reconocidos, en la conexión con los demás, con quienes se comparte un interés común, un propósito colectivo más o menos formalizado.

El modo en que se relacionan identidad, pertenencia y conciencia, la intensidad y reversibilidad metafórica y metonímica entre estas dimensiones, depende de los lazos que unen a los actores implicados. Como ya analizamos, es el tipo de relaciones cohesivas, fuertemente vinculantes, de límites claros, de gran intensidad emocional, lealtad, solidaridad, compromiso, implicación y orientación normativa y prescriptiva, lo que definiría la forma social de agrupamiento que denominamos en su momento *comunidad*. Una *comunidad* se comprende más bien como una forma de organizar conceptualmente e interpretar el mundo, también de practicarlo (Cornell, 1990). Los ritos de paso no serían meras técnicas de agregación al colectivo: uno no sólo se convierte en miembro de derecho, sino que se ancla en sus localizaciones, símbolos y comprensiones, como mundos de vida, convirtiéndose en miembro de un conjunto humano *situado* (Appadurai, 2000:179). Llevándolo al terreno de las *naciones* y las identidades nacionales, para Benedict Anderson toda *comunidad* es "imaginada", en el sentido de creada, pensada, sentida, vivida de una forma particular, contingente. Las comunidades no se distinguirían por ser genuinas o falsas sino por el estilo en que son *imaginadas* (Anderson, 1983:49).

Conciencia grupal remite a cómo el grupo se reconoce y representa a sí mismo como tal gracias a la reflexividad sobre las formas e intensidades de su adscripción, vínculo y pertenencia de sus miembros, que se identifican entre sí. Por medio de ella, el propio grupo se piensa, siente y autoimagina para sí y en la arena política de otras conciencias y acciones posibles de otras grupalidades y sus identidades. Ningún lazo social entre sujetos se da en abstracto, fuera de las estructuraciones, ensamblajes, identificaciones, sociales a las que los interactuantes/relacionados estén vinculados material/simbólicamente de forma más o menos duradera, objetivada, reconocida socialmente. Todo ello en el paisaje sociocultural, político e histórico de otras grupalidades, con las que puedan, a su vez, relacionarse, solaparse, competir, ignorar o evitar.

La grupalidad no siempre define afinidades totalizantes, siempre es un agrupamiento heterogéneo, sin necesariamente definir la globalidad de sus partícipes. El *sujeto colectivo*, tanto como grupo clasificatorio, como actor colectivo, siempre es una agrupación *heterogénea*.

Hay fenómenos de relacionalidad grupal en los que la imbricación personal entre los partícipes se intensifica llegando a sentimientos de igualdad, compromiso y lealtad máximas.

Víctor Turner (1977) denominó *communitas* a este estado de eferescencia social, momento de ruptura de estructuras a partir del cual muchos desarrollos son posibles, aunque no ilimitados. La mitología griega refirió a ciertos estados como *dionisíacos*, tutelados y promovidos por Dionisos, El dios de la subversión del orden y de la explosión creativa. El concepto de *flow* (Csikszentmihalyi, 1975)¹¹, flujo, corriente de

¹¹ Es este un fenómeno biopsicosociocultural digno de estudio neuroantropológico, en el que hormonas y neurotransmisores responsables de la sensación de euforia, emocionalidad, y trascendencia, excitabilidad, aceleración cardíaca, dilatación arterial y sudoración (entre otros), se entretrejen con aquellas formas socioculturales etnográficas e históricas de movilización colectiva.

energía, empatía y simbiosis máxima podemos encontrarlo en la experiencia multisensorial e identificación transpersonal máxima que se produce en algunos rituales colectivos, en el espíritu de equipo y la consecución de metas colectivas o en el *espíritu de combate* contra un enemigo invasor.

Es el lazo intenso que une a sectores de la población en momentos de crisis social bajo la forma de movimientos de conjunción de ideas, deseos y emociones en relación a momentos conmemorativos de una identidad colectiva en los que se expresa la unidad social más allá de cualquier individuación. Este tinte supracolectivo es el que se expresa en la eclosión pública y en la arena pública de movimientos de protesta y rebelión, generalmente por el empeoramiento de las condiciones de vida de los que se consideran desfavorecidos o marginados, quienes reclaman justicia social y restitución de sus derechos a las clases dirigentes y sus prácticas de (des)gobierno y concentración de poder económico y político. La imposición ideológica, religiosa, lingüística, de normas y leyes son otros tantos motivos de estas insurrecciones populares recurrentes a lo largo de la historia.

Esta eclosión no es del todo espontánea, aunque lo parezca, sino más bien una *emergencia*, que tiene un caldo de cultivo precedente, y un desarrollo hasta que erupciona, con resultados relativamente inciertos, aunque predecibles dentro de un abanico de posibilidades. La espontaneidad y el cierto caos participativo son canalizados por algunos actores que actúan como líderes del movimiento, dan forma a las demandas colectivas y maneras de expresión, pudiendo convertirse en interlocutores que representen a la generalidad ante los agentes y agencias objetos de su contestación.

Qué duda cabe de que las formas de socialidad ligadas al vínculo familiar y a su amplificación hacia los considerados como *iguales* o parecidos, conectados, no desaparecen sino que se reconfiguran para otros dominios. Estos procesos de recreación emocional, solidaria y cooperativa han sido ya investigados como formas emergentes de vinculación y *re-tribalización* en los procesos de colonización y descolonización, en la *posmodernidad* de la sociedad postindustrial compleja y sus supuestas *desestructuraciones* sociales (las denominadas *tribus* urbanas, nuevas formas de religiosidad, sectas, asociaciones, etc.). También en las construcciones identitarias nacionales que *imaginan* la nación como *comunidad* que tan bien manejan partidos y propaganda política y otras empresas.

A menudo los movimientos sociales recrean de una u otra manera el tipo de tipo de vínculos psisocioemocionales de las relaciones más próximas solidarias y cooperativas desarrolladas en otros contextos de relacionalidad más íntimos y personales, para generar una adhesión y lealtad colectiva sin fisuras dirigido a la consecución de un determinado proyecto ideológico político, o de reivindicación de derechos civiles.

Esta especie de *re-comunitarización* caracterizada por una relativa espontaneidad, la solidaridad e inclusividad, como proceso emergente pero con antecedentes latentes puede generar una intensa fuerza colectiva en una dirección determinada, que puede subvertir el *status quo* e imponer formas de regulación alternativas, que agitan la resiliencia del sistema social ante el cambio. Ocurren en momentos de criticalidad como en crisis sociales, económico-política, en las revitalizaciones étnicas y los resurgimientos religiosos, construcciones identitarias nacionales que *imaginan* la nación como

comunidad (Cf. Anderson, 1983)¹², en la demanda de reconocimiento social y política –como El 15-M y en otras ciudades españolas y europeas–, en la exigencia de independencia política y reconocimiento de la identidad étnica¹³, o de defensa ante la invasión del enemigo. Incluso en grupos y sectas mesiánicas de intoxicación política e ideológica en momentos de incertidumbre mundial global.

Y, sobre todo, en las movilizaciones para dar voz a colectivos invisibilizados social y políticamente como en los movimientos feministas, en la lucha por los derechos de las personas LGTBIq+, políticas de confinamiento como en algunas ciudades chinas para controlar el contagio de Covid-19, y entre sectores de la población afectadas por enfermedades insuficientemente reconocidas y dotadas. La lista y variabilidad sería infinita, no exclusivamente de nuestra época contemporánea.

4. SOCIEDAD Y ESTRUCTURA SOCIAL. SOCIEDADES RETICULARES

Hablar de *sociedad/sociedades* es una manera de esencializar los procesos de inter-relacionalidad entre sujetos individuales y colectivos.

Sociedad es una reificación de procesos y dinámicas de relacionalidad social, una objetivación categorial y empírica que nuestra epistemología construye para comprender una práctica relacional humana objetivada de forma material, localizable y delimitable, en el espacio y el tiempo, en sus dimensiones sociodemográficas.

Para la Sociología clásica *Sociedad* se define como una serie de grupos humanos que difieren en sus formas de subsistencia y modos de producción, también en el grado de su estratificación, status y acceso a los recursos y al poder de sus miembros. La Sociología clásica ha construido una evolución histórica algo simplista y muy lineal de los distintos tipos de *sociedad* en Occidente¹⁴, clasificación bien instaurada en nuestro imaginario euro-occidental.

¹² Los partidos y la propaganda política manejan bien este recurso. Toda la estrategia de acercamiento del ciudadano a las instituciones, las campañas de mercado de las grandes multinacionales, se basan en esta idea de proximidad, de implicación personal local por medio de la reconstrucción de identificaciones y vinculaciones psicosociales emocionales y cognitivas desarrolladas en otros dominios y momentos de la socialización enculturada.

¹³ Las movilizaciones políticas etnonacionalistas trabajan la adhesión y vinculación de la socialidad *identitaria* desarrollada en contextos más directos e íntimos, promocionando identificaciones exclusivistas que construyen alteridad desde la negación y el odio.

¹⁴ Este modelo evolutivo de lo más simple a lo más complejo recoge el modelo evolucionista del siglo XIX de progreso civilizatorio. La forma más elemental y simple (sic!) la constituirían las *sociedades pre-industriales*, aquellas de bandas y aldeas caracterizadas por una tecnología muy básica y una economía de subsistencia basada en la caza, la recolección, el pastoreo y la horticultura. A estas características se añadirían otras peculiaridades culturales como la ausencia de Estado y el dominio principal de los sistemas de parentesco. El sedentarismo y la domesticación de animales inaugurarían las *sociedades agrarias* del Neolítico que se sirvieron del desarrollo de la edad de los metales y su aplicación tecnológica al cultivo de cereales en grandes extensiones. Este *surplus* mantendría una minoría social religiosa y política no directamente implicada en la producción de alimentos, que controla esta así como el comercio y una organización político-administrativa y religiosa jerarquizada y centralizada en el Estado, la élite gobernante y su autócrata respectivo. Los imperios

Como veremos más adelante, si podemos pensar en algo que denominemos como *sociedad* sólo puede serlo como procesos sistémicos que generan una globalidad autorregulada, sistemas y subsistemas integrados y coherentes muy fragmentariamente, siempre entre el orden y el desorden. Se trataría de una cristalización abierta, incompleta, a menudo híbrida y paradójica, atravesada de capas, intersticios, bucles, turbulencias, fuerzas, jerarquías, con autonomía relativa y en equilibrio inestable en tensión permanente. Ambigüedades, transiciones, vacíos, indefiniciones, flujos y movimientos continuos a diferentes ritmos y con parones, nudos y rugosidades aquí y allá indican la desigual densidad y reticulación del tejido interactivo, también en la dinámica socio-cultural (Díaz de Rada y Velasco, 1996). Por eso, con el objeto de no esencializar estos conceptos reificándolos, parece más apropiado utilizar términos como cualidades, propiedades y procesos de organización, de estructuraciones estructurantes, de reverberaciones y resonancias, vibraciones, sinapsis, circuitos, desarrollos en espiral, donde la historia no se repite pero se parece, de recursividad y retroalimentaciones, sintonías, sinergias, mallas ('branes'), pliegues y repliegues.

Estructura tiene que ver con organización, armazón, matriz, orden, configuración. La noción de *estructura social* ha sido aplicada a la conformación de pautas de acción, de relación social de la estratificación social (estamentos, castas, estratos, clases sociales) que establecen distintas posiciones, estatus y roles; de un conjunto de instituciones y reglas que enmarcan y orientan la acción social, hasta el mapa de relaciones sociales que establecen las conexiones e interacciones entre los agentes sociales.

La sociología estructuro-funcionalista de Émile Durkheim (1858-1917), que tanto influiría posteriormente en tantos otros pensadores sociales, estableció diferentes clases de sociedades por sus formas de estructuración, según el tipo de vínculo que impregnara las relaciones sociales (solidaridad *orgánica* y solidaridad *mecánica*). Dado que estas relaciones son de alguna manera deducibles por observación o por el discurso, el concepto de estructura acabaría *sustantivizándose*. En cualquier caso

antiguos y su decadencia inaugurarían una época de implosión social, política y económica en Europa, con monarquías incipientes dependientes de poderes locales de señores de la tierra y de la guerra, época que se denominó *feudalismo*. La integración y control territorial de centros de poder nacionales, la incipiente acumulación de capital en períodos de bonanza agrícola permitió una acumulación de capital sin precedentes gracias a la exploración/explotación transoceánica en forma de colonialismo de apropiación de recursos materiales y humanos (esclavos), en donde todas las potencias europeas se vieron involucradas. Este precedente histórico y sus formas de concentración de capital y riquezas en una sociedad altamente estratificada evolucionó en Occidente a un sistema de producción industrializada. Basada en el desarrollo del pensamiento científico y la aplicación de nuevas tecnologías y el uso de nuevas fuentes de energía permitió la mecanización y un incremento exponencial de la rentabilidad del proceso productivo, en el marco de una distribución desigual de la propiedad social de los medios de producción, en el que el beneficio capitalista se obtiene por su apropiación de la diferencia entre el valor producido por el trabajador y su reconocimiento en términos de salario, siempre menor. La Revolución industrial fue acompañada por una ingente emigración a los suburbios urbanos donde se levantaron las factorías e industrias, y también la residencia de los trabajadores. Se trata de una narración lineal, estática y esencializada de una retrospectiva historicista y presentista y de *progreso* hacia formas más complejas y avanzadas de *sociedad* (como la euro-occidental) que nos recuerda mucho al itinerario civilizatorio de progreso lineal euro-occidental de la Antropología evolucionista del siglo XIX.

y desde cierto organicismo, asumió siempre que la sociedad siempre era algo más que la suma de sus partes.

El estructuro-funcionalismo de Arnold R. Radcliffe-Brown (1944), se parecería mucho al de Durkheim: la *estructura social* se concibió como la articulación limitadamente flexible de patrones de *relaciones sociales*, las cuales contribuirían conjuntamente al mantenimiento y reproducción de la coherencia y estabilidad internas: estas serían su *función*.

Ferdinand Töennies (1953) también elaboró distintos modelos de sociedad desde una epistemología menos *reificante* que Durkheim, teniendo más en cuenta la acción de los individuos y el tipo de asociación que podía establecerse entre ellos. Así, tendríamos un modelo de grupalidad más comunitaria (*'Gemeinschaft'*) y otra más orientada al interés individual (*'Gesellschaft'*) (1950-1887).

Sin poder hacer aquí justicia a su enorme legado intelectual, apuntaremos que Karl Marx (1980) nos presentó su compleja idea de la *estructura social* señalando la variabilidad histórica de las relaciones humanas fundadas en distintos modos de producción, que, no obstante, estarían sistémicamente conectadas entre sí con otros dominios de lo social.

Por su parte la *Antropología estructural* de Claude Lévi-Strauss (1969; 1980) ha estado fuertemente influida por la Lingüística Generativa sistémica de Ferdinand de Saussure en la que la lengua es analizada como estructura formal profunda subyacente pero independiente de su realización práctica (*el habla*). Para Lévi-Strauss, todos los ámbitos humanos están conformados por estructuras profundas universales que han de investigarse como unidades formales con una lógica a la vez común (binaria) pero también propia, y que adquieren significado dependiendo del sistema en el que se concreten (de parentesco, simbólico, etc.).

El estructuralismo marxista comprendió la *sociedad* como conjunto articulado de estructuraciones sociales. Por un lado, la "infraestructura" o base material compuesta por los medios de producción—recursos naturales, medios técnicos y trabajadores— organizados y orientados por las relaciones técnicas y sociales de producción. Por el otro, y determinado por el anterior, la "superestructura", cajón de sastre de lo político, lo jurídico, lo ideológico, el imaginario, lo representacional, lo discursivo, filosófico y religioso (Althusser y Balibar, 1969).

Hasta cuando nacemos lo hacemos ya en un lugar social, definido por la ubicación en la estructura social y sus segmentaciones económico-políticas, las adscripciones ideológicas y las formas de practicar y comprender un mundo y las relaciones sociales previas de nuestros cuidadores.

Por eso, hablamos de *organización* de la socialidad en un doble sentido: en el previo que provee el marco posible del lazo y relación social y que depende de factores proximales y distales; en el continuo que la socialidad construye y reconstruye como práctica que cristaliza, densifica, se objetiva, en dichos marcos, penetrada interseccionalmente de otros tantos dominios y flujos que traemos al intercambio social. Es el mismo sentido que Anthony Giddens (1984) reflejó en su "teoría de la estructuración" sobre la mutua constitución dinámica entre *agencia* y *estructura* (Giddens, 1984).

Esta interpretación cosificante de la relacionalidad social como formalizada en patrones ordenadores, reguladores, sólo da cuenta de parte del proceso social, sea cual

sea. Esta idea de rigidez y configuración ordenada de lo social y relacional como estable, limitado y fijo no es universalizable para otros contextos etnográficos e históricos cuyas relaciones son más dinámicas y fluidas. Para muchos entornos etnohistóricos la socialidad no se configura como un objeto consistente independiente de otras dimensiones sociales sino confluyendo conceptual y semánticamente con aquellas. Como bien afirma el campo de la Semántica Cognitiva (*Cognitive Semantics*)¹⁵ no todos los procesos y fenómenos que reconocemos y practicamos son distinguidos bajo una categoría específica con su propia objetivación léxica. Y sin embargo, ese dominio de acción puede incorporar unas dimensiones relacionales que al estudioso le pasa desapercibido. Los javaneses residentes en aldeas saben que hay otras personas a las que están conectadas, aunque nunca las hayan visto. Hasta hace poco esta grupalidad ha sido cognizada como lazos particulares elásticos y flexibles de parientes y clientelismo. No tenían ningún vocablo para referirse a *sociedad* como categoría abstracta (Anderson, 1983:49). Existen otras formas etnográficas de pensar la relacionalidad social, ya no como una matriz ordenatoria sino como una trama flexible, un conjunto enredado, un entramado fluido siempre en movimiento, enactuado. Algo así como un paisaje rugoso cuya coherencia y cohesión se renuevan constantemente en su ejercicio práctico puntual dentro del paisaje global relacional.

La red, la retícula o malla también es una forma de imaginar/modelizar/enactuar socialidad, generando relaciones dinámicas difícilmente objetivables si no es por su movilidad y fluidez.

Un trabajo fundamental fue el de Elizabeth Bott (1957) quien lo aplicó a las relaciones sociales de las familias británicas. Uno de sus enfoques principales es que se forman estructuras de patrones de vínculos que dan como resultado el espectro de relaciones de las personas. El tipo de patrón que aparece refleja el grado, intensidad, amplitud, diversidad o concentración de las relaciones entre personas, grupos, organizaciones, etc. Este tipo de herramienta que al final se convierte en una forma diferente de comprender la relacionalidad se ha mostrado especialmente útil en contextos de gran movilidad, participación e intercambio como son algunas sociedades postindustriales y especialmente en la globalización y sus tecnologías de conectividad virtual múltiple.

Pero también en sociedades preindustriales de cazadores recolectores todavía existentes. El trabajo etnográfico realizado por M. Aparicio (2021) en la zona interfluvial situada entre las cuencas de los ríos Purús y Juruá, en la Amazonia occidental brasileña, representa un contrapunto que matiza sustantivamente nuestros conceptos de *sociedad*, *estructura* e incluso de identidades étnicas que caracteriza nuestra comprensión y prácticas relacionales. Se trata de una forma relacional social que va más allá de los agrupamientos que realizamos habitualmente a partir de nuestra propia experiencia societal y su teorización.

En la zona interfluvial situada entre las cuencas de los ríos Purús y Juruá, en la Amazonia occidental brasileña se concentra un circuito de pueblos indígenas que integran la familia lingüística Arawá. La investigación etnográfica a la que nos referimos se concentra en la manera de constituir la relación social entre los *Banawá* y los *Suruwaha*.

¹⁵ Cf. Langacker, 1987; Lakoff, 1987; Johnson, 1987.

Sus formas de socialidad no se ajustan a los cánones habituales de grupalidad social ni étnica que hemos ido discutiendo hasta aquí. No existe una sociedad-en-continuidad pues las relaciones se alteran en los diferentes momentos de la trayectoria colectiva y en los diferentes lugares construidos a partir de la tensión entre parentesco y afinidad. Sus modos de socialidad desarrollan una apertura continua para el cambio de localidad y de su propia composición interna, encontrándonos con una organización caracterizada por fisiones temporales y reencuentros en un circuito comunicado de lugares habitados. Durante décadas de itinerancia los Banawá se desplazaron por florestas y *campinaranas* estableciendo una red tupida de caminos que articulan las relaciones entre vecinos. Pequeños colectivos establecen sus lugares de residencia, en intercambio y cercanía con otros, en un modo de convivencia de independencia y participación simultáneamente. No existe unidad societal superior que englobe estas relaciones de pequeños colectivos en lugares habitables y encrucijadas que comunican los campamentos entre sí. La categoría que les define sería el hecho de *vivir entre sí* pero sin disolverse en ello.

Los lazos de proximidad, autonomía y compartición explican la continuidad de las relaciones. La pertenencia es una condición del presente actuado, siempre inestable y reconstruible. Las aldeas, más que lugares de permanencia, son conexiones episódicas caracterizadas por su carácter de intervalo e impermanencia, un lugar colectivo que organiza una malla social de movilidad constante (Aparicio, 2020:38)¹⁶. La condición banawá no se agota en ninguna definición social grupal: “Banawá es una relación” (*Ibid*). Los extraños se caracterizan por su cercanía geográfica y social, pudiendo incorporarse en regímenes de coresidencia y comensalidad, y hasta convertirse en parientes— (*Ibid*). Su vida social está impregnada de los itinerarios del parentesco, de las continuas fisiones entre afines, de la compartición de narraciones y de sus posiciones colectivas ante otros humanos y no humanos. Su socialidad es eminente reticular a partir de sus vínculos (*Ibid*). Por eso el minimalismo local de los Banawá no es aislante, sino reticular: solamente puede describirse a partir de sus vínculos.

5. SOCIEDAD Y CULTURA

Cultura es otro comodín para charlar en cualquier momento y lugar, como si del clima del día se tratara: desde la conversación en el supermercado, en el último *magazine* televisivo o la guía turística de cualquiera de nuestros pueblos.

Como decíamos para el concepto de *Sociedad*, se trata de otra *materialización* conceptual de determinados procesos gestados y enactuados por parte de un conjunto humano que así la define y práctica, con bordes y límites difusos. *Sociedad* y *cultura* han sido conceptos tradicionalmente reificados tanto en el pensamiento común como erudito, como objetos con una ontología propia y no como conceptos elaborados para dar cuenta de ciertos aspectos de la socialidad relacional e imaginario humanos.

¹⁶ Como para los Suruwaha las bandas de una misma tribu mantenían relaciones forzosamente amigables, pues se componían no solo de *irondy*, de compañeros, sino de parientes. De vez en cuando, dos bandas podían encontrarse, acampaban algunos días juntos, para volverse a ir enseguida cada uno por su lado. Pero, en principio, cada grupo *nomadea* solo, en los límites de su propio espacio vital, casi todo el año, llevando una vida muy semejante a la de los vecinos” (Clastres, 1972:167, cit. en Aparicio, 2020:29).

La oposición entre sociedad y cultura ha merecido ríos de tinta en las Ciencias Sociales¹⁷. En su ánimo de contrarrestar una cosmovisión eurocéntrica lineal y unitaria de las formas de vida humana, la Antropología Social/Cultural ha sido en parte responsable de la reificación de las *culturas* y de los *grupos/sociedades* que se definirían por ellas. La diversidad cultural y la defensa de un particularismo cultural sin límites propició la realización de monografías y descripciones de grupos humanos supuestamente homogéneas, coherentes y acotados (Rosaldo, 1989). Aunque se conciban como *entidades propias, discretas, sociedad y cultura* se convirtieron en intercambiables: “toda sociedad tiene una cultura; toda cultura define a alguna sociedad”.

Sin embargo, la separación entre *cultura* y *sociedad* no tiene fundamento ontológico: no hay relaciones sociales en abstracto ni *cultura* fuera de su concreción empírica en relaciones sociales (o los objetos y procesos que las incorporan como forma de objetivación y materialización). No hay relaciones sociales *en vacío* que luego se rellenan con *cultura*, dando lugar a la interminable paleta de colores de la *diversidad cultural*.

La relacionalidad humana no es independiente de su performatividad, su ejercicio práctico, su reflexividad, su redescipción y representación, de sus procesos de recreación y reformulación continuas, y de sus formas y grados de institucionalización.

Ward Goodenough habló de cultura para referirse a lo que hace falta saber para operar razonablemente efectivamente en un entorno específico (Goodenough, 1956). Parecida a la dicotomía del lingüista estructuralista Saussure entre *lengua* y *habla*, Kluckhohn (1949) distinguió entre cultura como un patrón de reglas ocultas adquiridas a través del filtro de la historia, localizado en el cerebro y que influiría en el comportamiento, como prácticas manifiestas de aquella. En relación a ciertos excesos mentalistas de la antropología cognitivista Clifford Geertz dijo que la cultura no está en nuestras cabezas, sino en lo público (Geertz, 1973).

Marvin Harris (1978:10 y ss.) está seguro de encontrar en Robert Jacques Turgot, pensador y estadista francés del siglo XVIII la referencia ilustrada más preclara de lo que luego muchos antropólogos definirían como *capacidad cultural de los hombres*: la de elaborar, conservar, comunicar y transmitir ideas mediante signos (símbolos), muy parecida a la noción del lenguaje como intercambio de información. El centramiento de la Antropología en esta tradición permitió a la Antropología simbólica capitalizar la noción de cultura.

La *Cultura* no es una colección de objetos, artefactos, ideas o repertorios al estilo omnicomprendido definido por Edward Tylor en su *Primitive Culture* (1873). En todo caso estos serían materializaciones concretas de producción y representación que no pueden concebirse fuera del sistema relacional que les dota de su significado. Fuera del contexto de su producción –actores, reglas, entornos–, se convierten en artefactos desprovistos de su significación original.

Cultura tampoco se ciñe a lo que entendemos como lo *simbólico*, o la *superestructura*, la *ideología*, la *forma de pensar*, la *lengua*, la *religión*, las *creencias*, el *arte*, etc. Dominios que hemos denominado y separado como *parentesco*, *economía*, *organización política*, etc., no son menos *culturales* que los anteriores (Ramírez Goicoechea, 2005; Díaz de Rada, 2010:261). Por eso aquí siempre nos referimos al orden *implicado*

¹⁷ Entre algunos clásicos pueden consultarse Kahn, 1975; Stocking, 1982; Kuper, 1999.

de lo *material/simbólico*: para los humanos ni hay naturaleza exterior previa a su actividad ni hay nada de su actividad que no tenga alguna connotación sociocultural y política.

Desde el funcionalismo adaptacionista del Neodarwinismo y especialmente desde la teoría de la *coevolución gen-cultura* o de la *doble herencia*, *cultura* sería el conjunto de *memes* o unidades de información replicada, transmitida y replicada por imitación (Dawkins, 1982) Aunque resulta difícil delimitar su significado¹⁸, lo relevante es que se propaga replicándose como los virus¹⁹. La *cultura* se adapta a lo genético (Durham, 1991; Boyd y Richerson, 1985), no contraviniendo la determinación del genoma²⁰.

Se reduce a un compendio de informaciones (no significados), memes, evocaciones, cadenas de causalidades, etc., permite imaginarla como algo que se pasa de mano en mano como un testigo en una carrera de relevos, un paquete que se va a recoger a Correos o las instrucciones de la lavadora.

Este *modelo replicador* tan burdo es reduccionista, simple y lineal; no puede dar cuenta de los complejos procesos involucrados en la génesis y desarrollo de las prácticas y representaciones humanas, sus dinámicas y estructuraciones, su compartición en procesos de socialización y enculturación.

La *cultura* y su evolución se caracterizarían por las mismas leyes de la evolución biológica descritas por Darwin: *variación*, *selección*, y *herencia* (descendencia con modificación) (Boyd y Richerson, 2001; 2005). Pero la *Cultura* no se hereda como el retrato de la abuela: es la forma de construir nuestra humanidad intra e intergeneracionalmente como actualización de un potencial en procesos de hecho. Lo que hacen las personas no es heredar sino involucrarse, implicarse, involucrarse en modos específicos de hacer, sentir, expresar, comunicar, comprender, interpretar, modos que constituyen entornos en los que han sido socializados como requisitos de su desarrollo biopsicosociocultural.

Tim Ingold (2004) se muestra particularmente irritado con este empeño de hacernos recipientes de ninguna transmisión, cualquiera que sea, genética o cultural. En el último caso, las formas de actuar, percibir, conocer, que denominamos “culturales”, como capacidades de los organismos humanos, no están prefiguradas en ningún lugar, sino que son propiedades emergentes de sistemas sociales en desarrollo. Capacidades y destrezas son logros del organismo-persona localizada en un campo relacional de elementos humanos y no humanos que constituyen su entorno (*Ibid*). Ninguna capacidad humana, sea la lengua, el bipedismo o el uso de herramientas es un atributo fijo dado de la *naturaleza* humana entendida como biología determinada genéticamente (*Ibid*). El organismo es un particular lugar de crecimiento y desarrollo en un mundo

¹⁸ Les preocupa la imperfección de la *copia cultural*, la pérdida de información –nunca mencionada como significado–, como la pérdida de color y definición de una fotocopia repetida mil veces. De ahí que para estas teorías la infidelidad sea un problema (Rose, 1998), siendo incapaz de explicar el cambio y la creatividad, si no es en términos de errores, desviaciones o adaptaciones.

¹⁹ También se cita como ideas contagiosas (Lynch, 1996), al estilo de la epidemiología de Dan Sperber (1985; 1994), basada en la metáfora de los virus, que se replican en otras mentes (Brodie, 1996).

²⁰ Sin embargo, la actividad humana puede tener una repercusión indudable en la diversidad genética (Cf. Soltis, 1995), por medio de la selección sexual y el intercambio matrimonial, la selección grupal (en función de valores) (Cavalli-Sforza, et al., 1993), prácticas de alimentación, culturas de la reproducción y del cuidado, etc., y sus consecuencias epigenéticas (Ramírez Goicoechea, 2011).

relacional en el que se des/envuelve ('unfold') por medio de sus actividades vitales y que es envuelto ('enfolded') en su propia morfología específica, capacidad de movimiento, conciencia y responsividad (*Ibid*)²¹.

No es una propiedad de las personas, ni de los grupos, ni de los territorios, ni de las naciones (Díaz de Rada, 2010:245)²². La *Cultura* sería más una propiedad de las prácticas y representaciones humanas y no tanto un subtipo de éstas (Díaz de Rada, 2010).

Lo *sociocultural*²³ dota a la acción de una cualidad, de una significación; no es un objeto en sí mismo que pudiera pertenecer o acotarse para ningún grupo humano²⁴.

La *cultura* es la forma de la acción, es una propiedad de las prácticas y representaciones humanas y no tanto un subtipo de éstas (Díaz de Rada, 2010). La "*cultura* es el discurso, decurso, de un conjunto de reglas convencionales puestas en práctica en el tiempo de las situaciones sociales" (*Ibid*). Se trata de la forma convencional que un agente imprime a su acción en una situación concreta (*Ibid*); un mismo actor puede imprimir diversas formas a sus acciones en distintos contextos y desde sistemas de referencia diversos. Zygmunt Bauman comprende nuestra disposición cultural socializada como un proceso *sobre la marcha* de "barajar y rebarajar de probabilidades", el "restablecimiento de oportunidades a expensas de otras" y el continuo ensamblaje y desconexión de órdenes parciales o locales²⁵.

La(s) *cultura(s)* es(son), precisamente el(los) proceso(s) no lineal(es) de creación y reorganización, descripción y redesccripción colectiva, innovación e improvisación de las condiciones de existencia y significado de los seres humanos, en sus maneras particulares e idiosincráticas. Esta definición más abarcante incluiría aquellas convenciones o reglas que informan de manera específica las acciones de los sujetos en los distintos escenarios de su vida social(izada).

Por tanto, si podemos hablar de *cultura/s/sociocultural/es*, no es en el sentido de reificaciones sustantivas delimitadas, sino como modos diferentes de organizar, experimentar y compartir procesos de vida-en-relación.

²¹ Sobre este interminable debate antropológico respecto de qué es la *cultura* hay ya una interesante bibliografía clásica: Kahn (1975; Stocking, 1982; Kuper, 1999).

²² Hablar de *cultura escocesa*, *cultura europea*, *cultura juvenil*, *cultura renacentista*, etc., no son más que reduccionismos operados desde la estrechez de nuestras experiencias y conocimientos, donde queda más significado fuera que dentro.

²³ Este término *sociocultural* como cualidad intrínseca de las producciones y experiencias humanas parece definir mejor de lo que estamos hablando, una cualidad y no una garantía sustantiva. Si hablamos de procesos *socioculturales*, estamos poniendo el énfasis en que es el dinamismo lo que cuenta, lo que no ignora las posibles dimensiones estructuradas estructurantes en que la acción relacional puede objetivarse y sustantivarse. Yo, como muchos otros, preferimos este término utilizado por M. Fortes (1983) y por muchos otros (Cf. Haraway, 1990; Lave, 1988; Ingold, 1991; Toren, 1994; Díaz de Rada y Velasco, 1996).

²⁴ Por ello pensamos que el Neodarwinismo está incapacitado para comprender la complejidad humana. Mientras todas estas teorías, no reconocen la especificidad de los fenómenos socioculturales y su dinámica compleja con lo biológico como procesos eco-orientados, en desarrollo y en evolución, mientras mantengan un dualismo acérrimo entre sujeto y colectividad, ideas y prácticas, agencias y estructuras, y, sobre todo, mientras la unidad de análisis siga siendo el gen, el individuo, la especie, o las poblaciones en el sentido exclusivamente estadístico de unidades discretas fragmentarias, no pueden aportar grandes novedades a una teoría dinámica y compleja de la evolución humana como proceso de cambio biopsicosociocultural.

²⁵ "Interview to Zygmunt Bauman", EASA Newsletter, 27.10.1999.